



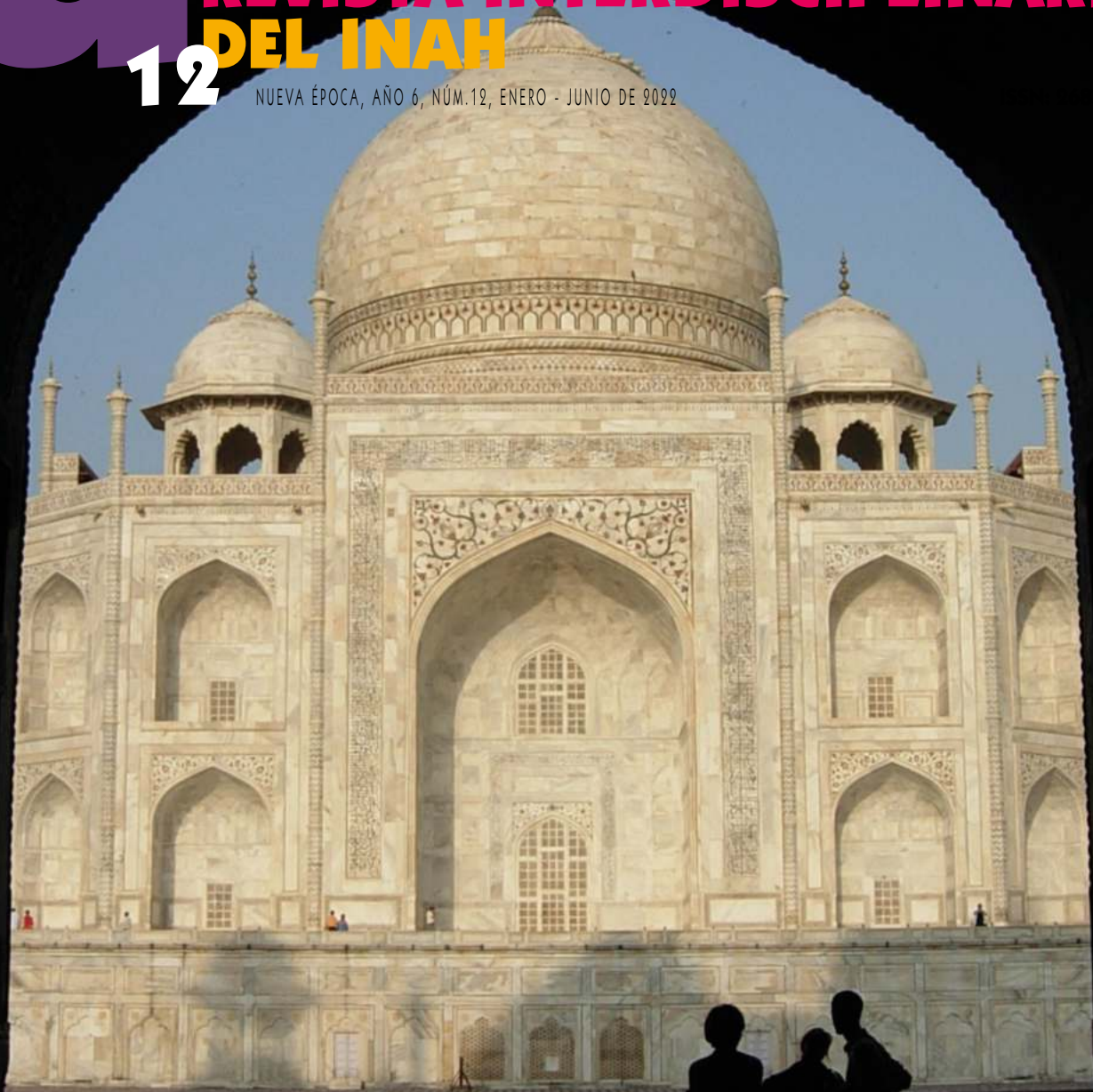
ANTROPOLOGÍA

REVISTA INTERDISCIPLINARIA

DEL INAH

12

NUEVA ÉPOCA, AÑO 6, NÚM.12, ENERO - JUNIO DE 2022



Dossier

**Patrimonio cultural:
miradas sobre su conformación**

ANTROPOLOGÍA

REVISTA INTERDISCIPLINARIA DEL INAH

NUEVA ÉPOCA, AÑO 6, NÚM. **12** ENERO - JUNIO DE 2022



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero

Secretaria

**Instituto Nacional
de Antropología e Historia**

Diego Prieto Hernández

Director General

José Luis Perea González

Secretario Técnico

Beatriz Quintanar Hinojosa
Coordinadora Nacional de Difusión

Jaime Jaramillo
*Encargado de la
Dirección de Publicaciones*

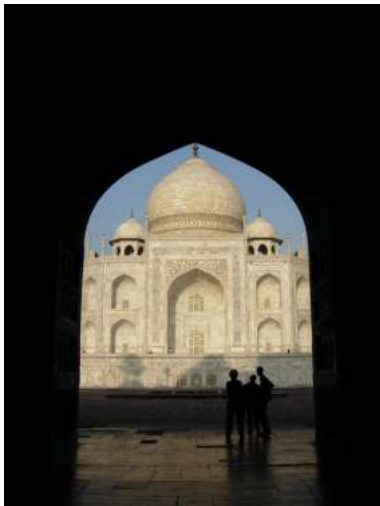


Imagen de portada: *El Taj Mahal visto desde la mezquita.* Fotografía: Valerie Magar, 2008.

Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH

Editor:

Benigno Casas

Comité editorial:

Marcela Dávalos López (DEH-INAH/Centro INAH Morelos), Valerie Magar Meurs (ICCROM), Laura Brondino (Université Paris-Sorbonne-Paris IV), Magdalena Amalia García Sánchez (CEA-Colmich), Yunuen Lizu Maldonado Dorantes (CNMH-INAH), Teresa E. Serrano Espinosa (DE-INAH), Samuel Luis Villela Flores (DEAS-INAH), Benigno Casas de la Torre (CND-INAH), Saúl Morales Lara (DL-INAH), Tomás Jalpa Flores (BNAH-INAH), Eliseo F. Padilla Gutiérrez (MNA-INAH), Víctor Manuel Macías González (The University of Wisconsin, La Crosse), Arnaud Exbalin Obero (Université Paris Nanterre), Igor Goicovic Donoso (Universidad de Santiago de Chile)

Comité asesor:

Rolena Adorno (Yale University), Inmaculada Alemán Aguilera (Universidad de Granada), Miguel C. Botella (Universidad de Granada), Rafael Cuevas Molina (Universidad Nacional de Costa Rica), Danièle Dehouve (Université Paris Quest Nanterre La Défense), Carlos Garma (Departamento de Antropología, UAM-I), Esteban Krotz (Universidad Autónoma de Yucatán), Marta Lamas (CIEG-UNAM), Xavier Noguez (CEH-El Colegio Mexiquense), Mario Humberto Ruz Sosa (IIF-UNAM), Xabier Lizarraga Cruchaga (DAF-INAH), Manuel Gándara Vázquez (ENCRYM-INAH)

Asistente editorial y diseño de portada: César Molar

Cuidado de la edición: César Molar y Javier Ramos

Diseño original: Efraín Herrera. *Soporte técnico:* Reynaldo Gallo

Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH, nueva época, año 6, núm. 12, enero-junio de 2022, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06700, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2016-070113320100-102. ISSN: 2683-3069. Licitud de título y contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, col. Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06600, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, alcaldía Iztapalapa, C.P. 09840, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, col. Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06600, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2022, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Aviso de privacidad. El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) es responsable del tratamiento de los datos personales que proporciona, los cuales son recabados exclusivamente para integrar un registro de los autores que proponen artículos para su publicación en *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, verificar que dichos autores cumplan con los requisitos de las normas editoriales de la revista, e informarles sobre los resultados de los dictámenes académicos emitidos sobre sus artículos y mantener comunicación regular con todos ellos. Si usted no desea que sus datos sean tratados para estas finalidades, podrá manifestarlo con la frase: "No consiento que mis datos personales se utilicen para tales fines". Si desea conocer nuestro aviso de privacidad integral, lo podrá consultar en el enlace: https://www.inah.gov.mx/images/transparencia/20190909_aviso_antropologia.docx

S U M A R I O

Presentación **3**

A P O R T E S

Reflections on Cultural and Heritage Diversity
Jukka Jokilehto **6**

Reflexiones sobre la diversidad cultural y patrimonial
Jukka Jokilehto **39**

Evolution of Conservation Approaches: Embracing a People Focus Approach
Gamini Wijesuriya **75**

Evolución de los enfoques de conservación: adopción de un enfoque centrado en las personas
Gamini Wijesuriya **87**

Patrimonio cultural. Complejidad conceptual y contextos
Bolfy Cottom **100**

El patrimonio cultural inmaterial: las características de un paradigma cultural emergente
Jesús Antonio Machuca **120**

Decoding Heritage
Nonofho Mathibidi Ndobochani **137**

Descodificar el patrimonio
Nonofho Mathibidi Ndobochani **148**

La construcción de los grandes monumentos
Haydeé López Hernández **160**

From Tangible to Intangible, Useless to Development Pillar: the Changing Perceptions of Cultural Heritage in Africa
Ancila Nhamo **179**

De tangible a intangible, de inútil a pilar del desarrollo: el cambio de percepción del patrimonio cultural en África
Ancila Nhamo **200**

The Historical Dynamics, Perception, Definition and Management of Heritage in Kenya: from Pre-Colonial to Post-Devolution Era
Purity Kiura / David Mbuthia **223**

Dinámica histórica, percepción, definición y gestión del patrimonio en Kenia: de la era precolonial a la posdevolucionaria
Purity Kiura / David Mbuthia **240**

Ancient Monuments or Cultural Heritage: Understanding Cultural Heritage Conservation in Thailand
Hatthaya Siriphatthanakun **259**

Monumentos antiguos o patrimonio cultural: la conservación del patrimonio cultural en Tailandia
Hatthaya Siriphatthanakun **270**

Exploring the Notions of Heritage in India from the Perspective of Hinduism
Niyati Jigyasu / Rohit Jigyasu **283**

Explorar las nociones de patrimonio en la India desde la perspectiva del hinduismo
Niyati Jigyasu / Rohit Jigyasu **290**

D I V E R S A

De la utilidad de los museos para la vida
Salvador Rueda Smithers **298**

A N T R O P O L O G Í A DE LA IMAGEN

Historias de conservación
María Mata Caravaca **305**

R E S E Ñ A

Las sedes del poder en Mesoamérica
Eliseo F. Padilla Gutiérrez **326**





Presentación



Por qué un volumen de *Antropología* dedicado a la noción de patrimonio? Además de la complejidad de definir lo que implica el patrimonio para cada sociedad, se trata de un concepto que desde hace varias décadas se encuentra en evolución y cuyos significados se ensanchan de manera constante. Conforme conocemos y reconocemos otras sociedades, o grupos dentro de esas sociedades, se han dado cambios en la percepción de aquello que es digno de reconocimiento, y por ende de conservación, con cada vez más elementos añadidos al elenco. Con frecuencia, el concepto de patrimonio ha ido acompañado de la necesidad de revisar la terminología y la legislación que le son inherentes, cuyas definiciones y campos de acción han resultado no obstante limitadas o demasiado estrechas.

Los seres humanos en cada rincón del planeta comparten la idea de que algunas cosas del pasado y del presente deberían preservarse para asegurar su uso por parte de las generaciones actuales, y para garantizar que se transmitan a las generaciones futuras. Existe una multitud de motivos (sociales, políticos, económicos, estéticos, espirituales, históricos, ambientales, tecnológicos) por los cuales se seleccionan aquellos objetos o lugares, y se convierten en lo que hoy conocemos como *patrimonio*. Al tratarse de un producto y un proceso, incluye el patrimonio inventado, creado o recreado, así como el patrimonio escenificado.

Las contribuciones que el lector tiene en sus manos en este volumen ofrecen una visión amplia y nos llevan a través de diferentes continentes. Incluyen temas universales y temas locales, en donde es común la sobreposición de capas de significados, en el tiempo y en el espacio. Ello es lo que genera no sólo la riqueza de este patrimonio, sino el constante interés por estudiarlo y comprenderlo. En este número, Jukka Jokilehto nos lleva por un extenso recorrido de la diversidad cultural en diferentes tradiciones, en el que analiza temas de memoria, tradición y modernidad, y especifica la creación de determinadas categorías de patrimonio.

De vuelta al tema de la terminología, resulta interesante ver también cómo esa riqueza de patrimonio deriva en una complejidad de términos, con el uso de palabras que reflejan la percepción en cada localidad, país o región. La diversidad de enfoques es tan amplia como la diversidad cultural. De hecho, la palabra patrimonio no existe en todos los idiomas, y se debe recurrir entonces a términos o conjuntos de términos que se allegan a la noción de patrimonio. En la legislación, y en las instituciones que se dedican a la protección y estudio del patrimonio, es común encontrar divisiones por categorías —bienes muebles o inmuebles, materiales o inmateriales, análogos o digitales, patrimonio cultural o natural—, lo cual ha llevado a una especialización en el trabajo de protección, pero a la vez, también ha generado barreras que impiden una comprensión y actuación más integradora y colaborativa. Además, tales divisiones no tienen sentido en muchas culturas, en donde los objetos, sitios y su entorno forman una unidad

o tienen nexos que no se pueden ni deben separar. Ello ha llevado a replantear los enfoques para la protección del patrimonio, con propuestas que buscan la integración de acciones y políticas, porque sólo visto como sistema, se puede comprender y proteger nuestro patrimonio, que abarca cultura, naturaleza y personas. Gamini Wijesuriya nos muestra justamente cómo se dio este cambio de perspectiva, partiendo de cuestionamientos a los enfoques tradicionales promovidos por la cultura occidental, y que llevaron a enfoques centrados en las personas a partir de la última década del siglo XX. Así, el patrimonio es lo que es reconocido y declarado, o expresado por un grupo social dado. No es monolítico ni inmutable.

Todos los autores de este número dan una visión amplia, en diferentes continentes, de las tradiciones y enfoques que han llevado al reconocimiento y conservación de nuestro patrimonio, y a la constante búsqueda de nuevas soluciones para enfrentar las fuertes transformaciones en el patrimonio y el paisaje de nuestros entornos urbanos y rurales. Boly Cottom se enfoca justamente en las implicaciones de los enfoques y contextos, en particular considerados desde las perspectivas antropológica, histórica y jurídica, con un interesante análisis del papel del Estado y de las instituciones en la protección y enseñanza del patrimonio cultural en México. El texto de Jesús Antonio Machuca hace eco a los artículos que lo antecedan, con un análisis histórico de la conservación del patrimonio, y con énfasis en lo que ha implicado el reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial, componente fundamental de la cultura, cuya preservación ha sido el objeto de nueva legislación, y de nuevas categorías de protección.

Los siguientes textos ofrecen análisis específicos, con revisiones de desarrollos históricos en diferentes regiones del mundo, que nos ayudan a comprender las iniciativas, en diferentes momentos, mediante las cuales distintos gobiernos han puesto en acción su compromiso por proteger el patrimonio. Nonofho Mathibidi Ndobochani nos introduce al contexto del continente africano, en donde los diferentes regímenes coloniales impusieron determinados modelos de protección (y concepción) del

patrimonio, que poco a poco se han ido cuestionando y reformulando, para permitir una narrativa que refleje la historia, visiones y significados locales, pero en donde aún existen numerosos retos, impuestos por modelos de protección y legislación heredados del pasado, así como por las visiones del patrimonio generadas por esos modelos de protección.

Haydeé López Hernández reflexiona a propósito de las implicaciones del patrimonio arqueológico monumental en México, durante las primeras décadas del siglo XX, y el rol que cumplieron tanto en la creación de conocimiento sobre las civilizaciones del México antiguo, como en la creación de símbolos identitarios.

Ancila Nhamo nos devuelve al continente africano, y analiza los grandes cambios en la percepción y gestión del patrimonio, partiendo de los sistemas impuestos durante el periodo colonial, que con frecuencia llevó a la ruptura de tradiciones locales, y con el posterior cuestionamiento que se ha generado para enmarcar el patrimonio en el desarrollo económico y social en el continente. Purity Kiura y David Mbutia nos adentran en el caso específico de Kenia, con un particular énfasis en la evolución de la legislación, y cómo en ésta han influido temas sociales, políticos y económicos.

Hatthaya Siriphatthanakun nos traslada al continente asiático y ofrece un interesante análisis sobre la evolución en la conservación del patrimonio cultural en Tailandia, y de cómo ha mantenido elementos propios en la concepción y protección de elementos de su pasado, a la vez que ha adoptado conceptos y enfoques promovidos por los organismos internacionales.

Niyati Jigyasu y Rohit Jigyasu, por su parte, muestran la importancia de los elementos inmateriales en las tradiciones y prácticas hinduistas en India, y de cómo ello lleva a acciones específicas en la conservación del patrimonio, concebido como elementos vivos, cuya continuidad se vincula con la propia vida de las personas.

Salvador Rueda Smithers cierra este grupo de textos con una reflexión sobre la utilidad de los museos en nuestras vidas, en tanto espacios de asombro, curiosidad y creatividad, tan necesarios para

ofrecernos ventanas a diferentes objetos creados por el hombre, y que permiten entrever sociedades a veces desaparecidas, pero cuyo eco permanece en nuestras vidas.

Por último, María Mata Caravaca abre una ventana al rico acervo del archivo histórico del Centro Internacional de Estudios de Conservación y Restauración de los Bienes Culturales (mejor conocido como ICCROM), organismo intergubernamental creado en 1956 que se ha enfocado en la promoción del patrimonio cultural del mundo. A partir de una serie de fotografías sobre las actividades del ICCROM durante las décadas de 1960 y 1970, narra historias de cómo fue evolucionando la conservación, y cómo las misiones emprendidas y los cursos planteados por la institución fueron madurando enfoques cada vez más plurales e integrales. Muchas de esas actividades llevaron al posterior establecimiento e impulso de centros de conservación, y en ocasiones de escuelas de restauración, con el impulso de ICCROM y de la UNESCO, como en el caso de México.

Este amplio recorrido nos muestra la relevancia de seguir hablando y discutiendo sobre el patrimonio, particularmente en un mundo cada vez más com-

plicado y difícil, caracterizado por un preocupante crecimiento del autoritarismo y de la promoción de antagonismos y nacionalismos que buscan negar la existencia del otro. En ese contexto, creemos que el patrimonio, visto de manera amplia, puede ser un vehículo de comprensión, diálogo y respeto, que permitan lugares de encuentro, de intercambio y de civilidad, y que lleven a sanar heridas y promover la democracia y la paz. El patrimonio tiene sin duda un rol que jugar para los múltiples desafíos de nuestra sociedad, incluidos los desafíos del cambio climático y de las migraciones, entre otros. También para buscar mejores políticas de gestión, que combinen nuestro patrimonio cultural y natural, en la perspectiva de lograr un mundo más sostenible, y una sociedad más sana y equitativa. Entre mayores son los cambios de nuestro mundo, resulta más necesario reflexionar acerca de lo que queremos para nuestro presente y futuro, y en ello, la cultura y nuestro entorno natural cumplen un papel esencial si pretendemos un sistema equilibrado.

Valerie Magar
Coordinadora del número

Jukka Jokilehto*

Abstract: The present article is an attempt to provide an overview on what characterises cultural and heritage diversity of humanity. The search for a meaning in the environment and in the creation of the universe is noted very early in the evolution of human beings, probably in the Palaeolithic period. It has found expression in mythology, in traditional processes as well as in the creative design of the habitat and art works, such as rock art, which show an incredible maturity already very early. While modernity has introduced new approaches in the interpretation of the environment, understanding the origins and evolution of human thought continue having their role in modern heritage policies. The notion of *human cultural expressions*, introduced by UNESCO in 2005, can refer to four different types of resources: *a)* living traditions and communication, *b)* monuments and memorials, *c)* exceptional creative achievements, and *d)* recognition of ancient remains as heritage. In this context, the notion of Landscape can be understood as a panorama or in reference to a painting. Cultural Landscape, instead, is fundamentally referred to the recognition of a territory for its historical and archaeological qualities, including designed and sacred landscapes. The notion of Historic Urban Landscape was introduced by UNESCO in 2011, to recognise the significance of the setting to a heritage resource, and the necessity to extend management to the broader territorial context within the more general integrated urban conservation approach always taking into account the specificity and significance of each place and territory.

Keywords: Truth and authenticity, mythology, tradition and modernity, intangible and tangible cultural heritage, cultural expression, living tradition, human creativity, landscape, cultural landscape, urbanised territory, cultural remains.

Postulado: 19.10.2021

Aceptado: 20.02.2023

Reflections on Cultural and Heritage Diversity

Preamble

Cultural diversity is by now recognised as an essential component of human cultural inheritance. This is the case even though the modern world is overwhelmed by commercial and industrial globalisation. Indeed, taking a look at present-day products, there seems to be more uniformity rather than diversity. The question of diversity, however, can be raised when examining the languages and interpretations that are based on cultural approaches that have their roots in the pre-modern world. Therefore, in order to understand the cultural and heritage diversities, it is useful and even necessary to search in the past. This paper starts from the notion of ‘meaning-seeking creatures’, suggested by Karen Armstrong, which is reflected in the verification of truthfulness of issues, the appreciation of traditions and the living cultural heritage in reference to monuments, works of art and remains of ancient cultural properties. Attention is given to the identification of the territory in its diverse representations.

It is understood that it is the human being itself who is always the initiator for human creativity expressed in the design and building of the habitat, in the development and functioning of the systems of communication, as well as in the production of commodities for the use of the society. Consequently, all the issues that have their function in human society can be considered part of our living heritage, whether old and traditional or modern and produced in more recent times. The paper includes examples of traditional cultural approaches, including the traditional Finnish relationship with nature, the recognition of heritage in Japan, the still living traditional approaches in Bhutan, the question of Bamiyan Buddha figures, and the approach of ancient Achaemenid rulers to truth and falsity.

The current international debates regarding the identification and safeguarding of the cultural and natural heritage first developed especially in the ‘Western context’. The 1964 *Venice Charter*, however, already stressed the diversity of heritage, recommending for each country to see how to apply the international recommendations within its own cultural

* Advisor to the Director-General of ICCROM. E-Mail: <jjokilehto@gmail.com>

context. In 1994, the Nara Conference on Authenticity highlighted three issues:

1. The diversity of cultures and heritage is an irreplaceable source of spiritual and intellectual richness for all humankind;
2. Cultural heritage diversity demands respect for other cultures and all aspects of their belief systems;
3. All cultures and societies are rooted in the particular forms and means of tangible and intangible expression which constitute their heritage, and these should be respected.

In October 2005, the General Conference of UNESCO adopted the *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*, which gave further importance to cultural and heritage diversity. It was stressed that the recognition of cultural diversity is the mainspring for sustainable development and indispensable for peace and security. Traditional knowledge is a source of intangible and material wealth. Recognising cultural diversity is important for the full realization of human rights and fundamental freedoms as proclaimed in the *Universal Declaration of Human Rights* (1948) and other universally recognized instruments.

Meaning-seeking creatures

Although the subject of this paper is about cultural and heritage diversity, it should be noted that the different cultures, even in their diversity, also have many commonalities. The commonalities have been even further strengthened with the technical and commercial globalisation, as well as thanks to the new systems of communication including not only the ever-easier long-distance travelling but also the development of WI-FI, digitalisation, and smartphones that work where other systems fail. So, where are the differences. It seems that while the humans basically undertake similar types of activities, it is the way they perform these that still bears a memory from the cultural roots of each nation and even each person. It is the meaning that you associate with your action

that is reflected in the language that continues to carry the meanings of words once established within a particular cultural context. At the same time, human beings have not developed their cultures in isolation but in communication. It is through communication that we receive new inspirations and new ideas that can be creatively pushed forward to meet the specific needs or requirements in each case. We modern humans have a common origin in our first native land in southern Africa. There is evidence that from here we travelled first to Northern Africa and the Western Asia, then continuing to Europe, Asia, and the Americas. There is archaeological confirmation in the United Arab Emirates of human presence 125,000 years ago. At this time, the humans already had some skills, including making fire and building boats. In fact, to reach Asia, it was necessary to cross waterways (Red Sea, and the Persian Gulf), though probably shallower at that time. Since then, humans have diversified their cultures and learnt different languages.

Meaning in mythology

In her book on *A Short History of Myth*, Karen Armstrong observes that “we are meaning seeking creatures” (Armstrong, 2006a: 2). She notes that we human beings, different from animals, feel the need to understand the underlying patterns that give life meaning and value. Considering that we have the faculty of imagination, this has enabled us to produce the religion as well as the mythology. Imagination and intuition are also faculties that have helped scientists to discover new knowledge and invent new technologies helping us to live more intensely. A myth is not a story told for its own sake. Rather, “mythology puts us in the correct spiritual or psychological posture for right action” (Armstrong, 2006a: 6). Mythology is about human experience. It is an art form that goes beyond history to a timeless human existence. It gives shape and form to a reality that people sense intuitively. Human beings observe the world where they live and also the universe, and they have created stories about the creators of the world, the ‘Supreme’. These developments gradually produced the founda-

tions for human cultures, also expressed in the variety of belief systems, such as Taoism, Shinto, Buddhism, Zoroastrianism, Hinduism, Judaism, Christianity, Islam. Most of these find their roots in the first millennium BC (Armstrong, 2006b; Chalus, 1963).

Mythology in Finland

It is interesting to look at the traditional belief systems in ancient Finland (Suomi). The Finnish language is part of the Uralic language group, spoken from northern Asia across the Ural Mountains to northern Europe. Apart from Finnish, also Hungarian, Lapponian, and the Samoyed belong to the same group. It is understood that the Finnish people were part of the native tribes arriving in north-eastern Europe after the Ice Age. They have always been closely associated with nature, and it is possible that their stories, which have found their forms over the past two millennia, would also have been based on stories known in parts of Asia. The Finnish myths have been gradually written down starting in the 18th century, inspired by the example of Scottish and German poets. A selection of the stories from rural areas especially in Eastern Finland was published in the 19th century by Elias Lönnrot (1802-1884) Finnish physician and philologist. The collection was called *Kalevala*, in reference to the mythical homeland of the Finns, and it has since been translated into many languages.

The introduction by John Martin Crawford to the English edition in 1898 gives an idea of the Finnish mythology:

In the earliest age of Suomi, it appears that the people worshiped the conspicuous objects in nature under their respective, sensible forms. All beings were persons. The Sun, Moon, Stars, the Earth, the Air, and the Sea, were to the ancient Finns, living, self-conscious beings. Gradually the existence of invisible agencies and energies was recognized, and these were attributed to superior persons who lived independent of these visible entities, but at the same time were connected with them. The basic idea in Finnish mythology seems to lie in this: that all objects in nature are governed

by invisible deities, termed haltiat, regents or genii. These haltiat, like members of the human family, have distinctive bodies and spirits; but the minor ones are somewhat immaterial and formless, and their existences are entirely independent of the objects in which they are particularly interested. They are all immortal, but they rank according to the relative importance of their respective charges. The lower grades of the Finnish gods are sometimes subservient to the deities of greater powers, especially to those who rule respectively the air, the water, the field, and the forest. Thus, Pihlajatar, the daughter of the aspen, although as divine as Tapio, the god of the woodlands, is necessarily his servant (Kalevala, 1898: x-xi).

The first rune of Kalevala starts with the following verses (English translation by the author):

<i>Mieleni minun tekevi,</i>	My mind is eager,
<i>aivoni ajattelevi</i>	my brain is pondering
<i>lähteäni laulamahan,</i>	that I should go singing,
<i>saa'ani sanelemahan,</i>	start conversing,
<i>sukuvirttä suoltamahan,</i>	extracting family song,
<i>lajivirttä laulamahan.</i>	singing laudable verse.
<i>Sanat suussani sulavat,</i>	Words in my mouth are melting,
<i>puhe'et putoelevat,</i>	speeches are dropping,
<i>kielelleni kerkiävät,</i>	hasting to my tongue,
<i>hampahilleni hajoovat.</i>	breaking up on my teeth.

Finland was colonised by Sweden from the 12th to the 18th century. It became a Grand Duchy of the Russian Empire in the 19th century. Already from the 18th century, there was a desire to study and recover the roots of 'Finnishness', associated with ancient mythologies that were still found in rural areas. Nature was seen as a national heritage, an intellectual resource and also as raw material for economic growth and science. At the beginning of the 20th century, nature conservation cherished strong cultural and patriotic values, finding expression in painting of familiar landscapes combining forests and lakes with traditional habitat often associated with personalities, artists, and writers. In the 19th century, such landscapes started being conceived as 'National Parks' (in line with



Finland Tomb. Image: Jukka Jokilehto.

Yellowstone), and were later protected as part of the national heritage. This found its expression in Finnish literature, Finnish music, and Finnish architecture. At the same time, there were movements to gain independence from the Russian Empire, which succeeded in 1917. The Second World War was another heavy burden, but it also strengthened the pride in Finnishness. In 1952, the Olympic Games were held in Helsinki, which marked a step towards modernisation. However, even with the increasing modernity, the Finns seem to have maintained their contact with their fundamental traditional values associated with nature. Indeed, it is an ambition of most Finns to have a cottage on a lake to spend there their free time and enjoy the traditional sauna bath. Even modern architects and urban planners are instructed to consider the natural context as a fundamental element in their design, and consequently becoming one of the elements that have made Finnish design renowned.

Questions of creation

Searching for the meaning of life in the universe has inspired us human beings to imagine different types of answers. It is significant that we try to see beyond what is seen in reality and imagine some divine power that

inspires and controls us. The Bible is the result of contributions over several millennia. The stories refer to various written sources, such as the Dead Sea Scrolls, as well as oral traditions and myths. Three basic concepts that characterise human existence would include the *Light* that symbolically represents learning about the meaning and significance of the world and human existence. Closely associated with meaning is the Language, the capacity of expression and creativity symbolised in the concept of *Word*. The Genesis of the Bible/Torah starts with reference to the creation of the world, when the first requirement was to have light. “And God said, ‘Let there be light,’ and there was light” (Genesis: 1).

In fact, the Torah, the Bible and also the Quran all represent the Word of God, the ultimate Truth. Another important concept is the “Path” that indicates the proper approach to true life. The ‘path’, often found in the Bible, is also the principal reference in Chinese Taoism, referring to the ‘way’, ‘doctrine’ or ‘principle’, initially based on ancestor and nature worship in traditional society. The Bible tells that, following the creation of the world and humanity, God observed that the humans were not behaving as expected. Therefore, God decided to punish them. This resulted in distancing the peoples and the development of a great variety of languages, making communication more problematic as well as establishing the basis for cultural diversification (Armstrong, 1999; Wang, 2004; Haicheng, n.d.).

The transmission of familial, religious, ethical, and national traditions to future generations is one of the most prominent ideas in the Old Testament. This can take place in the form of verbal transmission, inculcation by custom and commandment, writing a book, giving significant name to an individual or a place, erecting a monument, or keeping an object as a testimony (Etkes, 1997). We can take note that the word ‘tradition’ means ‘hand over’ or ‘deliver’ (Latin: *tradere*). When the question is about handing over a commandment often associated with a belief system,

this should be made with strict respect to the true original. Religious or sacred traditions can be reserved for a select group of people and handing over to outsiders would be considered a betrayal. Tradition will often take place through a learning process, for example by learning skills, preparing utilities, building habitat, etc. Such processes are also associated with the human creative capacity, implying that the lessons are adjusted to the needs of a new generation. Consequently, there is most often gradual change and diversification while maintaining its essence of the tradition.

The elements, i.e., Light and Knowledge, Word and Creativity, and the Path to True Life, can be seen as factors that have guided human creativity from ancient times. Being dispersed into the different regions of the world, the humans have created different cultural expressions to meet their requirements within the relevant social, cultural, and environmental context. The *Nara Document on Authenticity* (1994) has indeed emphasised the diversity of cultures and heritage in our world as “an irreplaceable source of spiritual and intellectual richness for all humankind”. Furthermore, it is stressed that “Cultural heritage diversity exists in time and space and demands respect for other cultures and all aspects of their belief systems”. While our modern world is continuously introducing new functions and new concepts of life, it is necessary also to appreciate and recognise the traditional heritage in its essential qualities, which are specific for each site resulting from human creativity consolidated in traditions over generations.

Search for Truth

It is not enough for human beings to try to understand the meaning of something. It is also important to be convinced about the truth in the meaning. Already, in Ancient Greece there was philosophical discussion about truth and the meaning of truth. The pre-Socratic philosopher Parmenides of Elea (6th-5th BC) was from Magna Graecia. His writings only remain in fragments that have been studied and analysed by several people. Martin Heidegger notes:

Because “Truth” applies to us – like “beauty”, “freedom”, “justice” – as something “general”, something that is subtracted from the particular and real, from the respective true, just and beautiful, and therefore “abstract”, to be presented in the mere Concept. To make “the Truth” a “Goddess” does mean, after all, to reinterpret a mere concept of something, i.e., the concept of the essence of truth, into a “personality” (Heidegger, 1992: 14).¹

Regarding the nature of the Truth, the Greeks speak of *Aletheia* (Ancient Greek: ἀλήθεια) which means truth or disclosure in philosophy, i.e., “the state of not being hidden”. Its opposite is *lethe*, which literally means “oblivion”, “forgetfulness”, or “concealment”. Parmenides implies that, for the divinities, Truth was not concealed but immediately accessible. For the humans, instead, Truth remained concealed unless one made a special effort to understand and recognise the true meaning of something. Truth was also discussed by the Muslim philosopher, Mullah Sadra (c.1571/2-c.1640), who was influenced by the ideas of Plato,² considering the question of truth at two levels, the essence of the universal existence and the changes in appearance.

Karl Popper, in his *The World of Parmenides*, notes that although Aristotle was a theist, he breaks with the tradition of distinguishing between divine knowledge and human guesswork. Popper writes: “He believes that he knows: that he himself has episteme, demonstrable scientific knowledge. This is the main reason why I do not like Aristotle: what to Plato is a scientific hypothesis becomes with Aristotle episteme, demonstrable knowledge. And for most epistemologists of the West, it has remained so ever since” (Popper, 2001: 2).

¹ Original quotation: “Denn „die Wahrheit“ gilt uns wie „die Schönheit“, „die Freiheit“, „die Gerechtigkeit“ als etwas „Allgemeines“, was vom Besonderen und Wirklichen, dem jeweiligen Wahren, Gerechten und Schönen abgezogen und daher „abstrakt“, im bloßen Begriff vorgestellt wird. „Die Wahrheit“ zu einer „Göttin“ machen, das heißt doch, einen bloßen Begriff von etwas, nämlich den Begriff vom Wesen des Wahren, zu einer „Persönlichkeit“ umdeuten.”

² Plato lived in 5th to 4th century BC. His discussions on truth are found in *The Republic*.

Michel Foucault (1996), instead, focuses on different aspects. He introduces the concept of *Parrhesia*, which is taken to mean: to speak candidly or to ask forgiveness for so speaking. In fact, the speaker is expected to speak “his full truth” in reference to what is at stake. And this should be done even in front of a dictator or when threatened by punishment. *Parrhesia* was considered a fundamental component of democracy in Classical Athens.

In the 1960s, Thomas Kuhn published his *The Structure of Scientific Revolutions* (1962/1970), which takes an historical look at the different stages when ‘science’ has produced paradigms. Such paradigms can be understood as temporary assumptions, based on available information. However, the paradigms may change when new information is available, even though they are also part of the process aiming to understand and interpret our world. Therefore, a scientist in accord with a humanist must undertake research that also requires intuition in order to find and verify reliable sources of information.

The verification of the truth in significance may differ depending on the approach and on the elements identified for confirmation, as would be in the following cases:

- Acknowledging one’s own cultural expression;
- Recognising the essence (‘work of art’) vs. superficial changes;
- Verification based on rational or philosophical analysis;
- Verification based on scientific research;
- Justification by political, judicial, or moral motives or values.

Regarding heritage resources, whether cultural or natural, the authenticity needs to be verified in reference to all the meaningful elements that together contribute to the significance of the resource in its functional, structural, and visual integrity. In each case, it is necessary to verify the relevant setting / context and its contribution to the definition of the significance.

Tradition and modernity

It is fundamentally with the Industrial Revolution, that our modernity is really emerged also leading to globalisation of modern techniques. The new systems of production make possible new types of products and materials that come to replace the traditional building methods. Consequently, there is a major impact on the construction and development of traditional settlements and territories. While a traditional settlement is often retained in its old form, the new suburbs expand into the surrounding territory. This question is not only about the change of production systems, but also of changes in the cultural and spiritual aspects of social life. In his *Désenchantement du monde* (1985), Marcel Gauchet proposes that the disenchantment in our modern world is reflected in all the different aspects of life and spirit. He emphasises that the tendency of people to distance themselves from religion, especially in Europe, has resulted in a tendency to lose understanding and appreciation of the traditional built environment. This disenchantment was already expressed by Nietzsche, who spoke about overcoming of the universal values, imposed by God, and the recognition of human creativity, associated with the ‘Will to Power’ (*der Wille zur Macht*) analysed by Martin Heidegger in his two-volume work on Nietzsche (1989).

From ancient times, human creativity has been inspired by natural forms. In fact, artistic creation was often referred to what was called ‘imitation’.³ Even John Ruskin still states that “forms are not beautiful because they are copied from Nature; only it is out of the power of man to conceive beauty without her aid” (Ruskin, 1849/1925: IV, iii). Generally speaking, we can however see that imitation was not only referred to nature, but also to traditionally acquired forms in buildings and objects. It is through such processes that the communities developed their traditional typologies of buildings and spaces in settlements, closely associated with the social and cultural integrity of the society within the environmental

³ Cfr. Quatremère de Quincy (1980) [1823]

context. It is in this context that we can appreciate the scope of the modern recognition of past achievements as heritage. In fact, in the *Venice Charter* the Preface starts by the statement: “Charged with a spiritual message from the past, the monumental works of peoples remain in present life the living testimony of their centuries-old traditions”.⁴

The modern approaches to safeguarding heritage have gradually evolved over several centuries ever since the Italian Renaissance. The present forms and frameworks of applications have resulted from international collaboration in the 20th century. While taking note of the contribution of several thinkers, from Kant and Nietzsche to Bergson and Heidegger, an international debate about heritage really only started after the Second World War. It involved particularly UNESCO, and with it ICCROM⁵ and ICOMOS⁶ for cultural heritage, and IUCN⁷ for natural heritage. In the European context, it was the Council of Europe that took the principal initiatives. Over time, there has been an increasing debate about the meaning of heritage in the different contexts, its components, and its conditions of integrity and authenticity. Attention is given to an increasing diversity of heritage, extending from ancient monuments to cultural territories, the living traditions, and what could be called ephemeral aspects of heritage, respecting the creative diversity of each place, and meeting the challenges in the rapidly globalising world.

Nara Document on Authenticity

Japan accepted to join the World Heritage Convention on 30 June 1992. The new State Party was immediately elected to the World Heritage Committee. The Japanese acceptance coincided with the fortieth

⁴ Preface of the *Venice Charter*, English translation by Jokilehto: «Chargées d’un message spirituel du passé, les œuvres monumentales des peuples demeurent dans la vie présente le témoignage vivant de leurs traditions séculaires» (Jokilehto, 2021).

⁵ International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property (ICCROM).

⁶ International Council for Monuments and Sites (ICOMOS).

⁷ International Union for Conservation of Nature and Natural Resources (IUCN).

anniversary of the World Heritage Convention. At this time, there was also a small publication prepared by Prof. Léon Pressouyre, who had previously been responsible on behalf of ICOMOS for the evaluation of new nominations to the World Heritage List. In the report he referred to Japan, writing: “The constraints of the criterion of authenticity, sensitive in the European realm, are even more unwieldy in other regions of the world. In Japan, the oldest temples are periodically identically restored, authenticity being essentially attached to function, subsidiarily to form, but by no means to material. This ceases to be academic with Japan having ratified the convention on 30 June 1992” (Pressouyre, 1993). The report was first distributed to the Members of the World Heritage Committee, and then published the year after, i. e., 1993.

At this time, a member of the Japanese delegation, Prof. Nobuo Ito, also a member of ICCROM Council, approached ICCROM to propose a mission to discuss the question of authenticity particularly in the case of the Ise Shrine. Instead of undertaking such a mission, a small group of people met during the ICOMOS General Assembly in Colombo (Sri Lanka, 1993), to discuss the possibility of organising an international conference on the question of authenticity.⁸ It was agreed to organise a preparatory meeting in Bergen (Norway) in early 1994, and the main conference on authenticity in Nara (Japan) at the end of the year 1994. At the conference, there were two main lines of thought. One was related to the recognition of major architectural monuments as implied in the World Heritage context: “monuments: architectural works, [...], which are of Outstanding Universal Value from the point of view of history, art or science”. This approach was sustained particularly by Raymond Lemaire, who had been rapporteur to the *Venice Charter* in 1964. The vernacular approach was defended by Herb Stovel, at the time General Secretary of ICOMOS. When preparing the recommendations,

⁸ The group consisted of Nobuo Ito (Japan), Christina Cameron (Canada), Nils Marstein and Knut-Einar Larsen (Norway), Herb Stovel (ICOMOS), Jukka Jokilehto (ICCROM), and Bernd von Droste (World Heritage Centre, UNESCO).

it was decided to appoint Lemaire and Stovel together as rapporteurs to see that both approaches would be properly represented in the final document.

The resulting *Nara Document on Authenticity* emphasises that all cultures and societies are rooted in particular forms and means of tangible and intangible expression. Regarding the question of truth and authenticity, it is declared that:

Conservation of cultural heritage in all its forms and historical periods is rooted in the values attributed to the heritage. Our ability to understand these values depends, in part, on the degree to which information sources about these values may be understood as credible or truthful. Knowledge and understanding of these sources of information, in relation to original and subsequent characteristics of the cultural heritage, and their meaning, is a requisite basis for assessing all aspects of authenticity.

While the authenticity of important works of art and ancient monuments had already been discussed abundantly, the approach related to the vernacular heritage was more problematic. In 1989, UNESCO had already adopted the *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*. In the same year, the Council of Europe adopted the *Recommendation on the protection and enhancement of the rural architectural heritage*. It also prepared a recommendation on the *Integrated conservation of cultural landscape areas as part of landscape policies*, adopted in 1995.

Traditions in Japan

The principal belief systems in Japan include Buddhism and Shinto. However, there are also minority religions. In the late-16th century, Jesuit missionaries arrived in the area of Nagasaki with commercial companies and were later joined by Franciscans. In the early 17th century, however, Christianity was banned, and the followers were tortured and killed. From that time until the 19th century, Christians needed to hide their faith, and were therefore called Hidden Chris-

tians (*Kakure Kirishitan*).⁹ Traditionally, in the feudal period, most important buildings used to belong to the Buddhist temples and Shinto shrines or were property of aristocratic and samurai families. This time came to an end in 1867/1868 when the Tokugawa shogunate was replaced by a new system of government, the so-called Meiji Restoration. In these years, many temples, shrines and castles were destroyed or confiscated by the Government. From now on, there was a strong tendency towards westernisation of Japanese society (Jinnai, 2017: 44-53). This also meant that Christianity was again tolerated in Japan.

From the 1870s to the 1970s there were several laws for protection of different types of heritage. In 1871, the Department of State issued a decree for the protection of antiquities. However, due to increasing westernization this initiative had little impact, though in the 1880s, old buildings started being conserved and restored. At this time, the periodic reconstruction of Shinto shrines was also interrupted. Several laws followed, starting with the 1897 Law on Ancient Temples and Shrines, 1919 on Historical Sites, Places of Scenic Beauty, and Natural Monuments. The present Law was passed in 1950 and subsequently amended. The 1954 amendment rearranged heritage into four categories: a) Tangible Cultural Properties, b) Intangible Cultural Properties, c) Folk Materials, and d) Monuments. The last category now covered the historic sites, scenic beauty, and natural monuments. In 1966 were also added the preservation of ancient capitals, and in 1975, the conservation of groups of historic buildings and techniques for the conservation of cultural properties (Inaba, 2009: 153-162).

Observing the Japanese approaches to heritage, it seems that there are two parallel trends. One is the continuation of age-old traditions. Buddhism is a major religion in addition to the native Japanese religions, Shinto and the Utaki worship. Shinto is closely related to nature and natural processes. In harmony with natural rhythms, periodic renovation and recreation became a rule. The Utaki sites are protected sa-

⁹ The significant sites of this period have been inscribed in the World Heritage List in 2018.

cred spaces in nature, such as small forests or woods, reserved for ancestor worship.¹⁰ Buddhism instead implies safeguarding and preserving historic sites, including temples and tombs. While not being strictly linked with one faith, the Japanese tend to refer to different rituals depending on personal desires in different phases of life. At the present, the periodic recreation of Shinto Shrines has been generally discontinued except in the case of the Ise Shrine, associated with the Imperial family. In other Shinto sites, the main focus is on regular maintenance, repainting, or restoration when required.

Skilled craftspersons are popularly recognised as ‘Living National Treasures’, i. e., certified as Preservers of Important Intangible Cultural Properties, who maintain traditional knowledge through working and teaching. In the past renovation of important shrines could allow for some creativity in expression while using traditional technology. Today, particularly due to the tendency of westernisation, there is tendency to maintain strict respect for the previous form. In principle, this could be seen as an interruption of traditional continuity. At the same time, Japan is introducing modern international design and technology in objects as well as in architecture. Within this context, the Japanese spirit, however, still continues giving a very personal touch even to new creations.

Tangible and intangible heritage

We can recall that Japan, as well as Korea, both already had adopted legislation to recognise the intangible cultural heritage for protection. This also meant recognising persons or groups of people who were skilled in traditional crafts and who could transfer this knowledge to younger generations. UNESCO took note of the results of the 1994 Nara Conference, which was discussed above, and of the Japanese experience regarding legal protection of the living cultural heritage. In 1998, UNESCO already established the list of intangible cultural properties. The identi-

cation of such masterpieces implies that they are considered to have outstanding value, have their roots in cultural traditions, affirm the cultural identity of the peoples and communities concerned, as well as being important as a source of inspiration and intercultural exchange. They could also have excellence in the application of the skills and technical qualities displayed.¹¹ There are particularly two international conventions adopted by UNESCO, which have provided platforms for the debate on the meaning of heritage and, consequently, the policies for conservation. One is the 1972 World Heritage Convention, and the other the 2003 Convention on the Intangible Cultural Heritage. However, the two conventions are administered separately possibly with too little contact.

These questions were of particular interest to Koïchiro Matsuura who was elected Director General of UNESCO for the period from 1999 to 2009. In order to clarify some of the inconsistencies in the two conventions, another conference was organised in Nara to discuss and the possibility to harmonise between the approaches of the 1972 World Heritage Convention and 2003 Intangible Heritage Convention. In his opening speech to the 2004 conference Matsuura said:

Since 1994, debates on cultural heritage have advanced greatly, especially in regard to a recognition of the distinctive character of intangible heritage. In the past intangible heritage had tended to be interpreted almost exclusively as a function of tangible heritage and not a particular type of heritage existing in its own right. However, the preservation of the world’s cultural heritage must mean contributing to the protection of cultural diversity in all its forms (Matsuura, 2006: 24).

There are some important differences comparing these two conventions. One concerns the question of heritage value. The 1972 Convention introduces the notion of Outstanding Universal Value, OUV (art 11):

¹¹ Regulations relating to The Proclamation by UNESCO of Masterpieces of The Oral and Intangible Heritage of Humanity (UNESCO, 1998b).

¹⁰ Okinawa International Forum, *UTAKI in Okinawa and Sacred Spaces in Asia* (2004).



Shrine in Nagasaki. Image: Jukka Jokilehto.

On the basis of the inventories submitted by States [...] the Committee shall establish, keep up to date and publish, under the title of “World Heritage List,” a list of properties forming part of the cultural heritage and natural heritage, [...] which it considers as having outstanding universal value in terms of such criteria as it shall have established.

Consequently, for the purposes of the Convention, cultural heritage could be: ‘monuments’ or ‘groups of buildings’, which are of outstanding universal value from the point of view of “history, art or science”, or ‘sites’ from “the historical, aesthetic, ethnological or anthropological point of view” (art. 1). The World Heritage Operational Guidelines also require that nominated properties meet the requirements of authenticity.

The Intangible Cultural Heritage, instead, is defined as “the practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage”. In the 2003 Convention there is no reference to the judgement of heritage value. Nor does it mention the verification of authenticity. It is, instead, noted that the intangible cultural heritage, “transmitted from generation to generation, is constantly recre-

ated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity”. This difference is reflected in the resulting *Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage*, which states: “considering that intangible cultural heritage is constantly recreated, the term ‘authenticity’ as applied to tangible cultural heritage is not relevant when identifying and safeguarding intangible cultural heritage”. Consequently, the approaches between the 1972 and 2003 conventions were not changed. However, in 2005, UNESCO adopted the Convention concerning cultural expressions, which brought all types of heritage under the same label.

Cultural expressions

The 2005, UNESCO *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions* does not only recognise existing cultural and heritage diversities. It also encourages creative diversity for the present and future. The interest in this convention is that it refers to all types of cultural expressions, material as well as immaterial. It recognises “the importance of traditional knowledge as a source of intangible and material wealth, and in particular the knowledge systems of indigenous peoples, and its positive contribution to sustainable development, as well as the need for its adequate protection and promotion”. It is further stated that: “‘Cultural diversity’ is made manifest not only through the varied ways in which the cultural heritage of humanity is expressed, augmented and transmitted through the variety of cultural expressions, but also through diverse modes of artistic creation, production, dissemination, distribution and enjoyment, whatever the means and technologies used”.

When dealing with safeguarding of the intangible cultural heritage, this is based on the continuity that

may involve continuous recreation or transmittance from one generation to another. It means transferring knowledge, skills, and meanings.

While the concrete manifestations can include musical instruments and crafts, the main idea is on transfer. Through such processes, some issues may not be any more relevant or have lost their meaning. "Therefore, to a large extent, any safeguarding measure refers to strengthening and reinforcing the diverse and varied circumstances, tangible and intangible, that are necessary for the continuous evolution and interpretation of intangible cultural heritage, as well as for its transmission to future generations" (UNESCO, s.f., 1).

Safeguarding the knowledge, skills and meanings is fundamentally associated with the need of education and capacity building. One of the key issues when dealing with safeguarding the human environment is to clarify the meaning of heritage to us? The United Nations Conference on the Human Environment, meeting at Stockholm in June 1972, adopted the Declaration, which starts by proclaiming about the importance to and the responsibility of humanity regarding the protection and improvement of the human environment (ONU, 1972: arts. 1-2):

(1.) Man is both creature and moulder of his environment, which gives him physical sustenance and affords him the opportunity for intellectual, moral, social and spiritual growth. In the long and tortuous evolution of the human race on this planet a stage has been reached when, through the rapid acceleration of science and technology, man has acquired the power to transform his environment in countless ways and on an unprecedented scale. Both aspects of man's environment, the natural and the man-made, are essential to his well-being and to the enjoyment of basic human rights the right to life itself.

(2.) The protection and improvement of the human environment is a major issue which affects the well-being of peoples and economic development throughout the world; it is the urgent desire of the peoples of the whole world and the duty of all Governments.

Regarding more specifically cultural heritage, UNESCO has adopted several principles or guidelines proposing to encourage attention to such resources, often ignored in the present-day globalising world. *The Universal Declaration on Cultural Diversity* was adopted by UNESCO in 2001. It is based on the fundamental concept that Cultural diversity is the common heritage of humanity. Article 1 of the Declaration states:

Culture takes diverse forms across time and space. This diversity is embodied in the uniqueness and plurality of the identities of the groups and societies making up humankind. As a source of exchange, innovation and creativity, cultural diversity is as necessary for humankind as biodiversity is for nature. In this sense, it is the common heritage of humanity and should be recognized and affirmed for the benefit of present and future generations (UNESCO, 2001b).

UNESCO has also adopted international instruments that identify the characteristics of a variety of different types of heritage that represent the creative diversity of humankind. Analysing the criteria proposed for the nomination of properties to UNESCO Lists, it can be seen that they are fundamentally based on the recognition of a variety of human cultural expressions, which could be articulated in four main types.

1. Living Traditions and Communication:
 - a) Language, mythology, poetry,
 - b) Written heritage, literature,
 - c) Music and singing,
 - d) Know-how or skills,
 - e) Associating identity; recognising as historical.
2. Monuments to commemorate or remind:
 - a) Belief system, divinity,
 - b) Authority, Government,
 - c) An event,
 - d) A personality,
3. Exceptional creative achievement:
 - a) Objects,
 - b) Buildings,
 - c) Settlements,

4. Recognition of Cultural Remains:

- a) Historic buildings,
- b) Ancient cities,
- c) Historic territories.

Considering that the essence in cultural heritage is in its significance, and that the significance of any cultural expression is recognised in human consciousness, it can be appreciated that such heritage remains alive as long as its significance continues being recognised. Consequently, whether concerning tangible or intangible, movable or non-movable, all heritage could be understood as “living”. As such, people can identify it as a “reflection and expression of their constantly evolving values, beliefs, knowledge, and traditions” (Council of Europe, 2005: art. 2).

Living traditions and communication

The systems of communication are mainly based on language, which itself is an inheritance that is transmitted in social processes from one generation to another or from one group of people to another. Communication can be expressed in spoken words; it can relate to storytelling and mythology; it can be written down forming literature; it can be expressed in performances, such as traditional rituals or theatre. While the traditional processes and transfer of knowledge provide the fundamental support to such traditions, these are indeed often associated with physical means. Even speaking and singing requires that one uses the muscles of the human body in a correct way. This will be partly innate, but it additionally necessitates practice and learning. Communication also finds expression in music, which can use various means or instruments from basic to more sophisticated such as drums, flutes, or string instruments. Musical instruments require not only skills for understanding how to design and build them, but also skills for playing.

The human habitat has started from finding shelter in nature, such as caves. Learning more skills, humans started constructing the shelters as proposed by

ancient writers, such as Vitruvius. The construction of the habitat became itself a tradition, which meant developing skills to build and use tools required for a variety of building typologies. The Neolithic archaeological site of Çatalhöyük (from 7,400 to 5,200 BC), in Southern Anatolian Plateau, Turkey, is an early example of the evolution of social organization and cultural practices associated with the adaptation to sedentary life, showing evidence of the transition from settled villages to urban agglomeration. The site includes wall paintings, reliefs, sculptures, and other symbolic and artistic features (UNESCO, s.f. a). In order to understand the significance of such a site in all its different aspects, it is necessary to recognise that the material remains cannot be separated from the processes of traditional and cultural development. The functions and rituals, the crafts and various symbolic and artistic features, as well as the concepts for the design and building of the habitat should be understood as components of the overall integrity and authenticity of a living traditional site.

It has been sometimes claimed that recognition of the historicity of cultural heritage would be a modern concept, related to the adoption of legal instruments for protection. In reality, however, even the study and documentation of historical sites go back at least to the Antiquity of the Ancient Greek, Roman and Chinese initiatives, as well as Ancient Assyrian and Persian empires. Alain Schnapp observes that the Sumerians and the Assyrian-Babylonians, to designate the future, used the term *warkâtu*, which actually referred to what lies behind their back. The term that refers to the past, *panânu*, instead, derived from a root which means in front. For them, therefore, the past was in front and could be known, while the future was unknown and thus behind their back (Schnapp, 1993: 31).

As already noted above, the *Yamato Declaration* of 2004 considers that, as the intangible cultural heritage is constantly recreated, authenticity, i. e., truthfulness is not relevant. The UNESCO explanation stresses (UNESCO, s.f. b) that to be kept alive, intangible cultural heritage must remain relevant to its community. This also implies being continuously

recreated and transmitted from one generation to another. In this process, there is a risk that some elements would disappear without help. Safeguarding, however, does not mean “fixing or freezing intangible cultural heritage in some pure or primordial form”. We can certainly agree with this explanation. In fact, it is not the intention to propose that the so-called intangible heritage should be frozen. This does not mean, however, that the truthfulness of such cultural heritage should not or could not be verified.

If we listen to a piece of music or if we eat a pizza, these can be considered ephemeral, i. e., they only last a relatively short time. There are also various types of traditional events and festivities that take place at a certain time in a certain place. You do not freeze them, but they would be repeated at intervals being based on traditions that have gradually evolved over the generations. The 2003 UNESCO Convention indeed notes that:

This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity.

So, the question is about a process that provides the community with “a sense of identity and continuity”. Consequently, authenticity should not be searched in a single event but rather in the traditional process, of which such events are testimony.

The same can be said about music. Music is the art of arranging sounds in time to produce a composition through the elements of melody, harmony, rhythm, and timbre.¹² Music is also understood as one of the universal cultural aspects of all human societies and it is characterised by great diversity. Similar type of music can be performed with different types of instruments. To play the music by Mozart or Haydn in the 18th century, it was often necessary to

¹² *The American Heritage Dictionary* entry: “Music.”

arrange the performance so as to be able to use the instruments and skills that were available. To judge the truthfulness of a piece of music, it should be verified in the context of that particular musical tradition. While musical tradition gives some indication on how to play particular pieces, there may be different interpretations. In fact, it is part of the fascination of music to be able to offer different interpretations. Some of these may be closer to what the audience is expecting; others more innovative – but not necessarily to be discarded.

Traditional urban fabric is normally referred to the different typologies of buildings and spaces responding to the social, cultural, and economic needs and requirements of the community. These result from gradual evolution, forming the basis for local building traditions. At different times, interventions may have resulted from social and economic developments or changing needs in society. Buildings may have been demolished and replaced with new, but still following the local building tradition. Indeed, traditional urban fabric can be understood as a living cultural expression undergoing a traditional process, based on the social and economic needs and the creative capacity of the community. Consequently, a settlement should not only be seen as a group of buildings but also as part of living tradition, similar to what is described as the “intangible cultural heritage”. Rather than speaking of intangible, it would be preferable to speak of living heritage that also consists of traditionally functioning settlements. In our modern time, an assessment whether or not such urban settlements still retain their traditional character requires an in-depth survey not only of the individual buildings and spaces but also of the functions and ways of life of the community.

Monuments and memorials

When cultural expressions involve material objects or properties, the question of safeguarding will not only deal with the transfer of knowledge and skills; it also means maintenance and care. The ICOMOS Training Guidelines of 1993 define conservation:

The object of conservation is to prolong the life of cultural heritage and, if possible, to clarify the artistic and historical messages therein without the loss of authenticity and meaning. Conservation is a cultural, artistic, technical and craft activity based on humanistic and scientific studies and systematic research. Conservation must respect the cultural context (ICOMOS, 1993).

As we have already mentioned earlier, human beings are meaning-seeking creatures. This suggests that we tend to search and associate meaning to traditions, places, and objects, as well as to the different aspects of the living environment. This does not always involve the preservation of individual objects, but more about functional continuity. Indeed, it is in such processes of traditional continuity that the intangible and material aspects of cultural expressions find a common ground. A community living in a traditional village carries with it memories and lessons from past generations. These can be associated with traditional ways of living, events, or festivities, as well as with significant places, objects or monuments that carry particular memories. The village itself may consist of habitat based on building types and spaces responding to the specific needs of the community. In traditional life, such artefacts are normally in a process of gradual transformation. While the typologies will have found confirmation over generations of building practice, the buildings themselves can date from different times in the history of the place. The essence has been the transfer of skills and knowledge as we have seen in the case of intangible cultural heritage. We can now ask: What are the monumental works associated with a spiritual message? The word ‘monument’ comes from the Latin original ‘*monere*’ – to remind, admonish, warn. The spiritual message, instead, can refer to the motivation and ingenious idea of creating the monument, i. e., giving a structure a specific meaning. Erwin Panofsky maintains that man’s signs and structures are records because, or rather in so far as, “they express ideas separate from, yet realized by, the processes of signalling and building. These re-

ords have therefore the quality in this respect that they are studied by the humanist. He is, fundamentally, an historian” (Panowsky, 1970: 28).

In the traditional world, as is discussed by Walter Benjamin, important in a ‘monument’ was the ‘cult value’ that is different from our present-day art value (Benjamin, 1979). For example, a temple could be constructed for the purpose of venerating a deity. Consequently, the idea that also decided the artistic or architectural form depended on the purpose, i. e., to build a temple to serve a particular group of people or community in a particular context. In case the temple was damaged or destroyed it could be rebuilt following the same purpose and idea. It could then also maintain its original significance, except that the form could be recreated to express the interpretation of the new builders. With the detachment from the traditional world, we are obliged to look at the traditional places at a time distance. We can rarely claim to be part of the same tradition, even though there can be exceptions. Consequently, we are no more able to reproduce traditional artefacts with the same meaning as these would have had in their traditional social-cultural context. We now look at them as ‘works of art’, and we approach them following the principles of modern restoration.

Exceptional creative achievements

The modern theory of restoration distinguishes between two aspects of a human creative expression, i. e., the ‘form’ and the ‘matter’, which together make one whole. In his *Theory of Restoration*, Cesare Brandi notes: “The fact that the image relies on physical means to manifest itself, and that they are a means and not an end, does not excuse us from having to investigate how the material and the image are related” (Brandi, 1963: 37).¹³ The material is the con-

¹³ Original quotation: “Il fatto che i mezzi fisici di cui abbisogna l’immagine per manifestarsi, rappresentino un mezzo e non un fine, non deve esimere dall’indagine di che cosa costituisca la materia rispetto all’immagine, indagine che l’Estetica idealistica ha creduto in genere di trascurare ma che l’analisi dell’opera d’arte invincibilmente ripresenta...”

veyor of the manifested image. Together these provide the key to what can be considered the ‘two-fold unity’ of the work, i. e., the structure (matter) and the image (form). When dealing with material works of art, the original creative idea of the form is intangible, but it is physically manifested in the material, i. e., the structure that provides it the necessary support. Consequently, and above all in relation to the restoration, it is necessary to define what the ‘matter’ is because it represents at the same time the time and place of the restoration. The material that has been used to create a work of art or a monument is subject to aging. The idea of the form, instead, being intangible does not age but needs to be re-appropriated every time when it is examined. Therefore, Brandi asserts that we can only use a phenomenological point of view, because the matter is exposed as “what is needed for the epiphany of the image” (Brandi, 1963: 37).¹⁴

The fundamental approach exemplified by Cesare Brandi in his *Theory of Restoration*¹⁵ of works of art, can however be also applicable in the case of historic buildings and even historic areas or territories. It is obvious that in each case, it is necessary to recognise what characterises the place or object. Paul Philippot, discussing the significance of the restoration of works of art, has specified the difference between a repair or renovation, compared to restoration of a work recognised as heritage.¹⁶

¹⁴ Original quotation: “Ma preliminarmente, e soprattutto in relazione al restauro, va definito che cosa sia la materia in quanto rappresenta contemporaneamente il tempo e · luogo dell’intervento di restauro. Per ciò noi non possiamo servirci che di un punto di vista fenomenologico, e, sotto quest’ aspetto, la materia si ostende, come ‘quanta serve all’epifania dell’immagine’.”

¹⁵ English translation: *Theory of Restoration* (Brandi, 2005).

¹⁶ Original quotation : « Ce qui distingue la restauration de toute réparation ou remise en état, c’est qu’elle s’adresse à une œuvre d’art. Or cette reconnaissance de l’œuvre d’art, qui fonde la restauration, est de toute évidence un moment actuel, appartient au présent historique du spectateur-recevant. L’œuvre d’art n’en est pas moins reconnue comme produit d’une activité humaine en un certain temps et en un certain lieu, et donc comme un document historique, comme un moment du passé. Présente dans l’expérience actuelle qui la reconnaît, l’œuvre ne peut donc être uniquement l’objet d’un savoir scientifique historique : elle est partie intégrante de notre présent vécu, au sein d’une tradition artistique qui nous relie à elle, et permet de la ressentir comme une interpellation venue du passé dans notre présent : une voix actuelle dans laquelle résonne ce passé ».

What distinguishes restoration from any repair or renovation is that it is addressed to a work of art. However, this recognition of the work of art, which is the basis of the restoration, is obviously a current moment, and belongs to the historical present of the spectator-recipient. The work of art is nonetheless recognized as the product of human activity at a certain time and in a certain place, and therefore as a historical document, as a moment from the past. Present in the current experience which recognizes it, the work cannot therefore be solely the object of historical scientific knowledge: it is an integral part of our present lived experience, within an artistic tradition that links us to it, and allows us to feel it as an interpellation coming from the past in our present: a current voice in which this past resonates (Philippot, 1995: 9).

The process of conservation/restoration should thus be based on the recognition of the significance of the work in reference to its form, which is based on the idea and motivation for its creation, as well as on how this is expressed in the historicised matter, i. e., material used by the artist or the builders. While a work of art, such as a painting or a sculpture, is often created by one artist at one time, historic buildings or areas can be subject to relatively long construction periods. For example, ancient Christian churches or cathedrals can have taken even centuries to complete. The construction has often employed multidisciplinary teams in different generations who may have introduced different expressions into their work.

Giuseppe Cristinelli refers to restoration, noting that it is the permanence of what is recognised for its aesthetic and historic values that is a necessary condition of conservation:

In other words, we want our own conservative care not to involve variations in them such as to compromise them in their authenticity and integrity, in their material and formal consistency, in what their authentic meaning consists of and that in this way they continue to be a secure and constant testimony. over time for

reasons that unite us to them and for which we conserve them (Cristinelli, 2019: 53).¹⁷

The construction of traditional habitat, on the other hand, was a continuous process, based on typologies of buildings and spaces that responded to the needs and requirements of the community. While there is obviously a difference between the restoration of a work of art, and the conservation of an historic building or an historic area, there are also similarities in the methodological approach to the identification of the elements that together form the integrity of the traditional artefact or area. Within this context, it is necessary to identify the impact of traditional renewal compared to the introduction of modern products, materials, and planning schemes, and how to find a harmonious relationship. Part of the process of conservation planning and management is naturally also the compatible utilisation of traditional built areas, including the necessary infrastructures and equipment required by current users.

*The case of Bhutan*¹⁸

Bhutan continues to have strong traditional continuity, expressed in all the different aspects of life and living, the way people dress, and the way they build. In Bhutan, buildings have often been subject to destruction by the forces of nature and by man. The Dzongs, i. e., fortified monastic and administrative centres, have suffered from earthquakes, floods, and fires. Consequently, they have been rebuilt, often maintaining the traditionally acquired form and using traditional

technology. Sometimes recent rebuilding has also been due to practical needs requiring enlargement to accommodate new needs, such as the case of Tashicho Dzong in Thimphu, which was selected as the Government Seat. In such cases, it can be observed that maintaining the material historicity of architecture has been a low priority in renovation and repair programmes. In Bhutan, in fact, traditional craftsmanship seems to be often based on knowledge of proportions and patterns. The international doctrine regards material authenticity as one of the principal qualities of an historic building recognized as heritage. John Ruskin (1819-1900), in his “Lamp of Memory”, recalls the importance of memory and history in an ancient building. It is the material and historical stratigraphy of architecture, in addition to form, that carry the memory of the building, and make it historical. When such records are replaced, the building gets new authenticity given by a new age. A building, such as Wangdue Phodrang Dzong, is part of a living tradition in Bhutan. It was destroyed by fire and the intention is to rebuild it.¹⁹ In such a case, it is important to retain remaining historical witness of the previous, which here would include the stone walls.

A different case is the small monastery of Chhungey Goemba. Here, the choice of the local builders is to ‘improve’ the interpretation of sacred texts in architectural details. The problem thus is a choice between conservation and renewal. It is true that life goes on and living traditions themselves continuously re-interpret themselves against new needs and new requirements. At the same time, if we systematically replace what has been done – in good faith – in the past, we lack respect to our ancestors, and we risk giving a poor lesson, indeed a misinterpretation of pride, to our children. The first criterion for the justification of the World Heritage Outstanding Universal Value is referred to “a masterpiece of human creative genius”.

¹⁷ Original quotation: “La permanenza del monumento in sé stesso come condizione necessaria della cura conservativa. [...] Vogliamo cioè che la nostra stessa cura conservativa non comporti anche variazioni in esse tali da comprometterle nella loro autenticità e integrità, nella loro consistenza materica e formale, in ciò in cui consiste il loro significato autentico e che in tal modo esse continuino ad essere testimonianza certa e costante nel tempo dei motivi che a esse ci uniscono e per i quali le conserviamo”.

¹⁸ The Bhutan case is based on a research paper by Jokilehto: *Impact of Intangible Aspects over Tangible Heritage and Possibility of its Legalization – taking Buildings in Bhutan as examples* (2013). The paper was a result of an ICOMOS mission to Bhutan from 29 January to 2 February 2013.

¹⁹ The Wangdue Phodrang Dzong was founded by the Zhabdrung in 1638 atop a high ridge between the Punak Tsang Chhu and the Dang Chhu. It was the site of the country’s second capital. It caught fire on 24 June 2012 and was virtually destroyed save for the lower walls. The rebuilding is expected to continue until 2021.

Indeed, this may even have been one of the initial motivations for the World Heritage Convention. The aim of the List has been to identify great achievements that merit special international attention for their safeguarding. It may be true that such masterpieces can be created even now, as is shown by the Sydney Opera House. However, normally the question is about recognizing specific qualities over generations of reflection. As we have noted above, to be kept alive, traditions normally also change. The question is about what continuity can be traced through such changes.



Punakha Dzong, Buthan. Image: Jukka Jokilehto.

Another question concerns continuity in traditional technology. Even though renewed, a structure built with the traditional skills will retain a message of inherited skills and knowhow when these

are applied to the same type of traditional materials. Structures built in modern materials, such as steel and concrete, even if given the same image as in traditional buildings, do not reflect the same authenticity. They are new interpretations, which must be judged against the new cultural context. In the case of Tashichho Dzong, even though apparently built with traditional materials, the issue is largely about a new building in traditional style. In the case of Punakha Dzong, instead, the question is of renovation of an existing historic structure after fire and flood damage. Yet, the ambition here too was not only to rebuild what had been damaged but also to extend the renovation to meet emerging new needs.

Indeed, the question in Bhutan is not simply of 'reconstruction', as this word is often understood, but of a fairly ambitious re-interpretation and redesign of a prestigious learning centres. Consequently, authenticity should be verified in reference to the process. Indeed, it is a monument to our day, and its authenticity must be judged against the continuity of traditional skills. Semtokha Dzong was built in 1629 by the same Zhabdrung Ngawang Namgyal, who unified Bhutan. It was the first of its kind in Bhutan and therefore became a prototype and reference for the others to follow. Consequently, it carries an important historical record in its material stratigraphy and layout, including changes from a fort to fortified monastery and to the present-day school function. In recent restoration, it was well surveyed and documented. There was some re-design in roof forms and particularly in the east façade, which was re-opened based on surveys. As a whole, however, the works seem to have been pragmatic, and have helped to retain its overall historical authenticity.

As noted above, until now, the Bhutanese people have been able to retain their traditional continuity better than most in our rapidly globalising world. Traditional crafts still exist, and the Buddhist script is still taken as the guidance for renovation of the existing historic buildings, and even for new construction.



Chhungney Goemba, Buthan. Image: Jukka Jokilehto.

This continuity is however at risk, because even Bhutan is part of modernity. An increasing number of Indian workers are accepted to work in Bhutan, reducing the local work force. Instead of using traditional materials, the tendency especially in urban settlements is to opt for modern methods. Much of academic training is taken abroad, and the link with the local community remains fragile. There are rules to reflect tradition in costumes as well as in the built environment. Even the Paro airport is built in traditional style. There is a quality in true and authentic tradition represented by genuine vernacular heritage, still common in the rural areas and visible even in the urban centre of Thimphu. Re-interpreting traditional forms in steel and concrete is however not the same. What are now the limits of change? Is re-interpretation in modern building stock not contributing to some sort of contamination of the genuine traditions? Maybe the guidelines could be revisited paying attention to the overall integrity of the urban fabric.

Recognising cultural remains

The British archaeologist Colin Renfrew has examined the evolution of the human mind, and he notes that one can see a significant change from the Middle Palaeoli-

thic to the Upper Palaeolithic period, which can be identified in different stages, such as mimetic stage, mythic stage, the material symbolic stage, and finally the theoretic stage, characterised by institutionalised paradigmatic thought (Renfrew, 2008: 112-ff.). Peking Man Site at Zhoukoudian is a Pleistocene hominid site on the North China Plain near the Yanshan Mountains. Ancient human fossils, cultural remains, and animal fossils date from 5 million to 10,000 years ago. These include the remains of Homo Erectus Pekinensis, who lived in the Middle Pleistocene (700,000 to 200,000 years ago), archaic Homo sapiens of about 200,000-100,000 years ago and Homo Sapiens Sapiens dating back to 30,000 years ago. There are fossils of

hundreds of animal species, stone tools and evidence of Peking Man using fire.



Road sanctuary, Bhutan. Image: Jukka Jokilehto.

The examples of the capacity to represent naturalistic art, such as the small carved figures in bone or the rock art. The fantastic mural paintings of Chauvet and Lascaux, some of the oldest discovered, go back to some 40,000-30,000 BC. The question of the meanings associated with rock art is in discussion. There are several hypotheses, such as marking the boundaries of a territory, a testimony to a belief system of myths and initiation ceremonies. Certainly, the location, whether a cave or a rock, must have

been identified as significant. What is amazing, in many cases, is the very early creative capacity expressed. Like in the case of the painted caves, humans have very early started associating meaning or significance to natural features, such as mountains and water ways, megaliths, or forests, which were considered 'sacred', i. e., reserved for specific cult or allowed for a select group of people.

The erection of large megaliths to indicate specific meanings goes back thousands of years. In the Neolithic period, there are examples in all regions of the world. These may indicate tombs but other functions as well. The Stonehenge, Avebury, and Associated Sites, in the UK, consist of circles and avenues of menhirs in a territory of nearly 5000 ha. These are arranged in patterns whose astronomical significance is still being explored. Pyramids are found in all continents, including the Ziggurats built for example by Sumerians, Babylonians, and Elamites. In China, there are mound tombs such as the tomb by the First Emperor Qin Shi Huang (c. 221 BC). In Mesoamerica, there are pyramid-shaped structures usually stepped and with a temple on the top, often used for human sacrifices. In India and Sri Lanka, there are pyramid shaped structures or mounts (*dagaba*) normally part of the temple sites. The ancient Egyptian capital city of 'Memphis and its Necropolis – the Pyramid Fields from Giza to Dahshur' is believed to have been founded ca. 3000 BC as the capital of a politically united Egypt.²⁰ While in the past, the group of pyramids of Giza was standing in an open desert, the expansion of modern Cairo has today reached it. This means that the pyramid plateau is now surrounded by planned and unplanned constructions, including large hotels, that have completely modified its setting. In the 1990s, there was even a road proposal that would have cut into the pyramid field, but this was modified as a result of negotiations with UNESCO.

In the early prehistoric period, as noted by Colin Renfrew, the meaning of places of cult was principally

²⁰ The property was inscribed in the World Heritage List in 1979 (UNESCO, s.f. e).

related to social and community functions. The association of such places with religious practices took place much later. Particular significance was given to sacred mountains. In fact, by now, several major examples of sacred mountains are inscribed in the World Heritage List. In the early phase of the nominations, the cultural and natural criteria were kept strictly separate. However, in the 1990s, it was considered necessary to introduce the Cultural Landscape as a new heritage category (UNESCO, 1998a; IUCN, 2010). The first example of a site introduced with both natural and cultural criteria is the Tongariro National Park, New Zealand, in 1993. In the justification it is noted that the "mountains at the heart of the park have cultural and religious significance for the Maori people and symbolize the spiritual links between this community and its environment".²¹

Achaemenids and Mazdaism

The Ancient Achaemenid inscriptions show that the Persian Kings attributed the creation of the world's excellence, beauty, and happiness of mankind to Ahuramazda, the creator of the world and highest deity of Zoroastrianism (Lecoq, 1997). Darius the Great (c. 550-486 BC) stressed the Truth (*arta*), as an indication of loyalty to the King. Dishonesty meant lack of loyalty to the King. In an inscription in Persepolis, Darius states: "Saith Darius the King: By the favour of Ahuramazda I am of such a sort that I am a friend to right, I am not a friend to wrong" (Soheil, 2019: 150). The King also warns against damage to what he has built while encouraging its protection: "Thou who shall hereafter behold this inscription which I have inscribed, or these sculptures, do thou not destroy them, (but) thence onward protect them, as long as thou shalt be in good strength!" (Soheil, 2019: 156).

The Royal ensemble of Persepolis was intentionally built as a monument with a strong meaning re-

²¹ (UNESCO, s.f. d) The property had been inscribed in 1990 under natural criteria (vii) for natural beauty and (viii) representing major stages in the earth's history. In 1993, it was included under cultural criterion (vi) for association with events or living traditions, ideas, or beliefs of outstanding universal significance.

ferred to loyalty to the Empire and to the Kingship. At the same time, considering the commitment by the successive kings of the dynasty, it was already an historic monument to be protected (Soheil, 2019: 177). The design of the Royal Terrace of Persepolis is based on the use of the sacred form of square as a fundamental reference both in the plans and elevations of all buildings and tombs. At the same time, the sizes and typologies of the buildings are based on strict proportions, which are reflected even in minor details. Today, the Terrace is a centrepiece in a vast cultural landscape that is under protection by the Iranian State authorities. In fact, the challenge in the case of Persepolis is to identify the whole extent of the historicised territory, including its immediate setting with the sacred Mehr Mountain and especially reflecting the Achaemenid and Sassanian periods. The Royal tombs of the Achaemenid kings are ca. 6 km west, and the remains of the ancient city of Pasargadae, ca. 40 km north. The territory between these sites has plenty of historic remains from the different periods forming an important cultural landscape, so far only partly revealed in archaeological surveys.

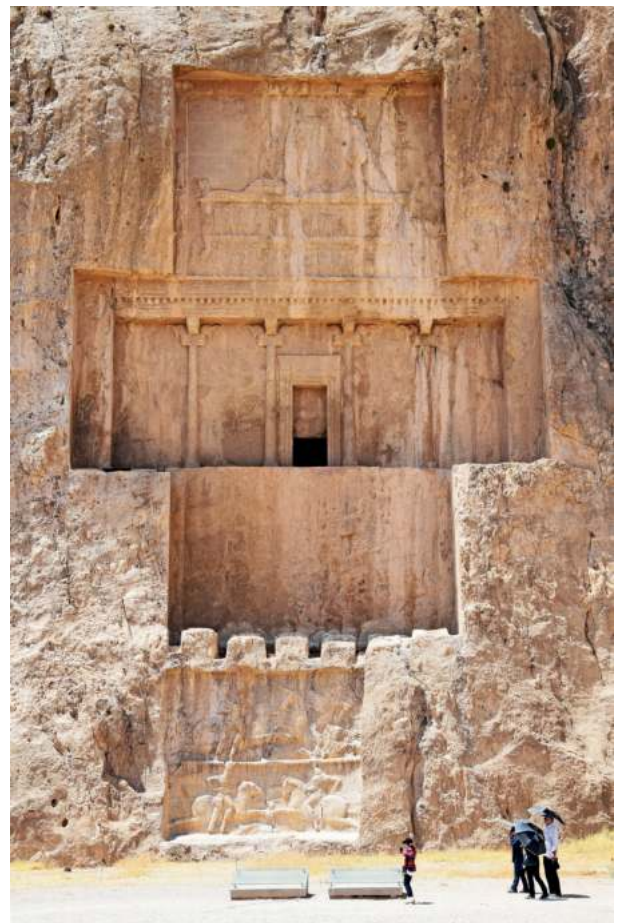


Persepolis, Iran. Image: Jukka Jokilehto.

The Iranian Ministry of Roads and Urban Development has proposed a *Charter for the Regeneration of Historic-Cultural Areas* (c. 2015), which defines its objective:

The process of revitalization of historic-cultural areas is a multidimensional and ultra-sectorial subject. There-

fore, it requires the participation and the presence of all the responsible instances and stakeholders. It is necessary to create a space for common decision-making and decision-taking through the formation of groups of expertise with the presence of representatives of the Cultural Heritage, Handicraft and Tourism Organization, Ministry of Roads and Urban Development, Ministry of Interior, The Supreme Council of the provinces, the professional committees of the Islamic Parliament, and the representatives of non-governmental organizations.



Naqsh-e Rostam, Iran. Image: Jukka Jokilehto.

Regarding the territory

Traditionally, human beings have always been part of the natural environment where they live. This was very clear to the native Americans as can be understood from a speech by the Indian Chief Seattle,

who responded to the US government's proposal to buy their land. He responded that they could not sell because he and his ancestors were all part of that land. It continued being meaningful to them because it carried their memory, but it would not have the same meaning to the white people: "Every part of this land is sacred to us. Every glittering needle of the pine, every beach, every mist in the dark forests, every opening between the trees, every buzzing insect is sacred in the minds of my people and in their experiences. The resin that rises in the veins of the trees, carries in it the past of the red man".²²

Having been forced out of their original land, the native Americans tended to lose their contact with their origin. Similarly in Australia, the aboriginals were obliged to leave their native land and move to urban areas. They however maintained their Songlines, still used at least symbolically to identify and teach the younger generation the meaning of landmarks. Singing such songs can help aboriginal Australians to navigate even through the deserts of Australia's interior.

In the past, there was no separation between nature and culture. Nature did not consist of objects, but everything was subject. Referring to traditional Celtic perception, "earth is not a dead body, but is infused by a spirit that is its life and soul. It is a world where the material is a reflection of the spirit, and where the spirit reveals itself in the material" (Pennick, 1996: 13). The Celts were an Indo-European ethnolinguistic group, who lived in a large part of western and southern Europe, including northern Italy. Their belief systems have left visible traces and traditions particularly in Ireland, where the sacred landscapes or holy mountains are still venerated. It is also noted that sacred mountains and sacred forests are still recalled in many places even though not necessarily venerated (Pennick, 1996; Gauchet, 1985). The Latin word: *sacer*, indicates a place that is reserved for authorised access. The term is often used for places consecrated to a deity or spirit of nature,

²² Translation from Finnish, 'Intiaanipäällikön synkkä, oi-kea ennustus vuonna 1855, in Uusi Suomi, 04/09/1977 ('Gloomy, correct forecast by the Native American Chief in 1855')

e.g., sacred mountain (*sacer mons*), or sacred forest. The diminutive *sacellum* indicates a small shrine or chapel, the word *sacrarium*: a place where sacred objects are kept in the sanctuary. Instead *sacrilegium* (sacrilege) means the theft of sacred objects from a temple. In the same sense, profaning means removing the sacred character of a thing or a place.

Climbing on a high mountain was not usual in the Middle Ages, perhaps partly due to associated dangers but certainly also due to respect of divinities. The ascent of Francesco Petrarca on Mount Ventoux was exceptional and also a symbolic event. According to his account, Petrarca went up "just for the desire to visit a place famous for its height" (Familiarum Rerum, IV: 1). However, ascension also resulted in the discovery of the landscape from above and in a personal internal exploration, a crucial phase in his spiritual growth. The name of *Ventoux* has been translated as 'Windy Peak', but its Provençal form "*Ventour*" seems to show that it was actually associated with a deity worshipped by a pre-Roman population (Petrarch, 1948). In Italy, sacred mountains include Monte Subasio, which is part of the Assisi cultural landscape area inscribed on the World Heritage List. The justification of Assisi was initially only focused on the urban ensemble, but as a result of revision, this was substantially revised resulting in the inclusion of the entire protected natural area that surrounds the historic city. This includes the sacred mountain, the nearby valley and other sacred sites recognised by the Franciscans. The beliefs of Saint Francis were closely associated with the recognition of nature as God's creation. He preached about nature and also to the creatures of nature.

Mount Taishan is perhaps the best-known sacred mountain of China, settled and worshipped by humans for millennia. The mountain rises up to 1,545 m above the surrounding plateau, and it is considered one of the most beautiful scenic spots in China. In the third century CE, the Qin Emperor, Huang Di paid tribute to the mountain in the Fengshan sacrifices to inform the gods of his success in unifying all of China. The mountain has been used for imperial ceremonies in homage to Heaven and Earth, and it has 22 temples.

It is presently one of the most visited heritage sites in China and has been inscribed on the World Heritage List in 1987. In private discussion with Guo Zhan, archaeologist who represented the Chinese government in the World Heritage Committee and was also active in ICOMOS, he indicated some of the differences between the various types of sacred mountains in his experience. To start with, he noted that *the sacred mountains of Tibetan Buddhism are mainly snow-capped mountains, which are cold and mysterious. There are no living conditions or temple buildings, but only unknowable and awe-inspiring mountains and fairy tales.* He further continued discussing the differences between the Buddhist and Taoist mountains in China.

The Buddhist and Taoist occupation of some mountains is the result of historical, social, and religious groups' own efforts. Taoism combines a lot of Chinese folk customs, myths, legends, and beliefs, with more worship of natural phenomena and natural existence. Especially to the so-called Dongtian can communicate the people and God, earth and heaven immortal cave identification. After Buddhism entered China, although it also incorporated some Chinese morals and customs, it basically maintained its own complete system. After occupying the famous mountain, the architectural form and internal offerings of the temple have become a system, standard, large scale, and a large number of gatherings.

The names of Buddhist and Taoist temples have different expressions in the Chinese language, and for the Chinese it is easy to tell which is a Taoist temple and which is a Buddhist one. The integrity of Buddhism's system is also reflected in the four famous mountains corresponding to the different holies in Buddhism: Mount Wutai is the Ashram of Manjusri Bodhisattva, the master of wisdom; Mount Emei is the dogma of Puxian Bodhisattva, which advocates practice; Putuo Mountain is the monastery of Guanyin Bodhisattva, which advocates compassion and good fate. Mount Jiuhua is the dojo (place of meditation) of the Bodhisattva of the King of the Earth, which is responsible for the relationship between the earth - the world for living and the underworld - the world of the people's

goal. Believers will go to the corresponding famous mountain according to their needs and wishes. Most of the believers, however, could not tell the difference between them, and went back to worship as long as they thought it was a temple. Only Mount Wudang in Taoism can be compared with a Buddhist Mountain of national status. That is because in the early Ming Dynasty, Emperor Chengzu seized the throne of his nephew from the north. To prove that he was ordered by heaven, Emperor Chengzu built a large scale on Mount Wudang with the power of the state, and enshrined Xuanwu God the Great, a symbol of the northern deities of Taoism and Chinese people. However, due to its geographical location and other reasons, Mount Wudang is not as influential as the four famous Buddhist mountains later on (Guo, pers. comm.).

Landscapes and landscape painting

Even though referring to the same issue, the different languages tend to interpret it differently. We can take the example of the English and Italian definitions of the concept of landscape. The English word 'landscape' and the Italian word '*paesaggio*' have different origins and their meanings also differ. The Italian '*paesaggio*' derives from '*paese*', a village. It is based on the Latin word: '*pagus*' (village, or group of villages), originally referring to a boundary mark. The Latin word '*paganus*' means 'belonging to a village'. The word '*paesaggio*' thus refers to the land or territory that is under the jurisdiction of a *paese*. The English word 'landscape' or *landscaef* or *landscaef* (in German *Landschaft*) came to England after the fifth century with the arrival of the Anglo-Saxons. The term landscape referred to the shape or the spaces of the land. From the 16th century, the notion of landscape was referred specially to painted landscape, often inspired by Italian classical *paesaggi* (like the paintings of Nicholas Poussin and Claude Loraine), which were also associated with mythological meanings.²³ From the late 17th and 18th

²³ Ref. 'Landscape' in Wikipedia, as well as in *Oxford English Dictionary* and in *Zingarelli Vocabolario della lingua italiana*.

centuries, the term was used for gardens designed in imitation of paintings (Hartmann, 1981). One concept that is often associated with landscape is the English word ‘picturesque’, in Italian: ‘*pittoresco*’. It has been noted by Sir Uvedale Price, in his *Essay on the Picturesque* (1794), that there is an etymological difference in the two words. While the English word ‘picturesque’ refers to ‘picture’, i. e., a painting representing a landscape, the Italian word ‘*pittoresco*’ would refer to the ‘*pittore*, i. e., the painter who is interpreting the landscape. One is dealing with the object that is being interpreted, the other with the subject who is interpreting.

China is a good example of the relationship of landscape and painting. The earliest paintings in China were ornamental as also seen in the early pottery. It was basically during the Eastern Zhou (770-256 BC) that artists started representing the environment. Painting and calligraphy were particularly appreciated from the beginning of Chinese Empire more or less in the 3rd century CE. The landscape of the West Lake has been inscribed in the World Heritage List. The lake is surrounded by ‘cloud-capped hills’ and by the city of Hangzhou. Its beauty has been celebrated by writers and artists since the Tang Dynasty (AD 618-907). Over the centuries, its islands, causeways, and the lower slopes of its hills have been ‘improved’ adding temples, pavilions, gardens, and ornamental trees. Within this context, poetically named scenic places have been identified as idealised, classic landscape areas representing the perfect fusion between man and nature.

Although sacrality can be defined in its association with divinities, it does not necessarily have to be associated with a “religion” in the modern sense. The values of a traditional society included the sacral aspect as an attribute integrated into the various aspects of life and associated with many different places and objects. It is worth noting that, in the modern times, sacred places have normally been recognised for their cultural values. It is the introduction of the concept of cultural landscape in the World Heritage context, in the 1990s, that the natural heritage has also been recognised for its spirituality. This can be seen as a

respect of past traditions, considering that nature had always been taken as sacred in traditional belief systems. Until that time, there tended to be some reticence by nature protectors to accept traditional human presence in protected natural areas as something positive and constructive. In 2010, IUCN, however, has finally come with a significant publication on *Sacred Natural Sites* and their conservation (IUCN, 2010). There is also an increasing interest to continue seeing nature and culture together in the recognition as well as the management of heritage. In fact, there are now an increasing number of documents recalling that healthy ecosystems are an essential factor in guaranteeing healthy functioning of human environment. This has been mentioned even by Pope Francis in his *Encyclical Letter: Laudato Sí*, in May 2015. It is here necessary to distinguish between the sacred mountain, in Italian ‘*montagna sacra*’ and the places called ‘*Sacri Monti*’, understood as Calvary, i. e., a sanctuary that symbolises the sacred places of Jerusalem. These *Sacri Monti* represent the implementation of architecture and sacred art into a natural landscape for didactic and spiritual purposes, introduced in Italy in late 15th and 16th centuries. A series of nine *Sacri Monti* in Piedmont and Lombardy have been inscribed in the World Heritage List, considered as the first to be created, becoming influential references for the construction of others in different countries.

Cultural landscapes

It is worth recalling that in international terminology the word ‘landscape’ is associated with different meanings depending on the context. One of the early international recommendations adopted by UNESCO concerned the *Safeguarding of the Beauty and Character of Landscapes and Sites* (1962). This recommendation encouraged “the restoration of the aspect of natural, rural and urban landscapes and sites, whether natural or man-made, which have a cultural or aesthetic interest or form typical natural surroundings” (art. 1). The 1972 World Heritage Convention mentions the notion of beauty only in reference to natural properties. In the *Operational Guidelines for*

the Implementation of the World Heritage Convention, the criterion (vii) for the Outstanding Universal Value refers to natural sites that: “*contain superlative natural phenomena or areas of exceptional natural beauty and aesthetic importance*” (art. 77). When the question is about cultural properties, these are normally referred to the aesthetic quality. In 1995, the Operational Guidelines introduced the notion of ‘cultural landscape’, which is described:

Cultural landscapes are cultural properties and represent the “combined works of nature and of man” designated in Article 1 of the Convention. They are illustrative of the evolution of human society and settlement over time, under the influence of the physical constraints and/or opportunities presented by their natural environment and of successive social, economic and cultural forces, both external and internal (UNESCO, 2015: art. 47).

From the management point of view, there is a fundamental distinction between the landscape as a panorama or view, associated with mainly aesthetic values, and cultural landscape, which is specifically referred to the historical or archaeological character of a specified territory. When a natural property is nominated for the UNESCO List, it is principally defined as a natural property, which means justification based on scientific criteria. However, when its quality is referred to as ‘natural beauty’, the question is about its aesthetic characteristics, which necessarily means referring to cultural parameters, such as those recognized by painters and poets. A cultural landscape is eligible for World Heritage inscription as a cultural property, which implies a precise boundary to be defined. Its historic and archaeological attributes need to be defined in reference to historical parameters, involving historians and archaeologists. Italy’s landscapes have for centuries been recognised for their aesthetic qualities. At the same time, however, we could see the entire Italy as a historical and cultural landscape, based on history that reaches back to Classical Antiquity and beyond. In many cases, this

landscape has been enriched in the Middle Ages, such as the vineyard landscapes of Val d’Orcia in Tuscany, or the Piedmont vineyards, already inscribed in the UNESCO List.

The Bamiyan Valley

The cultural landscape and archaeological remains of the Bamiyan Valley represent the artistic and religious developments which from the 1st to the 13th centuries characterized ancient Bakhtria, integrating various cultural influences into the Gandhara school of Buddhist art. The area contains numerous Buddhist monastic ensembles and sanctuaries, as well as fortified edifices from the Islamic period. The site is also testimony to the tragic destruction by the Taliban of the two standing Buddha statues, which shook the world in March 2001. In 2003, the principal archaeological areas were inscribed on the World Heritage List under criteria: (i)(ii)(iii)(iv)(vi): Cultural Landscape and Archaeological Remains of the Bamiyan Valley. The Ninth Expert Working Group Meeting (Paris, 3-4 March 2011) recommended that a total reconstruction of either of the Buddha sculptures could not be considered at the present time. Instead, it was recommended that “the larger western niche be consolidated and left empty as a testimony to the tragic act of destruction and that a feasibility study be undertaken to determine whether or not a partial reassembling of fragments of the Eastern Buddha could be as future option in the coming years”. The 2017 Tokyo meeting was a platform for the evaluation of the feasibility of alternative solutions. There were indeed several different ideas that were presented, extending from leaving both niches empty to suggesting different types of new creations to be built in the Eastern Buddha Niche (UNESCO, 2020).

At a minimum level, in 2011, Andrea Bruno had already proposed a long-term conservation and interpretation policy for the Western Buddha Niche. This would include an underground interpretation and observation space in front of the Buddha Niche. From here, one could see the Niche, and have scale models illustrating the lost Buddha Figure. In a certain way,

the UNESCO competition for a cultural centre, currently in construction in the centre of the Valley, could be seen as a comparable solution. In the 2017 Tokyo meeting, the Japanese team proposed not to build anything in the Niche, but to develop a museum complex on the opposite side of the Valley, which could also include a replica of the Eastern Buddha, but in a small scale. In principle, this option can be respected. It is noteworthy that the Japanese team, who are Buddhist, decided not to fill the Niche with a new figure.

There were basically three alternatives proposed for the Eastern Niche, involving new construction. One proposal consisted of using the original fragments of the destroyed Buddha Figure, and identifying their original position on the basis of geological data. The fragments could then be placed on a steel structure imbedded in the back of the Niche. The second option was the construction of a new statue in mud brick, using local workforce. This statue would then have internal structure that would also fix it to the rock. The third option consisted of creating a full-scale 3D replica using Italian or Afghan marble. The replica would be mechanically carved as a thin layer (ca. 10 cm) on the basis of original photographs. It would be built in small elements and fixed in a steel structure anchored to the rock. The statue could be unbuilt if required. It is necessary to recall that Afghanistan is seismic hazard region. Consequently, any tall and heavy construction would be vulnerable. Considering that the Niche is ca. 38m tall (corresponding to a building of 12 stories), a heavy mud-brick statue would become much too heavy. The same could be said about the idea of placing original fragile rock fragments into the niche. In this regard the marble replica would probably be easier, considering that it would be less heavy and probably less vulnerable as was indicated in technical calculations during the Tokyo conference.

Restoration concerns the recognition of the heritage value of artistic and/or historic objects (monuments) that exist. The 1964 *Venice Charter* states that: “The process of restoration is a highly specialised operation. Its aim is to preserve and reveal the aesthetic and historic value of the monument and is based on respect for original material and authentic

documents. It must stop at the point where conjecture begins, [...]” (article 9). Strictly speaking, the construction of a new statue would not be ‘restoration’. It could be a recreation or simply a new construction. Of course, the original Buddha figure was not constructed, but carved from the fragile rock. Therefore, can we really speak of ‘reconstruction’ even if some remaining fragments are placed back to the niche?

Article 15 of the *Venice Charter* also mentions the possibility of anastylosis, which is defined as: “the re-assembling of existing but dismembered parts”. It is noted that the surface of the original Buddha Figures was in clay, and, in the 2001 explosion, all the surface was lost. The fragments that now have been collected are basically fragments of rock without form. Consequently, any attempt to restore the appearance of the Buddha is not possible only using those fragments. Even though these fragments actually have been part of the Buddha figure, they have not given the image. In fact, in his *Teoria del restauro*, Cesare Brandi distinguishes between image and structure, which are the two aspects of a work of art. The structure, which can consist of any type of material, is the bearer of the manifested image, but it is the image that is the result of human creativity. When the image is lost, we only have the structure without image. In the case of the destroyed Buddha Figures, the rock fragments have never been touched by human hand (if not after destruction). Putting these formless fragments back to the Niche cannot be called anastylosis; they are just material without form.

In early times, human habitat included natural or rock-cut caves, or dwellings built or constructed in a variety of materials, such as clay, stone, or timber. In the World Heritage List, there are several sites with Buddhist caves, including for example the Mogao Caves in Western China. Here, as in many other places, the large Buddha Caves were not necessarily open. Often, even large caves were closed with a wall. Consequently, one would enter a sacred place and appreciate the revelation of divine image. Traditionally sacredness means that a place is reserved. In the main Ise Shrine, only the priests can enter the sanctuary. In the case of Bamiyan Cliff, it is known

that about two meters of the rock surface has been lost over the centuries. Consequently, we cannot verify whether originally the caves were open or closed. There is not enough evidence.

Today, recreating an image would mean introducing a new element in a site that has already been recognised for its OUV in reference to the archaeological remains of the Buddhist period and the cultural landscape. Parts of the remains consist of the numerous caves with Buddhist paintings and fragments of sculptures. In fact, the National Research Institute for Cultural Properties (NRICP) in Tokyo has undertaken and ensured some successful mural paintings conservation. The two gigantic Niches that now remain open are very much part of this heritage. In fact, even though the original Buddha Figures have been destroyed, there are still fragmentary remains of the original form in the rock. Thus, the remaining rock surface carries authentic testimony to the sacred image that once was there. The Niche itself is an original cultural expression that needs to be respected and consolidated, as recognised in the World Heritage justification. These qualities could risk being partly hidden or undermined if some new element is placed there. In any case, even if a new statue, such as the proposed marble replica, were to be introduced into the Niche, it would necessarily need to be evaluated and assessed by the World Heritage Committee. It would be a new construction in an archaeological site, to be again justified under the World Heritage criteria, and its impact reassessed within the cultural landscape context of the Bamiyan Valley.

Urbanised territories

The World Heritage Convention notes that sites recognised as heritage are increasingly threatened with destruction “not only by the traditional causes of decay, but also by changing social and economic conditions which aggravate the situation with even more formidable phenomena of damage or destruction”. The Convention concentrates on what is recognised as outstanding in this context. However, at the same time, it is also known that the significance

of special features also depends on the context, even though modest in appearance. It is in this regard, interesting to take note of the Charter for *The Conservation of Unprotected Architectural Heritage and Sites in India*, adopted in 2004 by the Indian National Trust for Art and Cultural Heritage (INTACH). It is here noted that the majority of India’s architectural heritage is not protected. Many unprotected sites are still in traditional use, thus forming a ‘living heritage’, which has no legal recognition. The objective of the INTACH Charter is to maintain the significance of such heritage that includes historic buildings and their settings, as well as the traditional building skills and knowledge, rites and rituals, social life, and lifestyles.

Conservation of architectural heritage and sites must retain meaning for the society in which it exists. This meaning may change over time, but taking it into consideration ensures that conservation will, at all times, have a contemporary logic underpinning its practice. This necessitates viewing conservation as a multi-disciplinary activity (Article 2.3: What to conserve?).

It sounds contradictory, but it seems that one of the weaknesses of the World Heritage Convention is its focus on what is considered of Outstanding Universal Value in a particular place. As a result, there is easily less attention to the issues that are not mentioned in the justification. This can be the case within the protected area and also particularly in its context if its development is not monitored and controlled. Another issue, already discussed above, is the mutual relationship of the different types of heritage within the same context, especially the so-called ‘intangible cultural heritage’, and the ‘material cultural heritage’. In fact, instead of speaking of intangible and material heritage, it would be preferable to introduce the notion of ‘living cultural heritage’, which would be relevant to all types of cultural expressions, including even ephemeral or ruins.

An example of such mixed sites could be taken in Sri Lanka. Here the central territory of the island has several World Heritage properties, including Ancient City of Polonnaruwa, Ancient City of Sigiriya, Sacred

City of Anuradhapura, the Old Town of Galle and its Fortifications, as well as the Sacred City of Kandy. In the 1970s, on the initiative of Roland Silva, who later was also elected President of ICOMOS, the centre of the island was recognised as Sri Lanka's Cultural Triangle. As a whole, the area actually forms an important cultural-historical territory, inhabited for millennia. Some of these sacred cities were abandoned in recent centuries and were only again discovered in the 19th century. Since then, their traditional religious significance has been revived, integrated with the recognition of the same sites as archaeological cultural heritage. In fact, while Buddhist sites are venerated even when in ruins, there is also a tendency to aim at reconstruction. As a consequence, there have also emerged problems in deciding about appropriate policies of safeguarding such living heritage, while respecting its spirituality as well as its archaeological importance.

The Japanese *Machinami* concept clearly expresses this relationship referring to the historic settlement in its tangible and intangible, physical and spiritual aspects, that are created by a 'bond of spirits'. "These do not only compose the nearby and distant landscape, but were as a whole, the stage for the daily life and activities of the residents. The harmony created between man-made structures including houses, and the natural landscape extending around them, is the source of attraction held by historic towns".²⁴

The case of Shaki

The historic centre of Shaki (Azerbaijan) represents a vernacular settlement, rebuilt in the 18th and 19th centuries, but based on much older cultural-social and economic traditions. The ruler's palaces represent the period of the Persian rule, when Shaki became capital of the first and most important khanate in the Caucasus region, which is part of previous history. These

²⁴ *Charter for the Conservation of Historic Towns and Settlements of Japan, the 'Machinami Charter'*, adopted by the Japanese Association for *Machinami* Conservation and Regeneration, in October 2000. Assented to by ICOMOS Japan National Committee, in December 2000.

buildings have been restored as museums. The principal heritage qualities of Shaki, however, depend on the living vernacular settlement forming a historic urban landscape (HUL) with its traditional residential buildings and their relationship with the overall integrity: the urban fabric and roofscape, the traditional social space of the community, as well as the natural mountain valley that forms a setting. Here the question is to establish an appropriate management system and economic basis to guarantee for traditional technology and materials to continue as relevant and significant for the community. At the same time, it is necessary to counteract the contaminating industrial solutions and other negative impacts from global trends or from the fast-developing Baku, the capital of the country - distant nearly 300 km.

There is often a tendency even by conservationists to simplify their concepts in slogans, such as 'management of change', 'top-down or bottom-up approaches', etc. Conservation cannot be simplified in such slogans. To know, to understand and to interpret truthfully and credibly what has been done in the past requires concentration and effort. The aim should be to reveal the significance of heritage and guarantee its 'duration'. When the question is about skills and knowledge, these are part of the learning processes in society; the aim is to learn and acquire such skills and knowledge, and eventually to transfer them to younger generations. Like in historic monuments and sites, the meaning and significance of the living heritage must be learnt and understood so far as it is heritage. This does not mean that we should not continue being creative, which is part of our DNA. Once having learnt the skills, we can use them creatively. Like a musician, who learns to play an instrument, can then interpret the learnt skills even in new forms. This is the same with vernacular heritage; we must learn the techniques and materials and understand the spirit of the place. Heritage is a living memory of humanity; it continues living in its creative diversity as long as we care. Humanity is the conservator of heritage. An important merit of the 1994 Nara Conference has been to open our minds to see and understand this better.



View of Shaki, Azerbaijan. Image: Jukka Jokilehto.



Shaki, Azerbaijan. Image: Jukka Jokilehto.

Closing comments

The Council of Europe *Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society* (1995) defines cultural heritage as “a group of resources inherited from the past which people identify, independently of ownership, as a reflection and expression of their constantly evolving values, beliefs, knowledge and traditions. It includes all aspects of the environment resulting from the interaction between people and places through time”.

Such results of human creativity also mean that the traditional resources that are now recognised as heritage are characterised especially by their diversity. The 2005 UNESCO *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions* further states that “[...] cultural diversity creates a rich and varied world, which increases the range of choices and nurtures human capacities and values, and therefore is a mainspring for sustainable development for communities, peoples and nations”.

This is what we today recognise as our heritage. The conservation of cultural heritage needs to be based on an understanding of the meaning and significance that are associated with it. We appreciate that heritage represents the diversity of human creativity as consolidated in traditions over generations. What we today recognise as a work of art is often the result of a single creative action. However, traditional buildings and sites are normally generated by changing uses and consequently repeated creative interventions. To understand and recognise the meaning in each case therefore requires research not only by humanists and conservators, but also by

scientists.

In 1972, the General Conference of UNESCO adopted the *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*. It is the first international convention that specifically deals with both cultural and natural heritage. Even though culture and nature have historically always been closely associated, the modern world has tended to shift them apart. Consequently, also in the justification of the first World Heritage nominations, cultural and natural sites were often kept strictly separate. There could be cases where traditional activities of indig-

enous people would not have been recognised as part of the justification even though they had contributed to its development.

In 1998, also in reference to the notion of cultural landscape, a UNESCO expert meeting in Amsterdam proposed to consider taking the criteria for all types of properties in the same list. At the same time, the conference also proposed a revised formulation of the concept of Outstanding Universal Value:

The requirement of outstanding universal value characterising cultural and natural heritage should be interpreted as an outstanding response to issues of universal nature common to or addressed by all human cultures. In relation to natural heritage, such issues are seen in bio-geographical diversity; in relation to culture in human creativity and resulting cultural diversity. Identification of the outstanding universal value of heritage sites can only be made through systematic thematic studies, based on scientific research according to themes common to different regions or areas (UNESCO, 1998a: 221).

The requirement of OUV necessitates, first of all, the recognition of the meaning that results from the motivation for the creation of a particular site and the subsequent creative actions necessitated by continuous use. Here the question is not of a value judgement but rather of seeking and recognising the elements that together document the significance in all the elements that together contribute to the integrity of a place within its setting. This implies that comparative studies for the outstanding value of the nominated property need to be undertaken in reference to themes that characterise the requirements of human existence as a whole. Such frameworks were discussed in ICOMOS working group meetings under the following main topics: *a)* heritage typology, *b)* chronological and regional contexts, and *c)* potential universal themes (ICOMOS, 2005a: 2008).

The *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention* specify the criteria for OUV, as well as other requirements, such as meeting the conditions of integrity and authenticity.

The condition of integrity requires assessing the extent to which the property includes all the elements for a complete representation of the features and processes which convey the property's significance. Furthermore, it is necessary to verify the degree to which authenticity is present in, or expressed by, each of the significant attributes identified in the property. While the values associated with a heritage resource may be based on the interests of the various stakeholders, the significance needs to be defined identifying and recognising all representative elements, which also means acknowledging the contribution of its setting (ICOMOS, 2005a).

Management of heritage resources

In fact, contrary to what is sometimes believed, the question of safeguarding World Heritage is not about values-based management. Rather the management system must be prepared and implemented in such a way as to guarantee the preservation of the qualities for which the inscription of the property is justified. Values can be defined as social/cultural associations of qualities to things (tangible and/or intangible), and they can be understood as a product of cultural processes. The associated values can refer to characteristics that define a place in its cultural and/or socio-economic aspects. Each individual as well as each community is subject to a learning process, and the range of values can vary from one individual to another, from one community to another, as well as from one generation to another. The modern notion of value is born from economic thinking in the 17th and 18th centuries. Initially, it was related especially to the so-called 'plus value'. This referred to the part of the production of a household that could be exchanged with other goods. In modern terms, it can be understood as the capital gain or profit earned on the sale of assets that have increased in value over a specific period.

In this context, the English expression 'cultural property' (French '*bien culturel*' or Italian '*bene culturale*') could be understood as a property of economic and use value, and also recognised for an added value due to its social, aesthetic, historical, or envi-

ronmental qualities. The concept of ‘property’ means that even if we are speaking of cultural aspects, we are still moving the field of economics. In the 1980s and 1990s, there emerged the notion of ‘values-based management’. This implies that management should first and foremost consider the interests of shareholders associated with a particular property. Apparently, this concept has been taken as reference also for cultural heritage. In reference to the Australian *Burra Charter*, as indicated in a report published by the Getty Conservation Institute, it is noted that the ultimate aim of conservation is not so much the object but rather the values associated with it:

Values and valuing processes are threaded through the various spheres of conservation and play an enormous role as we endeavour to integrate the field. Whether works of art, buildings, or ethnographic artifacts, the products of material culture have different meanings and uses for different individuals and communities. Values give some things significance over others and thereby transform some objects and places into “heritage.” The ultimate aim of conservation is not to conserve material for its own sake but, rather to maintain (and shape) the values embodied by the heritage – with physical intervention or treatment being one of many means toward that end. To achieve that end, such that the heritage is meaningful to those whom it is intended to benefit (i. e., future generations), it is necessary to examine why and how heritage is valued, and by whom (Avrami, Mason and de la Torre, 2000: 7).

When discussing values, it is obvious that there are different types of values depending on the interests of the stakeholders. In the Getty approach, the term ‘cultural significance’ is encapsulating the multiple values ascribed to objects, buildings, or landscapes. Values-based management is thus founded in the understanding that the cultural significance of a place fundamentally depends on values. It is taken to require identifying all the values that together contribute to the overall significance of the place. Indeed, the focus of values-based management is in the ‘intangible qualities’ of the place.

Ioannis Poullos has made a critical survey of the merits and weaknesses of the values-based approach:

A values-based approach attempts to give a full account of stakeholder groups and their values to be considered in the conservation and management process. But the promoted equity of stakeholder groups and values is theoretically debased and impractical. It is taken for granted that there are conflicts between the stakeholder groups and between the values, and that it is impossible to satisfy all stakeholder groups and protect all values equally at the same time. Thus, any decision taken will inevitably favour certain stakeholder groups and values at the expense of others (Poullos, 2010: 173).

The values-based approach is often associated with the ‘people-centred’ approach, giving importance to community involvement. In fact, the conservation of cultural heritage needs to be based on a multi-disciplinary approach. In this process, there should be a clear role for conservation professionals. The involvement of the community is fundamental, but it should be based on understanding what is heritage, and what it means, based on a strategy of capacity building. This scope cannot be reached only by the management of values. It is necessary to understand and recognise heritage in its specificity in each case, and how it should be protected, preserved and rehabilitated.

Dealing with territories recognised as living heritage, their conservation and management should be based on a clear understanding and recognition of their components and mutual relationships within the relevant context. This type of approach will require a competent multidisciplinary team. Regarding the social and economic aspects of a traditional place, it is important also to discuss the feasibility of circular economy, compatible with the traditional functions that may still be partly relevant in the territory concerned. The involvement of stakeholders should be integrated with capacity building strategies taking into account the specific needs of the stakeholders. Considering that there can be different interests depending on each group. Therefore, it is necessary to

first clarify the objectives of conservation and eventual rehabilitation based on the historical, aesthetic and functional significance of historic buildings or areas. On this basis, it is possible to discuss the different interests with the stakeholders, taking into account their requirements and finding solutions that are compatible with the conservation objectives.

References

- ANON (1977), “Intiaanipäällikön synkkä, oikea ennustus vuonna 1855”, *Uusi Suomi*, 04 September 1977.
- ARMSTRONG, Karen (1999), *A History of God: From Abraham to the Present; the 4000-year Quest for God*, London, Vintage.
- _____ (2006a), *A Short History of Myth*, London, Vintage.
- _____ (2006b), *The Great Transformation: The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, London, Atlantic Books.
- AVRAMI, Erica Randall Mason and Marta de la Torre (eds.) (2000), *Values and Heritage Conservation. Research Report*, Los Angeles, The Getty Conservation Institute.
- BENJAMIN, Walter (1979), “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, in Walter BENJAMIN, *Illuminations*, New York, Fontana, pp. 219-253.
- BRANDI, Cesare (1963), *Teoria del restauro*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- _____ (2005), *Theory of Restoration*, trans. Cynthia Rockwell, Firenze, Istituto Centrale per il restauro / Nardini editore.
- CHALUS, Paul (1963), *L’Homme et la Religion*, Paris, Éditions Albin Michel.
- COUNCIL OF EUROPE (1989), *Recommendation on the protection and enhancement of the rural architectural heritage*, Brussels, Council of Europe.
- _____ (1995a), *Integrated conservation of cultural landscape areas as part of landscape policies*, Brussels, Council of Europe.
- _____ (1995b), *The Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society*, Faro, Council of Europe.
- _____ (2005), *Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society*, Council of Europe.
- CRISTINELLI, Giuseppe (2019), *La sostanza del restauro architettonico*, Rome, GBE, Ginevra Bentivoglio Editoria.
- ETKES, Gilad (1997), *Aspects of the Preservation and Transmission of Tradition in the Old Testament*, unpublished paper, Israel Antiquities Authority.
- FOUCAULT, Michel (1996), *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli Editore.
- GAUCHET, Marcel (1985), *Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- HAICHENG, Ling (n.d.), *Buddhism in China*, China Intercontinental Press.
- HARTMANN, Günter (1981), *Die Ruine im Landschaftsgarten*, Worms, Wernersche Verlagsgesellschaft.
- HEIDEGGER, Martin (1989), *Nietzsche*, Neske.
- _____ (1992), *Parmenides (Gesamtausgabe II. Abteilung Vorlesungen 1923 – 1944)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- ICOMOS (1993), *Guidelines for Education and training in the conservation of Monuments, Ensembles and Sites*, Paris, ICOMOS.
- _____ (2005a), *The World Heritage List: Filling the Gaps – an Action Plan for the Future, Monuments and Sites XII*, München, ICOMOS Germany
- _____ (2005b), *Xi’an Declaration on The Conservation of The Setting of Heritage Structures, Sites and Areas*, Adopted in Xi’an, China, by the 15th General Assembly of ICOMOS on 21 October 2005.
- _____ (2008), *The World Heritage List: What is OUV? Monuments and Sites XIV*, München, ICOMOS Germany.
- ICOMOS Japan National Committee (2000), *Charter for the Conservation of Historic Towns and Settlements of Japan, the ‘Machinami Charter’*, ICOMOS Japan National Committee.
- INABA, Nobuko (2009), “Authenticity and Heritage Concepts: Tangible and Intangible – Discussions in Japan”, in *Conserving the Authentic: Essays in Honour of Jukka Jokilehto*, ICCROM Conservation Studies 10, Rome, ICCROM, pp. 153-162.
- INTACH (2004), *The Conservation of Unprotected Architectural Heritage and Sites in India*, Delhi, INTACH.
- IRANIAN MINISTRY OF ROADS AND URBAN DEVELOPMENT (c. 2015), *Charter for the Regeneration of Historic-Cultural Areas*, Tehran, Iranian Ministry of Roads and Urban Development.
- IUCN (2010), *Sacred Natural Sites, Conserving Nature and Culture*, Bern, IUCN.
- JINNAI, Hidenobu (2017), “Evolutional Steps toward the Post-Western/Non-Western Movement in Japan”, *Built Heritage*, no. 3, pp. 44-53.
- JOKILEHTO, Jukka (2013), *Impact of Intangible Aspects over Tangible Heritage and Possibility of its Legalization - taking Buildings in Bhutan as examples*, unpublished paper submitted to ICOMOS, 20 February 2013.
- _____ (2021) “Observations on Concepts in the Venice Charter”, *Conversaciones... con Fernando Chueca Goitia y Carlos Flores Marini*, no. 11, pp. 353-363.

- KALEVALA (1898), *The Kalevala, the Epic Poem of Finland*, trans. John Martin CRAWFORD, 2 volumes, Cincinnati, The Robert Clarke Company.
- KUHN, Thomas (1970) [1962], *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- LECOQ, Pierre (1997), *Les inscriptions de la Perse achéménide*. L'aube des peuples, Paris, Gallimard.
- MATSUURA, Koïchiro (2006), "Address by Koichiro Matsuura, Director General of UNESCO", in *Proceedings/ Actes, International Conference on the Safeguarding of Tangible and Intangible Cultural Heritage: Towards an Integrated Approach*, Nara, Japan, 20-23 October 2004, Paris, UNESCO, pp. 24-28.
- NARA DOCUMENT (1994) *Nara Document on Authenticity, Nara*, Japanese Agency for Cultural Affairs (Bunkacho) / ICOMOS / ICCROM / UNESCO.
- OKINAWA INTERNATIONAL FORUM (2004), *UTAKI in Okinawa and Sacred Spaces in Asia*, Okinawa Prefectural Government, The Japan Foundation.
- OXFORD ENGLISH DICTIONARY (2021), "Landscape", *Oxford English Dictionary* <<https://www.oed.com/>>.
- PANOFSKY, Erwin (1970), *Meaning in the Visual Arts*, London, Penguin Books.
- PENNICK, Nigel (1996), *Celtic Sacred Landscapes*, London, Thames & Hudson.
- PETRARCH, Francesco (1948), "The Ascent of Mount Ventoux", *The Renaissance Philosophy of Man*, eds. E. Cassirer et al., Chicago, University of Chicago Press, pp. 36-46.
- PHILIPPOT, Paul (1995), « L'œuvre d'art, le temps et la restauration », *L'Histoire de l'Art*, numéro 32, pp. 3-9.
- PLATO (2007), *The Republic*, London, Penguin Classics.
- POPPER, Karl (2001), *The World of Parmenides, Essays on the Presocratic Enlightenment*, London, Routledge.
- POULIOS, Ioannis (2010), "Moving Beyond a Values-Based Approach to Heritage Conservation", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 12, no. 2, May, pp. 170-185.
- PRESSOUYRE, Léon (1993), *The World Heritage Convention Twenty Years Later*, Paris, UNESCO Publishing.
- PRICE, Uvedale (1794), *An Essay on the Picturesque, as Compared with the Sublime and the Beautiful, And, on the Use of Studying Pictures, for the Purpose of Improving Real Landscape*, Cambridge, Cambridge University Press.
- QUATREMERE DE QUINCY, Chrysostome (1823/1980), *De L'imitation*, Bruxelles, Archives d'Architecture Moderne.
- RENFREW, Colin (2008), *Prehistory: The Making of the Human Mind*, London, Phoenix.
- RUSKIN, John (1925) [1849], *The Seven Lamps of Architecture*, London, George Allen & Unwin, Ltd.
- SCHNAPP, Alain (1993), *La conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, Paris, Editions Carré.
- SOHEIL, Mehr Azar (2019), *The Concept of Monument in Achaemenid Empire*, London, Routledge.
- THE AMERICAN HERITAGE DICTIONARY (2021), *The American Heritage Dictionary*, Houghton Mifflin Harcourt Publishing <<https://ahdictionary.com/word/search.html?q=MUSIC>>.
- UNESCO (s.f. a), "Neolithic Site of Çatalhöyük", UNESCO <<https://whc.unesco.org/en/list/1405>>
- _____ (s.f. b) "Safeguarding without freezing", UNESCO <<https://ich.unesco.org/en/safeguarding-00012>>.
- _____ (s.f. c), "Salvanguardia del patrimonio cultural inmaterial" <<https://ich.unesco.org/es/salvanguardia-00012>>.
- _____ (s.f. d), "Tongariro National Park"; UNESCO <<https://whc.unesco.org/en/list/421>>.
- _____ (s.f. e), "Memphis and its Necropolis – the Pyramid Fields from Giza to Dahshur", UNESCO <<https://whc.unesco.org/en/list/86>>.
- _____ (1962), *Recommendation Concerning the Safeguarding of the Beauty and Character of Landscapes and Sites*, Paris, UNESCO.
- _____ (1972), *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, Paris, UNESCO.
- _____ (1989), *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, Paris, UNESCO.
- _____ (1998a), *Linking Nature and Culture, Report of the World Heritage Global Strategy Natural and Cultural Heritage Expert Meeting, March 1998, Amsterdam, Amsterdam*, UNESCO.
- _____ (1998b), *Regulations relating to The Proclamation by UNESCO of Masterpieces of The Oral and Intangible Heritage of Humanity (155 EX/Decision 3.5.5 approved by the Executive Board, November 1998)*, Paris, UNESCO.
- _____ (2001a), *Operational Guideline for the Implementation of the World Heritage Convention*, Paris, UNESCO.
- _____ (2001b), *The Universal Declaration on Cultural Diversity*, Paris, UNESCO.
- _____ (2003), *Convention for the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*, Paris, UNESCO.
- _____ (2003), *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, UNESCO.
- _____ (2015), *Operational Guideline for the Implementation of the World Heritage Convention*, Paris, UNESCO.
- _____ (2020), *The Future of the Bamiyan Buddha Statues; Heritage Reconstruction in Theory and Practice*, Cham Switzerland, Springer, UNESCO Publishing.

UNITED NATIONS (1948), *Universal Declaration of Human Rights*, New York, United Nations.

_____ (1972), *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment*, Stockholm, United Nations.

VENICE CHARTER (1964), *International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites (The Venice Charter 1964)* <www.icomos.org/charters/venice_eng>.

WANG, Yi'e (2004), *Daoism in China*, China Intercontinental Press.

YAMATO DECLARATION (2004), *Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage*, Nara, Japanese Agency for Cultural Affairs (Bunka-cho)/ACCU (the Asia-Pacific Cultural Centre for UNESCO) / Nara Prefecture / Nara City / UNESCO..

ZINGARELLI VOCABOLARIO DELLA LINGUA ITALIANA (1970), "Paesaggio", *Zingarelli Vocabolario della Lingua Italiana*, Bologna, Nicola Zanichelli S.p.A.

Jukka Jokilehto *

Traducción: Valerie Magar

Resumen: El presente artículo pretende ofrecer una panorámica de lo que caracteriza la diversidad cultural y patrimonial de la humanidad. La búsqueda de un significado en el entorno y en la creación del universo se constata pronto en la evolución del ser humano, probablemente en el Paleolítico; se ha expresado en la mitología, en los procesos tradicionales, así como en el diseño creativo del hábitat y en las obras de arte, como el rupestre, que muestra una increíble y temprana madurez. Aunque la modernidad ha introducido nuevos enfoques en la interpretación del entorno, la comprensión de los orígenes y la evolución del pensamiento humano siguen teniendo su rol en las políticas modernas de patrimonio. La noción de *expresiones culturales humanas*, introducida por la UNESCO en 2005, puede referirse a cuatro tipos diferentes de recursos: a) tradiciones vivas y comunicación; b) monumentos y memoriales; c) logros creativos excepcionales, y d) reconocimiento de vestigios antiguos como patrimonio. En adición, la noción de *paisaje* puede entenderse como un panorama o en referencia a una pintura. El *paisaje cultural*, en cambio, se refiere al reconocimiento de un territorio por sus cualidades históricas y arqueológicas, incluyendo los paisajes diseñados y sagrados. La noción de *paisaje urbano histórico* fue introducida por la UNESCO en 2011 para reconocer la importancia del entorno de un recurso patrimonial, así como la necesidad de extender la gestión al contexto territorial más amplio dentro del enfoque más general de conservación urbana integrada.

Palabras clave: verdad y autenticidad, mitología, tradición y modernidad, patrimonio cultural inmaterial y material, expresión cultural, tradición viva, creatividad humana, paisaje, paisaje cultural, territorio urbanizado, vestigios culturales.

Reflexiones sobre la diversidad cultural y patrimonial

Preámbulo

La diversidad cultural se reconoce ya como un componente esencial de la herencia cultural humana. Esto es así a pesar de que el mundo moderno está abrumado por la globalización comercial e industrial. De hecho, al observar los productos actuales, parece haber más uniformidad que diversidad; sin embargo, la cuestión de la diversidad puede plantearse al examinar los lenguajes y las interpretaciones que se basan en planteamientos culturales que tienen sus raíces en el mundo premoderno. Por ello, para comprender las diversidades culturales y patrimoniales, es útil e incluso necesario buscar en el pasado. Este trabajo parte de la noción de “*criaturas buscadoras de sentido*”, sugerida por Karen Armstrong, que se refleja en la verificación de la veracidad de los temas, la valoración de las tradiciones y el patrimonio cultural vivo en referencia a los monumentos, las obras de arte y los restos de bienes culturales antiguos. Se presta atención a la identificación del territorio en sus diversas representaciones.

Se entiende que es el propio ser humano quien siempre es el iniciador de la creatividad humana expresada en el diseño y construcción del hábitat, en el desarrollo y funcionamiento de los sistemas de comunicación, así como en la producción de mercancías para el uso de la sociedad. En consecuencia, todos los temas que tienen su función en la sociedad humana pueden considerarse parte de nuestro patrimonio vivo, ya sea antiguo y tradicional o moderno y producido en tiempos más recientes. El documento incluye ejemplos de enfoques culturales tradicionales, como la relación tradicional finlandesa con la naturaleza, el reconocimiento del patrimonio en Japón, los enfoques tradicionales aún vivos en Bután, la cuestión de las figuras de Buda de Bamiyán y el enfoque de los antiguos gobernantes aqueménidas sobre la verdad y la falsedad.

Los debates internacionales actuales sobre la identificación y la salvaguardia del patrimonio cultural y natural se desarrollaron primero y especialmente en el “contexto occidental”; sin embargo, la *Carta de Venecia*

Postulado: 19.10.2021
Aceptado: 20.02.2023

* Asesor del Director General del ICCROM. Correo electrónico: <jjokilehto@gmail.com>

de 1964 ya destacaba la diversidad del patrimonio, recomendando que cada país viera cómo aplicar las recomendaciones internacionales dentro de su propio contexto cultural. En 1994, la Conferencia de Nara sobre la Autenticidad destacó tres cuestiones:

1. La diversidad de culturas y patrimonio es una fuente irremplazable de riqueza espiritual e intelectual para toda la humanidad;
2. La diversidad del patrimonio cultural demanda el respeto hacia otras culturas y todos los aspectos de sus sistemas de creencias;
3. Todas las culturas y sociedades se fundamentan en formas y medios particulares de expresión, materiales e inmateriales, que constituyen su patrimonio, y éstos deben ser respetados.

En octubre de 2005, la Conferencia General de la UNESCO adoptó la *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*, que dio mayor importancia a la diversidad cultural y patrimonial. Se subrayó que el reconocimiento de la diversidad cultural es el principal resorte del desarrollo sostenible e indispensable para la paz y la seguridad. Los conocimientos tradicionales son una fuente de riqueza inmaterial y material. El reconocimiento de la diversidad cultural es importante para la plena realización de los derechos humanos y las libertades fundamentales proclamados en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) y otros instrumentos universalmente reconocidos.

Criaturas que buscan un significado

Aunque el tema de este artículo es la diversidad cultural y patrimonial, hay que señalar que las diferentes culturas, incluso en su diversidad, también tienen muchos puntos en común, los cuales se han reforzado aún más con la globalización técnica y comercial, así como gracias a los nuevos sistemas de comunicación que incluyen no sólo los viajes de larga distancia cada vez más fáciles, sino también el desarrollo del *wifi*, la digitalización y los teléfonos inteligentes que funcionan donde otros sistemas fallan. Entonces, ¿dónde están

las diferencias? Parece que, aunque los seres humanos llevan a cabo básicamente tipos de actividades similares, es la forma de concretarlas lo que todavía guarda un recuerdo de las raíces culturales de cada nación e incluso de cada persona. Es el significado que asocia a su acción lo que se refleja en el lenguaje que sigue llevando los significados de las palabras, una vez establecidos dentro de un contexto cultural determinado. Al mismo tiempo, los seres humanos no han desarrollado sus culturas de forma aislada, sino en comunicación. Es a través de la comunicación que recibimos nuevas inspiraciones y nuevas ideas que pueden ser impulsadas creativamente para satisfacer las necesidades o requerimientos específicos en cada caso. Los humanos modernos tenemos un origen común en nuestra primera tierra natal, en el sur de África. Hay pruebas de que desde allí viajamos primero al norte de África y al oeste de Asia, para luego continuar hacia Europa, Asia y América. Hay confirmación arqueológica de la presencia humana en el actual territorio de los Emiratos Árabes Unidos hace 125 000 años. En esta época, los humanos ya tenían algunas habilidades, como hacer fuego y construir barcos. De hecho, para llegar a Asia era necesario cruzar vías fluviales (Mar Rojo y Golfo Pérsico), aunque probablemente menos profundas en aquella época. Desde entonces, los humanos han diversificado sus culturas y han aprendido diferentes lenguas.

Significado en la mitología

En su libro *A Short History of Myth*, Karen Armstrong observa que “somos criaturas que buscan sentido” (Armstrong, 2006a: 2). Señala que los seres humanos, a diferencia de los animales, sentimos la necesidad de comprender los patrones subyacentes que dan sentido y valor a la vida. Teniendo en cuenta que contamos con la facultad de la imaginación, ello nos ha permitido producir tanto la religión como la mitología. La imaginación y la intuición también son facultades que han ayudado a los científicos a descubrir nuevos conocimientos e inventar nuevas tecnologías que nos ayudan a vivir más intensamente. Un mito no es una historia contada porque sí. Más bien, “la mitología nos pone en la postura espiritual o psicológica correcta para actuar co-

rectamente” (Armstrong, 2006a: 6). La mitología trata de la experiencia humana. Es una forma de arte que va más allá de la historia, hacia una existencia humana intemporal. Da forma a una realidad que las personas perciben intuitivamente. Los seres humanos observan el mundo en el que viven y también el universo, y han creado historias sobre los creadores del mundo, lo “Supremo”. Estos desarrollos produjeron gradualmente los fundamentos de las culturas humanas, también expresados en la variedad de sistemas de creencias, como el taoísmo, el sintoísmo, el budismo, el zoroastrismo, el hinduismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam. La mayoría de ellos tienen sus raíces en el primer milenio antes de Cristo (Armstrong, 2006b; Chalus, 1963).

Mitología en Finlandia

Es interesante observar los sistemas de creencias tradicionales de la antigua Finlandia (Suomi). La lengua finlandesa forma parte del grupo de lenguas urálicas, que se hablan desde el norte de Asia, a través de los Montes Urales, hasta el norte de Europa. Además del finlandés, también pertenecen a este grupo el húngaro, el lapón y el samoyedo. Se entiende que el pueblo finlandés formaba parte de las tribus nativas que llegaron al noreste de Europa después de la Edad de Hielo. Siempre han estado estrechamente relacionados con la naturaleza, y es posible que sus historias, que han ido tomando forma a lo largo de los últimos dos milenios, se basaran también en las historias conocidas en algunas partes de Asia. Los mitos finlandeses se fueron escribiendo poco a poco a partir del siglo XVIII, inspirados en el ejemplo de los poetas escoceses y alemanes. En el siglo XIX, Elias Lönnrot (1802-1884), médico y filólogo finlandés, publicó una selección de historias procedentes de las zonas rurales, especialmente del este de Finlandia. La colección se llamó *Kalevala*, en referencia a la patria mítica de los finlandeses, y desde entonces se ha traducido a muchos idiomas.

La introducción de John Martin Crawford a la edición inglesa de 1898 da una idea de la mitología finlandesa:

En la época más antigua de Suomi, parece que el pueblo adoraba los objetos conspicuos de la naturaleza bajo sus respectivas formas sensibles. Todos los seres eran personas. El Sol, la Luna, las Estrellas, la Tierra, el Aire y el Mar eran, para los antiguos finlandeses, seres vivos y autoconscientes. Poco a poco se reconoció la existencia de organismos y energías invisibles, que se atribuyeron a personas superiores que vivían independientemente de estas entidades visibles, pero que al mismo tiempo estaban conectadas con ellas. La idea básica de la mitología finlandesa parece consistir en que todos los objetos de la naturaleza están gobernados por deidades invisibles, denominadas *haltiat*, regentes o genios. Estos *haltiat*, al igual que los miembros de la familia humana, tienen cuerpos y espíritus distintivos; pero los menores son algo inmaterial y sin forma, y sus existencias son totalmente independientes de los objetos en los que están particularmente interesados. Todos son inmortales, pero se clasifican según la importancia relativa de sus respectivos cargos. Los grados inferiores de los dioses finlandeses están a veces subordinados a las deidades de mayor poder, especialmente a las que gobiernan respectivamente el aire, el agua, el campo y el bosque. Así, Pihlajatar, la hija del álamo, aunque es tan divina como Tapio, el dios de los bosques, es necesariamente su sirviente (*Kalevala*, 1898: x-xi).

La primera runa del *Kalevala* comienza con los siguientes versos:

<i>Mieleni minun tekevi,</i>	Mi mente está ansiosa,
<i>aivoni ajattelevi</i>	mi cerebro está considerando
<i>lähteäni laulamahan,</i>	que debo ir a cantar,
<i>saa'ani sanelemahan,</i>	empezar a conversar,
<i>sukuvirttä suoltamahan,</i>	extraer la canción familiar,
<i>lajivirttä laulamahan.</i>	cantar versos laudables.
<i>Sanat suussani sulavat,</i>	Las palabras en mi boca se
<i>puhe'et putoelevat,</i>	[derriten,]
<i>kielelleni kerkiävät,</i>	los discursos caen,
<i>hampahilleni hajoovat.</i>	se precipitan a mi lengua,
	rompiéndose en mis dientes.



Tumba en Finlandia. Imagen: Jukka Jokilehto.

sinki, lo que supuso un paso hacia la modernización; sin embargo, incluso con la creciente modernidad, los finlandeses parecen haber mantenido el contacto con sus valores tradicionales fundamentales asociados a la naturaleza. De hecho, la mayoría de los finlandeses aspiran a tener una cabaña en un lago para pasar allí su tiempo libre y disfrutar del tradicional baño en la sauna. Incluso los arquitectos y urbanistas modernos tienen instrucciones de considerar el contexto natural como un elemento fundamental en su diseño, convirtiéndose así en uno de los elementos que han dado renombre al diseño finlandés.

Finlandia fue colonizada por Suecia desde el siglo XII hasta el XVIII. En el siglo XIX se convirtió en Gran Ducado del Imperio Ruso. Ya desde el siglo XVIII existía el deseo de estudiar y recuperar las raíces de lo “finlandés”, asociadas a antiguas mitologías que aún se encontraban en las zonas rurales. La naturaleza se consideraba un patrimonio nacional, un recurso intelectual y también una materia prima para el crecimiento económico y la ciencia. A principios del siglo XX, la conservación de la naturaleza albergaba fuertes valores culturales y patrióticos, que se expresaban en la pintura de paisajes familiares que combinaban bosques y lagos con el hábitat tradicional, a menudo asociado a personalidades, artistas y escritores. En el siglo XIX, estos paisajes empezaron a ser concebidos como “parques nacionales” (en la línea de Yellowstone), y posteriormente fueron protegidos como parte del patrimonio nacional. Esto encontró su expresión en la literatura, en la música y en la arquitectura finlandesa. Al mismo tiempo, se produjeron movimientos para conseguir la independencia del Imperio Ruso, que consiguieron en 1917. La Segunda Guerra Mundial fue otra pesada carga, pero también reforzó el orgullo de ser finlandés. En 1952 se celebraron los Juegos Olímpicos en Hel-

Cuestiones de creación

La búsqueda del sentido de la vida en el universo nos ha inspirado a los seres humanos a imaginar diferentes tipos de respuestas. Es significativo que intentemos ver más allá de lo que se ve en la realidad e imaginar algún poder divino que nos inspire y controle. La Biblia es el resultado de las aportaciones de varios milenios. Los relatos hacen referencia a diversas fuentes escritas, como los Rollos del Mar Muerto, así como a tradiciones orales y mitos. Entre los tres conceptos básicos que caracterizan la existencia humana estaría la *Luz*, que representa simbólicamente el aprendizaje del sentido y el significado del mundo y de la existencia humana. Estrechamente asociado al significado está el *Lenguaje*, la capacidad de expresión y creatividad simbolizada en el concepto de *Palabra*. El Génesis de la Biblia/Tora comienza haciendo referencia a la creación del mundo, cuando el primer requisito era tener luz. “Y dijo Dios: ‘Sea la luz’, y fue la luz” (Génesis: 1). De hecho, la Tora, la Biblia y también el Corán representan todas la Palabra de Dios, la Verdad última. Otro concepto importante es el de *Vía*, que indica la aproximación adecuada a la vida verdadera. La *vía*, que se encuentra a menudo

en la Biblia, es también la referencia principal en el taoísmo chino, que se refiere al “camino”, “doctrina” o “principio”, basado inicialmente en el culto a los antepasados y a la naturaleza en la sociedad tradicional. La Biblia cuenta que, tras la creación del mundo y de la humanidad, Dios observó que los humanos no se comportaban como se esperaba. Por ello, Dios decidió castigarlos. El resultado fue el distanciamiento de los pueblos y el desarrollo de una gran variedad de lenguas, lo que dificultó la comunicación y sentó las bases de la diversificación cultural (Armstrong, 1999; Wang, 2004; Haicheng, s. f.).

La transmisión de las tradiciones familiares, religiosas, éticas y nacionales a las generaciones futuras es una de las ideas más destacadas del Antiguo Testamento. Esto puede tener lugar en forma de transmisión verbal, inculcación por costumbre y mandamiento, escribir un libro, dar un nombre significativo a un individuo o a un lugar, erigir un monumento o conservar un objeto como testimonio (Etkes, 1997). Podemos tomar nota de que la palabra *tradicción* significa “transferir” o “entregar” (latín: *tradere*). Cuando se trata de entregar un mandamiento a menudo asociado a un sistema de creencias, esto debe hacerse con estricto respeto al verdadero original. Las tradiciones religiosas o sagradas pueden estar reservadas a un grupo selecto de personas, y entregarlas a personas externas se consideraría una traición. La tradición suele tener lugar a través de un proceso de aprendizaje, por ejemplo, mediante el aprendizaje de habilidades, la preparación de servicios, la construcción del hábitat, etcétera. Estos procesos también están asociados a la capacidad creativa del ser humano, lo que implica que las enseñanzas se ajustan a las necesidades de cada nueva generación. En consecuencia, lo más frecuente es que se produzca un cambio y una diversificación gradual, manteniendo la esencia de la tradición.

Los elementos, es decir, la Luz y el Conocimiento, la Palabra y la Creatividad, y la Vía a la Vida Verdadera, pueden considerarse factores que han guiado la creatividad humana desde la antigüedad. Al estar dispersos en las diferentes regiones del mundo, los seres humanos han creado diferentes expresiones

culturales para satisfacer sus necesidades dentro del contexto social, cultural y medioambiental correspondiente. El *Documento de Nara sobre la Autenticidad* (1994) ha puesto de relieve la diversidad de las culturas y el patrimonio de nuestro mundo como “una fuente irremplazable de riqueza espiritual e intelectual para toda la humanidad”. Además, se subraya que “la diversidad del patrimonio cultural existe en el tiempo y en el espacio, y demanda respeto hacia otras culturas y todos los aspectos de sus sistemas de creencias”. Mientras nuestro mundo moderno introduce continuamente nuevas funciones y nuevos conceptos de vida, es necesario también apreciar y reconocer el patrimonio tradicional en sus cualidades esenciales, que son específicos para cada sitio, y resultan de la creatividad humana consolidada en las tradiciones a través de las generaciones.

Búsqueda de la verdad

Al ser humano no le basta con intentar comprender el significado de algo, también es importante estar convencido de la verdad en el significado. Ya en la antigua Grecia se discutía filosóficamente sobre la verdad y el significado de la verdad. El filósofo presocrático Parménides de Elea (VI-V a. C.) era originario de la Magna Grecia. Sus escritos sólo se conservan en fragmentos que han sido estudiados y analizados por varias personas. Martin Heidegger señala:

Pues “la verdad”, justamente así como “la belleza”, “la libertad”, o “la justicia”, son válidas para nosotros como algo “universal”, algo que puede extraerse de lo particular y de lo real, de lo que es verdadero, justo o bello en algún momento, y es representado, por tanto, de manera “abstracta” en un mero concepto. Hacer de “la Verdad” una “diosa”, quiere decir, empero, transformar el mero concepto de algo, a saber, el concepto de la esencia de lo verdadero, en una “personalidad” (Heidegger, 1992: 16).¹

¹ Cita original: “Denn „die Wahrheit“ gilt uns wie „die Schönheit“, „die Freiheit“, „die Gerechtigkeit“ als etwas „Allgemeines“, was vom Besonderen und Wirklichen, dem jeweiligen Wahren, Gerechten und Schönen abgezogen und daher „abs-

En cuanto a la naturaleza de la Verdad, los griegos hablan de *Aletheia* (griego antiguo: ἀλήθεια) que significa “verdad” o “revelación” en filosofía, es decir, “el estado de no estar oculto”. Su opuesto es *lethe*, que significa literalmente “olvido” u “ocultación”. Parménides da a entender que, para las divinidades, la Verdad no estaba oculta, sino que era inmediatamente accesible. Para los humanos, en cambio, la Verdad permanecía oculta a menos que uno hiciera un esfuerzo especial para comprender y reconocer el verdadero significado de algo. El filósofo musulmán Mullah Sadra (c.1571/2-c.1640), influenciado por las ideas de Platón,² también trató la cuestión de la verdad en dos niveles, la esencia de la existencia universal y los cambios de apariencia.

Karl Popper, en su obra *El mundo de Parménides*, señala que aunque Aristóteles era teísta, rompe con la tradición de distinguir entre el conocimiento divino y las conjeturas humanas. Popper escribe: “Cree que conoce: cree que él mismo posee episteme, conocimiento científico demostrable. Ésa es la principal razón por la que no me gusta Aristóteles: lo que para Platón es una hipótesis científica se convierte con Aristóteles en episteme, conocimiento demostrable, y desde entonces ha continuado así para la mayoría de los epistemólogos de Occidente” (Popper, 1999: 16).

Michel Foucault (1996), en cambio, se centra en aspectos diferentes. Introduce el concepto de *Parrhesia*, que se entiende como hablar con franqueza o pedir perdón por hablar así. De hecho, se espera que el orador diga “toda su verdad” en referencia a lo que está en juego. Y esto debe hacerse incluso frente a un dictador o cuando se le amenaza con un castigo. La *Parrhesia* se consideraba como un componente fundamental de la democracia en la Atenas clásica.

En la década de 1960, Thomas Kuhn publicó su obra *The Structure of Scientific Revolutions*³ (1962/1970), en la que hace un recorrido histórico

trakt“, im bloßen Begriff vorgestellt wird. „Die Wahrheit“ zu einer „Göttin“ machen, das heißt doch, einen bloßen Begriff von etwas, nämlich den Begriff vom Wesen des Wahren, zu einer „Persönlichkeit“ umdeuten.”

² Platón vivió del siglo V al IV a.C.; sus discusiones sobre la verdad se encuentran en *La República*.

³ *La estructura de las revoluciones científicas*.

por las diferentes etapas en las que la “ciencia” ha producido paradigmas. Dichos paradigmas pueden entenderse como suposiciones temporales, basadas en la información disponible; sin embargo, los paradigmas pueden cambiar cuando se dispone de nueva información, aunque también forman parte del proceso destinado a comprender e interpretar nuestro mundo. Por lo tanto, un científico en acuerdo con un humanista debe emprender una investigación que también requiere intuición para encontrar y verificar fuentes de información fiables.

La comprobación de la verdad en el significado puede diferir según el enfoque y los elementos identificados para la confirmación, como sería en los siguientes casos:

- Reconocimiento de la propia expresión cultural;
- Reconocimiento de la esencia (“obra de arte”) frente a los cambios superficiales;
- Verificación basada en el análisis racional o filosófico;
- Verificación basada en la investigación científica;
- Justificación por motivos o valores políticos, judiciales o morales.

En lo que respecta a los recursos patrimoniales, ya sean culturales o naturales, la autenticidad debe verificarse en referencia a todos los elementos significativos que contribuyen conjuntamente a la importancia del recurso en su integridad funcional, estructural y visual. En cada caso, es necesario verificar el entorno/contexto pertinente y su contribución a la definición de la importancia.

Tradición y modernidad

Es fundamentalmente con la Revolución industrial cuando surge realmente nuestra modernidad llevando también a la globalización de las técnicas modernas. Los nuevos sistemas de producción hacen posible nuevos tipos de productos y materiales que vienen a sustituir los métodos tradicionales de construcción. En consecuencia, se produce un gran impacto en la

construcción y el desarrollo de los asentamientos y territorios tradicionales. Mientras que un asentamiento tradicional suele conservarse en su forma antigua, los nuevos suburbios se expanden en el territorio circundante. No se trata sólo del cambio de los sistemas de producción, sino también de los cambios en los aspectos culturales y espirituales de la vida social. En su *Désenchantement du monde*⁴ (1985), Marcel Gauthet propone que el desencanto de nuestro mundo moderno se refleja en todos los aspectos de la vida y del espíritu. Destaca que la tendencia de la gente a distanciarse de la religión, especialmente en Europa, ha provocado una tendencia a perder la comprensión y el aprecio del entorno construido tradicional. Este desencanto ya fue expresado por Nietzsche, que habló de la superación de los valores universales, impuestos por Dios, y del reconocimiento de la creatividad humana, asociada a la “Voluntad de Poder” (*der Wille zur Macht*) analizada por Martin Heidegger en su obra en dos volúmenes sobre Nietzsche (1989).

Desde la antigüedad, la creatividad humana se ha inspirado en las formas naturales. De hecho, la creación artística se refería a menudo a lo que se llamaba “imitación”.⁵ Incluso John Ruskin sigue afirmando que “las formas no son bellas porque se copien de la Naturaleza; sólo que está fuera del poder del hombre concebir la belleza sin su ayuda” (Ruskin, 1849/1925: IV, iii). En general, sin embargo, podemos ver que la imitación no sólo se refería a la naturaleza, sino también a las formas tradicionalmente adquiridas en edificios y objetos. Es a través de estos procesos que las comunidades desarrollaron sus tipologías tradicionales de edificios y espacios en los asentamientos, estrechamente asociados a la integridad social y cultural de la sociedad dentro del contexto ambiental. Es en este contexto donde podemos apreciar el alcance del reconocimiento moderno de los logros del pasado como patrimonio. De hecho, en la *Carta de Venecia* el prefacio comienza con la afirmación “Cargadas de un mensaje espiritual del pasado, las obras monumentales de los pueblos si-

guen siendo en la vida actual el testimonio vivo de sus tradiciones seculares”.⁶

Los enfoques modernos de la salvaguardia del patrimonio han evolucionado gradualmente a lo largo de varios siglos, desde el Renacimiento italiano. Las formas y los marcos de aplicación actuales son el resultado de la colaboración internacional en el siglo XX. Aunque hay que tener en cuenta la contribución de varios pensadores, desde Kant y Nietzsche hasta Bergson y Heidegger, el debate internacional sobre el patrimonio no comenzó realmente hasta después de la Segunda Guerra Mundial. En él participaron sobre todo la UNESCO, y con ella el ICCROM⁷ y el ICOMOS⁸ para el patrimonio cultural, y la UICN⁹ para el patrimonio natural. En el contexto europeo, fue el Consejo de Europa quien tomó las principales iniciativas. Con el paso del tiempo, ha aumentado el debate sobre el significado del patrimonio en los distintos contextos, sus componentes y sus condiciones de integridad y autenticidad. Se presta atención a una diversidad cada vez mayor del patrimonio, que va desde los monumentos antiguos hasta los territorios culturales, las tradiciones vivas y lo que podría llamarse *aspectos efímeros del patrimonio*, respetando la diversidad creativa de cada lugar y respondiendo a los desafíos del mundo en rápida globalización.

Documento de Nara sobre la Autenticidad

Japón aceptó adherirse a la *Convención del Patrimonio Mundial* el 30 de junio de 1992. El nuevo Estado Parte fue elegido inmediatamente como miembro del Comité del Patrimonio Mundial. La aceptación japonesa coincidió con el cuadragésimo aniversario de la *Convención del Patrimonio Mundial*. En ese momento se publicó una pequeña publicación

⁶ Prefacio de la *Carta de Venecia*: «Chargées d’un message spirituel du passé, les œuvres monumentales des peuples demeurent dans la vie présente le témoignage vivant de leurs traditions séculaires».

⁷ Centro Internacional de Estudios de Conservación y Restauración de los Bienes Culturales (ICCROM).

⁸ Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS)

⁹ Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN).

⁴ *Desencanto del mundo*.

⁵ Véase Quatremère de Quincy (1980) [1823].

preparada por el profesor Léon Pressouyre, que anteriormente había sido responsable, en nombre del ICOMOS, de la evaluación de las nuevas candidaturas a la Lista del Patrimonio Mundial. En el informe se refería a Japón, escribiendo: “Las limitaciones del criterio de autenticidad, sensibles en el ámbito europeo, son aún más difíciles de manejar en otras regiones del mundo. En Japón, los templos más antiguos se restauran periódicamente de forma idéntica, y la autenticidad se vincula esencialmente a la función, subsidiariamente a la forma, pero en ningún caso al material. Esto deja de ser académico al haber ratificado Japón la convención el 30 de junio de 1992” (Pressouyre, 1993). El informe se distribuyó primero a los miembros del Comité del Patrimonio Mundial y se publicó al año siguiente, es decir, en 1993.

En ese momento, un miembro de la delegación japonesa, el profesor Nobuo Ito, también miembro del Consejo del ICCROM, se dirigió al ICCROM para proponer una misión que discutiera la cuestión de la autenticidad, especialmente en el caso del Santuario de Ise. En lugar de emprender dicha misión, un pequeño grupo de personas se reunió durante la Asamblea General del ICOMOS en Colombo (Sri Lanka, 1993), para discutir la posibilidad de organizar una conferencia internacional sobre la cuestión de la autenticidad.¹⁰ Se acordó organizar una reunión preparatoria en Bergen (Noruega) a principios de 1994, y la conferencia principal sobre la autenticidad en Nara (Japón) a finales del año 1994. En la conferencia hubo dos líneas principales de pensamiento. Una de ellas estaba relacionada con el reconocimiento de los grandes monumentos arquitectónicos en el contexto del Patrimonio Mundial: “monumentos: obras arquitectónicas [...] que tienen un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, el arte o la ciencia”. Este enfoque fue sostenido especialmente por Raymond Lemaire, que había sido relator de la *Carta de Venecia* en 1964. El enfoque vernáculo fue defendido por Herb Stovel, en ese momento Secretario General

¹⁰ The group consisted of Nobuo Ito (Japan), Christina Cameron (Canada), Nils Marstein and Knut-Einar Larsen (Norway), Herb Stovel (ICOMOS), Jukka Jokilehto (ICCROM), and Bernd von Droste (World Heritage Centre, UNESCO).

del ICOMOS. Al preparar las recomendaciones, se decidió nombrar a Lemaire y Stovel juntos como relatores para que ambos enfoques estuvieran debidamente representados en el documento final.

El *Documento de Nara sobre la Autenticidad* resultante subraya que todas las culturas y sociedades están arraigadas en formas y medios particulares de expresión tangible e intangible. En cuanto a la cuestión de la verdad y la autenticidad, se declara que:

La conservación del patrimonio cultural en todas sus formas y periodos históricos se fundamenta en los valores atribuidos al patrimonio. Nuestra capacidad para comprender estos valores depende, en parte, del grado en el cual las fuentes de información sobre estos valores puedan considerarse como creíbles y verídicas. El conocimiento y la comprensión de estas fuentes de información en relación con las características originales y subsecuentes del patrimonio cultural, así como de su significado, son un requisito básico para valorar todos los aspectos de su autenticidad.

Mientras que la autenticidad de las obras de arte importantes y de los monumentos antiguos ya se había discutido abundantemente, el enfoque relacionado con el patrimonio vernáculo era más problemático. En 1989, la UNESCO ya había adoptado la *Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular*. Ese mismo año, el Consejo de Europa adoptó la *Recomendación sobre la Protección y Puesta en Valor del Patrimonio Arquitectónico Rural*. También preparó una recomendación sobre la *Conservación Integrada de las Zonas de Paisaje Cultural como Parte de las Políticas de Paisaje*, adoptada en 1995.

Tradiciones en Japón

Los principales sistemas de creencias en Japón son el budismo y el sintoísmo. Sin embargo, también hay religiones minoritarias. A finales del siglo XVI, los misioneros jesuitas llegaron a la zona de Nagasaki con compañías comerciales, y más tarde se les unieron los franciscanos; sin embargo, a principios del siglo

XVII, el cristianismo fue prohibido y sus seguidores fueron torturados y matados. Desde entonces y hasta el siglo XIX, los cristianos tuvieron que ocultar su fe, y se les llamó por lo tanto Cristianos Ocultos (*Kakure Kirishitan*).¹¹ Tradicionalmente, en el periodo feudal, la mayoría de los edificios importantes solían pertenecer a los templos budistas y a los santuarios sintoístas o eran propiedad de familias aristocráticas y samuráis. Esta época llegó a su fin en 1867/1868, cuando el shogunato Tokugawa fue sustituido por un nuevo sistema de gobierno, la llamada Restauración Meiji. En esos años, muchos templos, santuarios y castillos fueron destruidos o confiscados por el gobierno. A partir de entonces, hubo una fuerte tendencia a la occidentalización de la sociedad japonesa (Jinnai, 2017: 44-53). Esto también significó que el cristianismo volvió a ser tolerado en Japón.

Desde la década de 1870 hasta la de 1970 hubo varias leyes de protección de distintos tipos de patrimonio. En 1871, el Departamento de Estado emitió un decreto para la protección de las antigüedades. Sin embargo, debido a la creciente occidentalización, tal iniciativa tuvo poca repercusión, aunque en la década de 1880 se empezaron a conservar y restaurar los edificios antiguos. En aquella época también se interrumpió la reconstrucción periódica de los santuarios sintoístas. Siguió varias leyes, empezando por la de 1897 sobre Templos y Santuarios Antiguos, y la de 1919 sobre Sitios Históricos, Lugares de Belleza Escénica y Monumentos Naturales. La ley actual se aprobó en 1950 y se modificó posteriormente. La enmienda de 1954 reorganizó el patrimonio en cuatro categorías: a) Bienes culturales tangibles, b) Bienes culturales intangibles, c) Materiales populares y d) Monumentos. La última categoría abarcaba ahora los lugares históricos, la belleza escénica y los monumentos naturales. En 1966 se añadieron también la conservación de las capitales antiguas y, en 1975, la conservación de grupos de edificios históricos y las técnicas de conservación de bienes culturales (Inaba, 2009: 153-162).

¹¹ Los sitios más significativos de este periodo se inscribieron en la Lista de Patrimonio Mundial en 2018.

Al observar los enfoques japoneses sobre el patrimonio, parece que hay dos tendencias paralelas. Una es la continuación de tradiciones ancestrales. El budismo es una religión importante que se suma a las religiones autóctonas japonesas, el sintoísmo y el culto utaki. El sintoísmo está estrechamente relacionado con la naturaleza y los procesos naturales. En armonía con los ritmos naturales, la renovación y la recreación periódicas se convirtieron en una norma. Los lugares Utaki son espacios sagrados protegidos en la naturaleza, como pequeños bosques o selvas, reservados para el culto a los antepasados.¹² El budismo, en cambio, implica la salvaguarda y conservación de los lugares históricos, incluidos los templos y las tumbas. Aunque no están estrictamente vinculados a una fe, los japoneses suelen referirse a diferentes rituales en función de los deseos personales en las distintas fases de la vida. En la actualidad, la recreación periódica de los santuarios sintoístas se ha interrumpido en general, salvo en el caso del santuario de Ise, asociado a la familia imperial. En los demás lugares sintoístas, la atención se centra en el mantenimiento periódico, el repintado o la restauración cuando es necesario.

Los artesanos cualificados son reconocidos popularmente como “Tesoros Nacionales Vivos”, es decir, certificados como Preservadores de Bienes Culturales Inmateriales Importantes, que mantienen los conocimientos tradicionales mediante el trabajo y la enseñanza. En el pasado, la renovación de los santuarios importantes permitía cierta creatividad en la expresión mientras se utilizaba la tecnología tradicional. Hoy en día, sobre todo debido a la tendencia a la occidentalización, se tiende a mantener un estricto respeto de la forma anterior. En principio, esto podría considerarse una interrupción de la continuidad tradicional. Al mismo tiempo, Japón está introduciendo el diseño y la tecnología internacionales modernos tanto en los objetos como en la arquitectura. En este contexto, el espíritu japonés, sin embargo, sigue dando un toque muy personal incluso a las nuevas creaciones.

¹² Okinawa International Forum, *UTAKI in Okinawa and Sacred Spaces in Asia* (2004).



Santuario en Nagasaki. Imagen: Jukka Jokilehto.

Patrimonio material e inmaterial

Podemos recordar que tanto Japón como Corea ya habían adoptado una legislación para reconocer el patrimonio cultural inmaterial para su protección. Ello implicaba también el reconocimiento de las personas o grupos de personas con conocimientos en artesanía tradicional y que pudieran transmitirlos a las generaciones más jóvenes. La UNESCO tomó nota de los resultados de la Conferencia de Nara de 1994 ya comentada, así como de la experiencia japonesa en materia de protección jurídica del patrimonio cultural vivo. En 1998, la UNESCO estableció la lista de bienes culturales inmateriales. La identificación de estas obras maestras implica que se considera que tienen un valor excepcional, que tienen sus raíces en las tradiciones culturales, que afirman la identidad cultural de los pueblos y comunidades en cuestión, y que son importantes como fuente de inspiración y de intercambio intercultural. También pueden tener excelencia en la aplicación de las habilidades y cualidades técnicas mostradas.¹³ En particular, hay dos convenciones internacionales adoptadas por la

¹³ Regulaciones relacionadas con la Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad de las UNESCO (UNESCO, 1998b).

UNESCO que han servido de plataforma para el debate sobre el significado del patrimonio y, en consecuencia, para las políticas de conservación. Una es la *Convención del Patrimonio Mundial* de 1972, y la otra la *Convención del Patrimonio Cultural Inmaterial* de 2003; sin embargo, ambas convenciones se administran por separado, posiblemente con muy poco contacto.

Estas cuestiones fueron de especial interés para Koichiro Matsuura, quien fue elegido director general de la UNESCO para el periodo comprendido entre 1999 y 2009. Para aclarar algunas de las incoherencias de las dos convenciones, se organizó otra conferencia en Nara para debatir y la posibilidad de armonizar los enfoques de la *Convención del Patrimonio Mundial* de 1972 y la *Convención del Patrimonio Inmaterial* de 2003. En su discurso de apertura de la conferencia de 2004, Matsuura dijo:

Desde 1994, los debates sobre el patrimonio cultural han avanzado mucho, especialmente en lo que respecta al reconocimiento del carácter distintivo del patrimonio inmaterial. En el pasado, el patrimonio inmaterial tendía a ser interpretado casi exclusivamente como una función del patrimonio material y no como un tipo particular de patrimonio existente por derecho propio. Sin embargo, la preservación del patrimonio cultural mundial debe contribuir a la protección de la diversidad cultural en todas sus formas (Matsuura, 2006: 24).

Hay algunas diferencias importantes al comparar estas dos convenciones. Una se refiere a la cuestión del valor del patrimonio. La Convención de 1972 introduce la noción de Valor Universal Excepcional, VUE (art. 11): “A base de los inventarios presentados por los Estados [...] el Comité establecerá, llevará al día y publicará, con el título de ‘Lista del Patrimonio

Mundial’, una lista de los bienes del patrimonio cultural y del patrimonio natural, [...] que considere que poseen un valor universal excepcional siguiendo los criterios que haya establecido”.

En consecuencia, a efectos de la Convención, el patrimonio cultural podría ser: “monumentos” o “conjuntos de edificios”, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista “histórico, artístico o científico”, o “sitios” desde “el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico” (art. 1). Las Directrices Prácticas del Patrimonio Mundial también exigen que los bienes propuestos cumplan los requisitos de autenticidad.

El *patrimonio cultural inmaterial*, en cambio, se define como “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural”. En la Convención de 2003 no se hace referencia al juicio de valor del patrimonio. Tampoco se menciona la verificación de la autenticidad. En cambio, se señala que el patrimonio cultural inmaterial, “que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana”. Esta diferencia se refleja en la resultante Declaración de Yamato sobre Enfoques Integrados para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Material e Inmaterial, que afirma: “considerando que el patrimonio cultural inmaterial se recrea constantemente, el término ‘autenticidad’ aplicado al patrimonio cultural material no es pertinente a la hora de identificar y salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial”. En consecuencia, los planteamientos entre las convenciones de 1972 y 2003 no se modificaron. Sin embargo, en 2005, la UNESCO adoptó la Convención relativa a las expresiones culturales, que reunió todos los tipos de patrimonio bajo la misma etiqueta.

Expresiones culturales

La Convención de la UNESCO de 2005 sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales no sólo reconoce las diversidades culturales y patrimoniales existentes. También fomenta la diversidad creativa para el presente y el futuro. Lo interesante de esta convención es que se refiere a todo tipo de expresiones culturales, tanto materiales como inmateriales. Reconoce “la importancia de los conocimientos tradicionales como fuente de riqueza inmaterial y material, y en particular los sistemas de conocimientos de los pueblos indígenas, y su contribución positiva al desarrollo sostenible, así como la necesidad de su adecuada protección y promoción”. Se afirma además que “La diversidad cultural se manifiesta no sólo en las diversas formas en que se expresa, enriquece y transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales, cualesquiera que sean los medios y tecnologías utilizados”.

Cuando se trata de la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, ésta se basa en la continuidad que puede suponer la recreación continua o la transmisión de una generación a otra. Significa transferir conocimientos, habilidades y significados.

Aunque las manifestaciones concretas pueden incluir instrumentos musicales y artesanía, la idea principal es la transferencia. A través de estos procesos, algunos temas pueden dejar de ser relevantes o haber perdido su significado. “Así pues, toda acción de salvaguardia consistirá, en gran medida, en reforzar las diversas condiciones, materiales o inmateriales, que son necesarias para la evolución e interpretación continuas del patrimonio cultural inmaterial, así como para su transmisión a las generaciones futuras” (UNESCO, s.f. c).

La salvaguarda de los conocimientos, las habilidades y los significados está fundamentalmente asociada a la necesidad de educación y desarrollo de capacidades. Una de las cuestiones clave cuando

se trata de salvaguardar el medio ambiente humano es aclarar el significado del patrimonio para nosotros. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, reunida en Estocolmo en junio de 1972, adoptó la Declaración, que comienza proclamando la importancia y la responsabilidad de la humanidad respecto a la protección y mejora del medio humano (ONU, 1972: arts. 1-2):

(1.) El hombre es a la vez obra y artífice del medio que lo rodea, el cual le da el sustento material y le brinda la oportunidad de desarrollarse intelectual, moral, social y espiritualmente. En la larga y tortuosa evolución de la raza humana en este planeta se ha llegado a una etapa en que, gracias a la rápida aceleración de la ciencia y la tecnología, el hombre ha adquirido el poder de transformar, de innumerables maneras y en una escala sin precedentes, cuanto lo rodea. Los dos aspectos del medio humano, el natural y el artificial, son esenciales para el bienestar del hombre y para el goce de los derechos humanos fundamentales, incluso el derecho a la vida misma.

(2.) La protección y el mejoramiento del medio humano es una cuestión fundamental que afecta al bienestar de los pueblos y al desarrollo económico del mundo entero, un deseo urgente de los pueblos de todo el mundo y un deber de todos los gobiernos.

En lo que respecta más específicamente al patrimonio cultural, la UNESCO ha adoptado varios principios o directrices que proponen fomentar la atención a estos recursos, a menudo ignorados en el mundo globalizado actual. La *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* fue adoptada por la UNESCO en 2001. Se basa en el concepto fundamental de que la diversidad cultural es patrimonio común de la humanidad. El artículo 1 de la Declaración dice:

La cultura adquiere formas diversas a lo largo del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es

tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras (UNESCO, 2001b).

La UNESCO también ha adoptado instrumentos internacionales que identifican las características de una variedad de tipos de patrimonio que representan la diversidad creativa de la humanidad. Si se analizan los criterios propuestos para la designación de bienes en las listas de la UNESCO, se observa que se basan fundamentalmente en el reconocimiento de una variedad de expresiones culturales humanas, que podrían articularse en cuatro tipos principales.

- 1) Tradiciones vivas y comunicación:
 - a. Lengua, mitología, poesía,
 - b. Patrimonio escrito, literatura,
 - c. La música y el canto,
 - d. Saberes o habilidades,
 - e. Asociar la identidad; reconocer como histórico.
- 2) Monumentos para conmemorar o recordar:
 - a. Sistema de creencias, divinidad,
 - b. Autoridad, gobierno,
 - c. Un acontecimiento,
 - d. Una personalidad,
- 3) Un logro creativo excepcional:
 - a. Objetos,
 - b. Edificios,
 - c. Asentamientos,
- 4) Reconocimiento de restos culturales:
 - a. Edificios históricos,
 - b. Ciudades antiguas,
 - c. Territorios históricos.

Considerando que la esencia del patrimonio cultural está en su significado, y que el significado de cualquier expresión cultural se reconoce en la conciencia humana, se puede apreciar que dicho patrimonio permanece vivo mientras se siga reconociendo su significado. Por lo tanto, ya sea tangible o intangible, mueble o no mueble, todo el patrimonio podría en-

tenderse como “vivo”. Como tal, las personas pueden identificarlo como un “reflejo y expresión de sus valores, creencias, conocimientos y tradiciones en constante evolución” (Council of Europe, 2005: art. 2).

Tradiciones vivas y comunicación

Los sistemas de comunicación se basan principalmente en el lenguaje, que en sí mismo es una herencia que se transmite en los procesos sociales de una generación a otra o de un grupo de personas a otro. La comunicación puede expresarse con palabras habladas; puede relacionarse con la narración de cuentos y la mitología; puede escribirse formando literatura; puede expresarse en representaciones, como los rituales tradicionales o el teatro. Aunque los procesos tradicionales y la transmisión de conocimientos son el soporte fundamental de estas tradiciones, suelen estar asociados a medios físicos. Incluso hablar y cantar requiere que se utilicen los músculos del cuerpo humano de forma correcta. Esto será en parte innato, pero además requiere práctica y aprendizaje. La comunicación también encuentra su expresión en la música, que puede utilizar diversos medios o instrumentos, desde los más básicos hasta los más sofisticados, como la batería, la flauta o los instrumentos de cuerda. Los instrumentos musicales no sólo requieren habilidades para entender cómo se diseñan y construyen, sino también para tocarlos.

El hábitat humano empezó por encontrar refugio en la naturaleza, como las cuevas. Aprendiendo más habilidades, los humanos empezaron a construir los refugios tal y como proponían los escritores antiguos, como Vitrubio. La construcción del hábitat se convirtió en una tradición, lo que supuso el desarrollo de habilidades para construir y utilizar las herramientas necesarias para una variedad de tipologías de edificios. El yacimiento arqueológico neolítico de Catalhöyük (entre el 7400 y el 5200 a. C.), en la meseta sur de Anatolia (Turquía), es un ejemplo temprano de la evolución de la organización social y las prácticas culturales asociadas a la adaptación a la vida sedentaria, que muestra pruebas de la transición de las aldeas asentadas a

la aglomeración urbana. El yacimiento incluye pinturas murales, relieves, esculturas y otros elementos simbólicos y artísticos (UNESCO, s.f. a). Para comprender la importancia de este yacimiento en todos sus aspectos, es necesario reconocer que los restos materiales no pueden separarse de los procesos de desarrollo tradicional y cultural. Las funciones y los rituales, la artesanía y los diversos rasgos simbólicos y artísticos, así como los conceptos para el diseño y la construcción del hábitat, deben entenderse como componentes de la integridad y la autenticidad generales de un sitio tradicional vivo.

A veces se ha afirmado que el reconocimiento de la historicidad del patrimonio cultural sería un concepto moderno, relacionado con la adopción de instrumentos jurídicos de protección; sin embargo, en realidad, el estudio y la documentación de los sitios históricos se remontan al menos a la Antigüedad de las iniciativas griega, romana y china, así como de los antiguos imperios asirio y persa. Alain Schnapp observa que los sumerios y los asirio-babilonios, para designar el futuro utilizaban el término *warkātu*, que en realidad se refería a lo que está a sus espaldas. El término que se refiere al pasado, *panânu*, en cambio, derivaba de una raíz que significa “delante”. Para ellos, por tanto, el pasado estaba delante y podía ser conocido, mientras que el futuro era desconocido y, por tanto, estaba a sus espaldas (Schnapp, 1993: 31).

Como ya se ha señalado, la *Declaración de Yamato* de 2004 considera que, dado que el patrimonio cultural inmaterial se recrea constantemente, la autenticidad, es decir, la veracidad, no es relevante. La explicación de la UNESCO subraya (UNESCO, s.f. b) que, para mantenerse vivo, el patrimonio cultural inmaterial debe seguir siendo relevante para su comunidad. Ello también implica ser recreado continuamente y transmitido de una generación a otra. En ese proceso, existe el riesgo de que algunos elementos desaparezcan sin ayuda. Sin embargo, salvaguardar no significa “fijar o congelar el patrimonio cultural inmaterial en alguna forma pura o primordial”. Podemos estar de acuerdo con esta explicación. De hecho, no se pretende proponer la congelación del llamado patrimonio inmaterial. Empero, eso no significa que la

veracidad de dicho patrimonio cultural no deba o no pueda ser verificada.

Si escuchamos una pieza musical o si comemos una pizza, pueden considerarse efímeros, es decir, que sólo duran un tiempo relativamente corto. También hay varios tipos de eventos y festividades tradicionales que tienen lugar en un momento determinado y en un lugar determinado. No se congelan, sino que se repiten a intervalos al estar basados en tradiciones que han evolucionado gradualmente a lo largo de las generaciones. De hecho, la Convención de la UNESCO de 2003 señala que: “Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana”.

Así pues, se trata de un proceso que proporciona a la comunidad “un sentido de identidad y continuidad”. En consecuencia, la autenticidad no debe buscarse en un solo acontecimiento, sino en el proceso tradicional, del que tales acontecimientos son testimonio.

Lo mismo puede decirse de la música. La música es el arte de ordenar los sonidos en el tiempo para producir una composición mediante los elementos de melodía, armonía, ritmo y timbre (*The American Heritage Dictionary*, 2021). La música también se entiende como uno de los aspectos culturales universales de todas las sociedades humanas y se caracteriza por su gran diversidad. Un tipo de música similar puede interpretarse con diferentes tipos de instrumentos. Para interpretar la música de Mozart o Haydn en el siglo XVIII, a menudo era necesario organizar la interpretación para poder utilizar los instrumentos y las habilidades disponibles. Para juzgar la veracidad de una pieza musical, hay que verificarla en el contexto de esa tradición musical concreta. Aunque la tradición musical da algunas indicaciones sobre cómo tocar determinadas piezas, puede haber diferentes interpretaciones. De hecho, es parte de la fascinación de la música poder ofrecer diferentes interpretaciones.

Algunas de ellas pueden estar más cerca de lo que el público espera; otras son más innovadoras, pero no necesariamente hay que descartarlas.

El tejido urbano tradicional se refiere normalmente a las diferentes tipologías de edificios y espacios que responden a las necesidades y requisitos sociales, culturales y económicos de la comunidad. Son el resultado de una evolución gradual que constituye la base de las tradiciones constructivas locales. En diferentes momentos, las intervenciones pueden haber sido el resultado de la evolución social y económica o de las necesidades cambiantes de la sociedad. Los edificios pueden haber sido demolidos y sustituidos por otros nuevos, pero siempre siguiendo la tradición constructiva local. De hecho, el tejido urbano tradicional puede entenderse como una expresión cultural viva que experimenta un proceso tradicional, basado en las necesidades sociales y económicas y en la capacidad creativa de la comunidad. Por consiguiente, un asentamiento no debe considerarse únicamente como un conjunto de edificios, sino también como parte de una tradición viva, similar a lo que se describe como “patrimonio cultural inmaterial”. En lugar de hablar de intangible, sería preferible hablar de patrimonio vivo que también consiste en asentamientos que funcionan tradicionalmente. En nuestra época moderna, la evaluación de si esos asentamientos urbanos siguen conservando su carácter tradicional requiere un estudio en profundidad no sólo de los edificios y espacios individuales, sino también de las funciones y formas de vida de la comunidad.

Monumentos y memoriales

Cuando las expresiones culturales se refieren a objetos o bienes materiales, la cuestión de la salvaguardia no sólo se refiere a la transferencia de conocimientos y técnicas, sino también al mantenimiento y el cuidado. Las directrices de formación del ICOMOS de 1993 definen la conservación: “El objetivo de la conservación es prolongar la vida del patrimonio cultural y, si es posible, aclarar los mensajes artísticos e históricos que contiene sin que se pierda su autenticidad y significado. La conservación es una actividad

cultural, artística, técnica y artesanal basada en estudios humanísticos y científicos y en la investigación sistemática. La conservación debe respetar el contexto cultural” (ICOMOS, 1993).

Como ya hemos mencionado anteriormente, los seres humanos son criaturas que buscan un significado. Esto sugiere que tendemos a buscar y asociar significado a las tradiciones, los lugares y los objetos, así como a los diferentes aspectos del entorno vital. Esto no siempre implica la conservación de objetos individuales, sino que se trata más bien de una continuidad funcional. De hecho, es en estos procesos de continuidad tradicional donde los aspectos intangibles y materiales de las expresiones culturales encuentran un terreno común. Una comunidad que vive en un pueblo tradicional lleva consigo recuerdos y lecciones de generaciones pasadas. Éstos pueden estar asociados a formas de vida, acontecimientos o festividades tradicionales, así como a lugares, objetos o monumentos significativos que conllevan recuerdos particulares. La aldea en sí puede consistir en un hábitat basado en tipos de edificios y espacios que responden a las necesidades específicas de la comunidad. En la vida tradicional, estos artefactos se encuentran normalmente en un proceso de transformación gradual. Mientras que las tipologías habrán encontrado confirmación a lo largo de generaciones de práctica constructiva, los propios edificios pueden datar de diferentes momentos de la historia del lugar. La esencia ha sido la transferencia de habilidades y conocimientos, como hemos visto en el caso del patrimonio cultural inmaterial. Ahora podemos preguntarnos: ¿cuáles son las obras monumentales asociadas a un mensaje espiritual? La palabra “monumento” procede del original latino *monere*: “recordar”, “amonestar”, “advertir”. El mensaje espiritual, en cambio, puede referirse a la motivación y a la idea ingeniosa de crear el monumento, es decir, dar a una estructura un significado específico. Erwin Panofsky sostiene que los signos y las estructuras del hombre son registros porque, o, más bien, en la medida en que “expresan ideas separadas de los procesos de señalización y construcción, aunque realizadas por ellos. Estos registros tienen, por tanto, la cualidad

de ser estudiados por el humanista. Es, fundamentalmente, un historiador” (Panowsky, 1970: 28).

En el mundo tradicional, como analiza Walter Benjamin, lo importante en un “monumento” era el “valor de culto”, que es diferente de nuestro valor artístico actual (Benjamin, 1979). Por ejemplo, un templo podía construirse con el fin de venerar a una deidad. En consecuencia, la idea que también decidía la forma artística o arquitectónica dependía del propósito, es decir, construir un templo para servir a un grupo de personas o una comunidad en un contexto concreto. En caso de que el templo resultara dañado o destruido, podría reconstruirse siguiendo la misma finalidad e idea. Entonces también podía mantener su significado original, salvo que la forma podía recrearse para expresar la interpretación de los nuevos constructores. Con el distanciamiento del mundo tradicional, nos vemos obligados a mirar los lugares tradicionales a una distancia temporal. Rara vez podemos afirmar que formamos parte de la misma tradición, aunque pueda haber excepciones. En consecuencia, ya no podemos reproducir los artefactos tradicionales con el mismo significado que habrían tenido en su contexto sociocultural tradicional. Ahora los vemos como “obras de arte”, y los abordamos siguiendo los principios de la restauración moderna.

Logros creativos excepcionales

La teoría moderna de la restauración distingue entre dos aspectos de una expresión creativa humana, es decir, la “forma” y la “materia”, que juntas constituyen un todo. En su *Teoría de la restauración*, Cesare Brandi señala: “El hecho de que la imagen se apoye en medios físicos para manifestarse, y que éstos sean un medio y no un fin, no nos excusa de tener que investigar cómo se relacionan la materia y la imagen” (Brandi, 1963: 37).¹⁴ El material es el transportador

¹⁴ Cita original: “Il fatto che i mezzi fisici di cui abbisogna l’immagine per manifestarsi, rappresentino un mezzo e non un fine, non deve esimere dall’indagine di che cosa costituisca la materia rispetto all’immagine, indagine che l’Estetica idealistica ha creduto in genere di trascurare ma che l’analisi dell’opera d’arte invincibilmente ripresenta...”

de la imagen manifestada. Juntos proporcionan la clave de lo que puede considerarse la “doble unidad” de la obra, es decir, la estructura (materia) y la imagen (forma). Cuando se trata de obras de arte materiales, la idea creativa original de la forma es intangible, pero se manifiesta físicamente en la materia, es decir, en la estructura que le proporciona el soporte necesario. En consecuencia, y sobre todo en relación con la restauración, es necesario definir qué es la “materia”, porque representa al mismo tiempo el tiempo y el lugar de la restauración. El material que se ha utilizado para crear una obra de arte o un monumento está sujeto al envejecimiento. La idea de la forma, en cambio, al ser intangible, no envejece, sino que necesita reapropiarse cada vez que se examina. Por ello, Brandi afirma que sólo podemos utilizar un punto de vista fenomenológico, porque la materia se expone como “lo que se necesita para la epifanía de la imagen” (Brandi, 1963: 37).¹⁵

El enfoque fundamental ejemplificado por Cesare Brandi en su *Teoría de la Restauración* de obras de arte, puede sin embargo ser también aplicable en el caso de los edificios históricos e incluso de las áreas o territorios históricos. Es obvio que en cada caso hay que reconocer lo que caracteriza al lugar o al objeto. Paul Philippot, al hablar del significado de la restauración de obras de arte, ha especificado la diferencia entre una reparación o renovación, en comparación con la restauración de una obra reconocida como patrimonio:

Lo que distingue a la restauración de cualquier reparación es que se dirige a una obra de arte. Sin embargo ese reconocimiento de la obra de arte, que funda a la restauración, es claramente un momento actual, que pertenece al presente histórico del espectador-receptor. La obra de arte no deja por ello de ser reconocida como producto de una actividad humana en un

¹⁵ Cita original: “Ma preliminarmente, e soprattutto in relazione al restauro, va definito che cosa sia la materia in quanto rappresenta contemporaneamente il tempo e · luogo dell’intervento di restauro. Per ciò noi non possiamo servirci che di un punto di vista fenomenologico, e, sotto quest’ aspetto, la materia si ostende, come ‘quanta serve all’epifania dell’immagine’.”

tiempo dado y en un lugar dado, y por lo tanto, como un documento histórico, como un momento de pasado. Al estar presente en la experiencia actual que la reconoce como tal, la obra no puede por lo tanto ser únicamente el objeto de un conocimiento científico histórico: forma parte integrante de nuestro presente vivido, dentro de una tradición artística que nos une a ella, y permite sentirla como una interpelación del pasado dentro de nuestro presente: una voz actual en la cual resuena ese pasado (Philippot, 2015: 20).

Así pues, el proceso de conservación/restauración debe basarse en el reconocimiento de la importancia de la obra en referencia a su forma, que se basa en la idea y la motivación de su creación, así como en la forma en que ésta se expresa en la materia historizada, es decir, el material utilizado por el artista o los constructores. Mientras que una obra de arte, como un cuadro o una escultura, suele ser creada por un solo artista en un momento dado, los edificios o espacios históricos pueden ser objeto de periodos de construcción relativamente largos. Por ejemplo, las antiguas iglesias o catedrales cristianas pueden haber tardado incluso siglos en completarse. La construcción ha empleado a menudo equipos multidisciplinares en diferentes generaciones que pueden haber introducido diferentes expresiones en su trabajo.

Giuseppe Cristinelli se refiere a la restauración, señalando que la permanencia de lo que se reconoce por sus valores estéticos e históricos es una condición necesaria para la conservación: “En otras palabras, queremos que nuestro propio cuidado conservador no implique variaciones en ellas que las comprometan en su autenticidad e integridad, en su consistencia material y formal, en lo que consiste su auténtico significado y que de esta manera sigan siendo un testimonio seguro y constante. a lo largo del tiempo por las razones que nos unen a ellas y por las que las conservamos” (Cristinelli, 2019: 53).¹⁶

¹⁶ Cita original: “La permanenza del monumento in sé stesso come condizione necessaria della cura conservativa. [...] Vogliamo cioè che la nostra stessa cura conservativa non comporti anche variazioni in esse tali da comprometterle nella loro auten-

La construcción del hábitat tradicional, en cambio, era un proceso continuo, basado en tipologías de edificios y espacios que respondían a las necesidades y exigencias de la comunidad. Si bien es evidente que existe una diferencia entre la restauración de una obra de arte y la conservación de un edificio histórico o de un espacio histórico, también existen similitudes en el enfoque metodológico para la identificación de los elementos que, en conjunto, conforman la integridad del artefacto o espacio tradicional. En este contexto, es necesario identificar el impacto de la renovación tradicional en comparación con la introducción de productos, materiales y esquemas de planificación modernos, y cómo encontrar una relación armoniosa. Parte del proceso de planificación y gestión de la conservación es, naturalmente, también la utilización compatible de las áreas construidas tradicionales, incluidas las infraestructuras y el equipamiento necesarios que requieren los usuarios actuales.

El caso de Bután¹⁷

Bután sigue teniendo una fuerte continuidad tradicional, expresada en todos los diferentes aspectos de la vida y el modo de vida, la forma de vestir y la manera de construir. En Bután, los edificios han sido a menudo objeto de destrucción por las fuerzas de la naturaleza y por el hombre. Los dzongs, centros monásticos y administrativos fortificados, han sufrido terremotos, inundaciones e incendios. En consecuencia, se han reconstruido a menudo manteniendo la forma adquirida tradicionalmente y utilizando la tecnología tradicional. A veces, la reconstrucción reciente también se ha debido a necesidades prácticas que exigen una ampliación para dar cabida a las

nuevas necesidades, como en el caso del Dzong de Tashichho, en Thimphu, que fue elegido como sede del Gobierno. En estos casos, se observa que el mantenimiento de la historicidad material de la arquitectura ha sido una prioridad baja en los programas de renovación y reparación. En Bután, de hecho, la artesanía tradicional parece basarse a menudo en el conocimiento de las proporciones y los patrones. La doctrina internacional considera que la autenticidad material es una de las principales cualidades de un edificio histórico reconocido como patrimonio. John Ruskin (1819-1900), en su *Lámpara de la memoria*, recuerda la importancia de la memoria y la historia en un edificio antiguo. Son los materiales y la estratigrafía histórica de la arquitectura, además de la forma, los que llevan la memoria del edificio y lo hacen histórico. Cuando estos registros se sustituyen, el edificio adquiere una nueva autenticidad dada por una nueva época. Un edificio, como el Dzong de Wangdue Phodrang, forma parte de una tradición viva en Bután. Fue destruido por un incendio y se pretende reconstruirlo.¹⁸ En tal caso, es importante conservar los testigos históricos que quedan de lo anterior, que en este caso serían los muros de piedra.

Un caso diferente es el pequeño monasterio de Chhungney Goemba. Aquí, la elección de los constructores locales es “mejorar” la interpretación de los textos sagrados en los detalles arquitectónicos. El problema es, pues, una elección entre la conservación y la renovación. Es cierto que la vida continúa y que las propias tradiciones vivas se reinterpretan continuamente en función de las nuevas necesidades y los nuevos requisitos. Al mismo tiempo, si sustituimos sistemáticamente lo que se ha hecho —de buena fe— en el pasado, faltamos al respeto a nuestros antepasados y nos arriesgamos a dar una mala lección, incluso una mala interpretación del orgullo, a nuestros hijos. El primer criterio para la justificación del

ticità e integrità, nella loro consistenza materica e formale, in ciò in cui consiste il loro significato autentico e che in tal modo esse continuano ad essere testimonianza certa e costante nel tempo dei motivi che a esse ci uniscono e per i quali le conserviamo”.

¹⁷ El caso de Bután se basa en un texto de investigación de Jokilehto: *Impact of Intangible Aspects over Tangible Heritage and Possibility of its Legalization – taking Buildings in Bhutan as examples* (2013). Este texto fue el resultado de una misión de ICOMOS a Bután del 19 de enero a 2 de febrero de 2013.

¹⁸ El Dzong de Wangdue Phodrang fue fundado por el Zhabdrung en 1638 en lo alto de una cresta entre el Punak Tsang Chhu y el Dang Chhu. Fue la sede de la segunda capital del país. Se incendió el 24 de junio de 2012 y quedó prácticamente destruida, salvo los muros inferiores. Se espera que la reconstrucción continúe hasta 2021.



Punakha Dzong, Bután. Imagen: Jukka Jokilehto.

Valor Universal Excepcional del Patrimonio Mundial se refiere a “una obra maestra del genio creativo humano”. De hecho, ésta puede haber sido incluso una de las motivaciones iniciales de la Convención del Patrimonio Mundial. El objetivo de la Lista ha sido identificar grandes logros que merecen una atención internacional especial para su salvaguardia. Puede que sea cierto que esas obras maestras pueden crearse incluso ahora, como demuestra la Ópera de Sídney.

Sin embargo, normalmente se trata de reconocer cualidades específicas a lo largo de generaciones de reflexión. Como hemos señalado anteriormente, para mantenerse vivas, las tradiciones normalmente también cambian. La cuestión estriba en saber qué continuidad puede trazarse a través de esos cambios.

Otra cuestión se refiere a la continuidad de la tecnología tradicional. Aunque se renueve, una estructura construida con las técnicas tradicionales conservará un mensaje de habilidades y conocimientos heredados cuando éstos se apliquen al mismo tipo de materiales tradicionales. Las estructuras construidas con materiales modernos, como el acero y el hormigón, aunque tengan la misma imagen que los edificios tradicionales, no reflejan la misma autenticidad. Son nuevas interpretaciones, que deben ser juzgadas en el nuevo contexto cultural. En el caso del Dzong de Tashichho, aunque aparentemente se haya construido con materiales

tradicionales, se trata en gran medida de un nuevo edificio de estilo tradicional. En el caso del Dzong de Punakha, en cambio, se trata de la renovación de una estructura histórica existente tras los daños causados por el fuego y las inundaciones. Sin embargo, también en este caso la ambición no era sólo reconstruir lo que había sido dañado, sino también ampliar la renovación para satisfacer las nuevas necesidades emergentes.



Chhungney Goemba, Bután. Imagen: Jukka Jokilehto.

En efecto, en Bután no se trata simplemente de una “reconstrucción”, como suele entenderse esta palabra, sino de una reinterpretación y un rediseño bastante ambiciosos de unos centros de aprendizaje prestigiosos. Por consiguiente, hay que verificar la autenticidad en referencia al proceso. En efecto, es un monumento de nuestros días, y su autenticidad debe juzgarse en función de la continuidad de las técnicas tradicionales. El Dzong de Semtokha fue construido en 1629 por el mismo Zhabdrung Ngawang Namgyal, que unificó Bután. Fue el primero de su clase en Bután y se convirtió, por tanto, en prototipo y referencia para los demás. En consecuencia, posee un importante registro histórico en su estratigrafía material y su disposición, incluyendo los cambios de fuerte a monasterio

fortificado y a la función escolar actual. En su reciente restauración, fue bien estudiado y documentado. Se han rediseñado las formas de los tejados y, sobre todo, la fachada este, que se ha reabierto a partir de los estudios. Sin embargo, en su conjunto, las obras parecen haber sido pragmáticas y han contribuido a conservar su autenticidad histórica general.

Como ya se ha dicho, hasta ahora el pueblo butanés ha sabido conservar su continuidad tradicional mejor que la mayoría en nuestro mundo en rápida globalización. La artesanía tradicional sigue existiendo, y la escritura budista se sigue tomando como guía para la renovación de los edificios históricos existentes, e incluso para las nuevas construcciones. Sin embargo, esta continuidad está en peligro, porque



Santuario en camino, Bután. Imagen: Jukka Jokilehto.

incluso Bután forma parte de la modernidad. Cada vez se acepta un mayor número de trabajadores indios para trabajar en Bután, lo que reduce la mano de obra local. En lugar de utilizar materiales tradicionales, la tendencia, especialmente en los asentamientos urbanos, es optar por métodos modernos. Gran parte de la formación académica se realiza en el extranjero, y el vínculo con la comunidad local sigue siendo frágil. Existen normas para reflejar la tradición tanto en los trajes como en el entorno construido. Incluso el aeropuerto de Paro está construido en estilo tradicional. Existe una calidad en la tradición verdadera y auténtica representada por el genuino patrimonio vernáculo, todavía común en las zonas rurales y visible incluso en el centro urbano de Thimphu. Sin embargo, no es lo mismo reinterpretar las formas tradicionales en acero y hormigón. ¿Cuáles son ahora los límites del cambio? ¿No contribuye la reinterpretación en los edificios modernos a una especie de contaminación de las tradiciones genuinas? Tal vez se podrían revisar las directrices prestando atención a la integridad general del tejido urbano.

Reconocimiento de los vestigios culturales

El arqueólogo británico Colin Renfrew ha examinado la evolución de la mente humana, y señala que se puede observar un cambio significativo desde el Paleolítico Medio hasta el Paleolítico Superior, que puede identificarse en diferentes etapas, como la etapa mimética, la etapa mítica, la etapa simbólica material y, finalmente, la etapa teórica, caracterizada por el pensamiento paradigmático

institucionalizado (Renfrew, 2008: 112 y ss.). El yacimiento del Hombre de Pekín en Zhoukoudian es un yacimiento de homínidos del Pleistoceno situado en la llanura del norte de China, cerca de las montañas de Yanshan. Los antiguos fósiles humanos, los restos culturales y los fósiles de animales datan de hace 5 millones a 10 000 años. Entre ellos se encuentran los restos del *Homo erectus pekinensis*, que vivió en el Pleistoceno Medio (hace 700 000 a 200 000 años), los del *Homo sapiens* arcaico de hace unos 200 000 a 100 000 años y los del *Homo sapiens sapiens* de hace 30 000 años. Hay fósiles de cientos de especies animales, herramientas de piedra y pruebas de que el Hombre de Pekín utilizaba el fuego.

Los ejemplos de la capacidad de representación del arte naturalista, como las pequeñas figuras talladas en hueso o el arte rupestre. Las fantásticas pinturas murales de Chauvet y Lascaux, algunas de las más antiguas descubiertas, se remontan a unos 40 000-30 000 años antes de Cristo. La cuestión de los significados asociados al arte rupestre está en discusión. Hay varias hipótesis, como que marcan los límites de

un territorio, son testimonio de un sistema de creencias de mitos y ceremonias de iniciación. Ciertamente, el lugar, ya sea una cueva o una roca, debe haber sido identificado como significativo. Lo que resulta sorprendente, en muchos casos, es la capacidad creativa tan temprana que se expresa. Como en el caso de las cuevas pintadas, los seres humanos empezaron muy pronto a asociar significado o trascendencia a elementos naturales, como montañas y vías de agua, megalitos o bosques, que se consideraban “sagrados”, es decir, reservados para un culto específico o permitidos para un grupo selecto de personas.

La erección de grandes megalitos para indicar significados específicos se remonta a miles de años atrás. En el Neolítico hay ejemplos en todas las regiones del mundo. Pueden indicar tumbas, pero también otras funciones. Los sitios de Stonehenge, Avebury y sitios asociados, en Reino Unido, consisten en círculos y avenidas de menhires en un territorio de casi 5000 hectáreas. Están dispuestos en patrones cuyo significado astronómico aún se está explorando. Las pirámides se encuentran en todos los continentes, incluidos los zigurats construidos, por ejemplo, por sumerios, babilonios y elamitas. En China, hay tumbas en forma de montículo, como la del primer emperador Qin Shi Huang (c. 221 a. C.). En Mesoamérica, hay estructuras en forma de pirámide, generalmente escalonadas y con un templo en la parte superior, a menudo utilizadas para sacrificios humanos. En la India y Sri Lanka existen estructuras piramidales o montículos (dagaba) que suelen formar parte de los emplazamientos de los templos. Se cree que la antigua capital egipcia de “Menfis y su necrópolis —los campos de pirámides de Guiza a Dahshur—” fue fundada hacia el año 3000 a. C. como la capital de un Egipto políticamente unido.¹⁹ Mientras que en el pasado, el conjunto de pirámides de Guiza se encontraba en un desierto abierto, la expansión de El Cairo moderno ha llegado hasta él. Esto significa que la meseta de las pirámides está ahora rodeada de construcciones planificadas y no planificadas, in-

¹⁹ El bien se inscribió en la Lista de Patrimonio Mundial en 1979 (UNESCO, s. f. e).

cludidos grandes hoteles, que han modificado completamente su entorno. En la década de los 1990 hubo incluso una propuesta de carretera que habría cortado el campo de las pirámides, pero se modificó a raíz de las negociaciones con la UNESCO.

En la prehistoria temprana, como señala Colin Renfrew, el significado de los lugares de culto estaba relacionado principalmente con funciones sociales y comunitarias. La asociación de estos lugares con las prácticas religiosas tuvo lugar mucho más tarde. Se concedió una importancia especial a las montañas sagradas. De hecho, en la actualidad, varios ejemplos importantes de montañas sagradas están inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial. En la primera fase de las candidaturas, los criterios culturales y naturales se mantuvieron estrictamente separados; sin embargo, en la década de 1990 se consideró necesario introducir el paisaje cultural como una nueva categoría de patrimonio (UNESCO, 1998a; UICN, 2010). El primer ejemplo de un sitio introducido con criterios tanto naturales como culturales es el Parque Nacional de Tongariro, en Nueva Zelanda, en 1993. En la justificación se señala que las “montañas situadas en el corazón del parque tienen un significado cultural y religioso para el pueblo maorí y simbolizan los vínculos espirituales entre esta comunidad y su entorno”.²⁰

Los aqueménides y el mazdeísmo

Las antiguas inscripciones aqueménides muestran que los reyes persas atribuían la creación de la excelencia del mundo, la belleza y la felicidad de la humanidad a Ahuramazda, el creador del mundo y máxima deidad del zoroastrismo (Lecoq, 1997). Darío el Grande (c. 550-486 a. C.) hizo hincapié en la verdad (*arta*), como indicación de lealtad al rey. La deshonestidad significaba la falta de lealtad al rey. En una inscripción en Persépolis, Darío afirma:

²⁰ UNESCO (s. f. d). El bien había sido inscrito en 1990 bajo los criterios naturales (vii) por su belleza natural y (viii) por representar etapas importantes de la historia de la tierra. En 1993, se incluyó bajo el criterio cultural (vi), por su asociación con acontecimientos o tradiciones vivas, ideas o creencias de importancia universal excepcional.

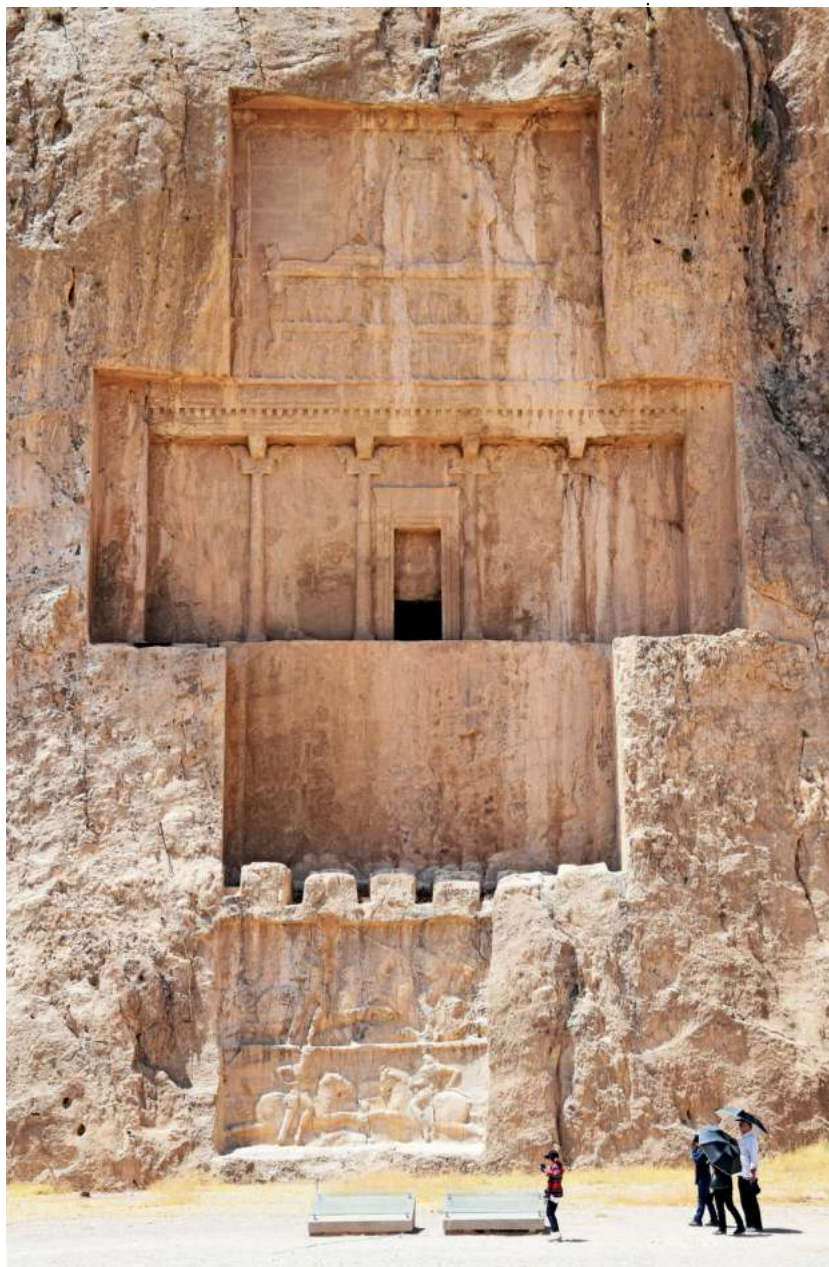


Persépolis, Irán. Imagen: Jukka Jokilehto.

“Dice el rey Darío: Por el favor de Ahuramazda soy de tal clase que soy amigo del derecho, no soy amigo del mal” (Soheil, 2019: 150). El rey también advierte sobre el daño a lo que ha construido, al tiempo que anima a protegerlo: “Tú, que en lo sucesivo contemplarás esta inscripción que he inscrito, o estas esculturas, no las destruyas, (sino) de ahí en adelante protégelas, imientras tengas buenas fuerzas!” (Soheil, 2019: 156).

El conjunto real de Persépolis fue construido intencionadamente como un monumento con un fuerte significado referido a la lealtad al Imperio y a la realeza. Al mismo tiempo, teniendo en cuenta el compromiso de los sucesivos reyes de la dinastía, era ya un monumento histórico que debía protegerse (Soheil, 2019: 177). El diseño de la Terraza Real de Persépolis se basa en el uso de la forma sagrada del cuadrado como referencia fundamental tanto en las

plantas como en los alzados de todos los edificios y tumbas. Al mismo tiempo, los tamaños y las tipologías de los edificios se basan en proporciones estrictas, que se reflejan incluso en detalles menores. En la actualidad, la Terraza es una pieza central en un vasto paisaje cultural que está bajo la protección de las autoridades estatales iraníes. De hecho, el reto en el caso de Persépolis es identificar toda la extensión del territorio historiado, incluyendo su entorno inmediato con la montaña sagrada del Mehr y reflejando especialmente los periodos aqueménide y sasánida. Las tumbas reales de los reyes aqueménides están a unos 6 km al oeste, y los restos de la antigua ciudad de Pasargadae, a unos 40 km al norte. El territorio entre estos yacimientos cuenta con abundantes restos históricos de las distintas épocas que forman un importante paisaje cultural, hasta ahora sólo parcialmente revelado en las prospecciones arqueológicas.



Naqsh-e Rostam, Irán. Imagen: Jukka Jokilehto.

El Ministerio iraní de Carreteras y Desarrollo Urbano ha propuesto una *Carta para la Regeneración de Áreas Histórico-Culturales* (c. 2015), que define su objetivo:

El proceso de revitalización de los conjuntos histórico-culturales es un tema multidimensional y ultra-sectorial. Por lo tanto, requiere la participación y la

presencia de todas las instancias responsables y partes interesadas. Es necesario crear un espacio para la toma de decisiones en común mediante la formación de grupos de expertos con la presencia de representantes de la Organización de Patrimonio Cultural, Artesanía y Turismo, el Ministerio de Carreteras y Desarrollo Urbano, el Ministerio del Interior, el Consejo Supremo de las provincias, los comités profesionales del Parlamento Islámico y los representantes de las organizaciones no gubernamentales.

En cuanto al territorio

Tradicionalmente, el ser humano siempre ha formado parte del entorno natural en el que vive. Esto estaba muy claro para los nativos americanos, como puede entenderse en un discurso del jefe indio Seattle, que respondió a la propuesta del gobierno estadounidense de comprar sus tierras. Contestó que no podían vender porque él y sus antepasados formaban parte de esta tierra. Seguía siendo significativa para ellos porque llevaba su memoria, pero no tendría el mismo significado para los blancos: “Cada parte de esta tierra es sagrada para nosotros. Cada aguja brillante del pino, cada playa, cada niebla en los bosques oscuros, cada abertura entre

los árboles, cada insecto que zumba es sagrado en la mente de mi pueblo y en sus experiencias. La resina que sube por las venas de los árboles lleva en ella el pasado del hombre rojo”.²¹

Al verse obligados a abandonar su tierra original, los nativos americanos tendieron a perder el contacto

²¹ Traducción del finlandés, *Intiaanipäällikön synkkä, oikea ennustus vuonna 1855* (Sombrió, pronóstico acertado del Jefe de los Nativos Americanos en 1855), en *Uusi Suomi*, 04/09/1977.

con su origen. Del mismo modo, en Australia, los aborígenes se vieron obligados a abandonar su tierra natal y trasladarse a zonas urbanas. Sin embargo, mantuvieron sus cantos, que todavía se utilizan, al menos simbólicamente, para identificar y enseñar a las nuevas generaciones el significado de los puntos de referencia. El canto de estas canciones puede ayudar a los aborígenes australianos a navegar incluso por los desiertos del interior de Australia.

En el pasado, no había separación entre la naturaleza y la cultura. La naturaleza no consistía en objetos, sino que todo estaba sujeto. Refiriéndose a la percepción tradicional celta, “la tierra no es un cuerpo muerto, sino que está infundida por un espíritu que es su vida y su alma. Es un mundo en el que lo material es un reflejo del espíritu, y en el que el espíritu se revela en lo material” (Pennick, 1996: 13). Los celtas eran un grupo etnolingüístico indoeuropeo que vivía en gran parte de Europa occidental y meridional, incluido el norte de Italia. Sus sistemas de creencias han dejado huellas y tradiciones visibles sobre todo en Irlanda, donde todavía se veneran los paisajes sagrados o las montañas sagradas. También se observa que las montañas sagradas y los bosques sagrados se siguen recordando en muchos lugares, aunque no se veneren necesariamente (Pennick, 1996; Gauchet, 1985). La palabra latina: *sacer*, indica un lugar reservado al acceso autorizado. El término se utiliza a menudo para los lugares consagrados a una deidad o a un espíritu de la naturaleza, por ejemplo, la montaña sagrada (*sacer mons*), o el bosque sagrado. El diminutivo *sacellum* indica un pequeño santuario o capilla, la palabra *sacrarium*: un lugar donde se guardan objetos sagrados en el santuario. En cambio, *sacrilegium* (sacrilegio) significa el robo de objetos sagrados de un templo. En el mismo sentido, profanar significa eliminar el carácter sagrado de una cosa o un lugar.

Subir a una montaña alta no era habitual en la Edad Media, quizá en parte por los peligros asociados, pero sin duda también por el respeto a las divinidades. La ascensión de Francesco Petrarca al monte Ventoux fue excepcional y también un acontecimiento simbólico. Según su relato, Petrarca subió “sólo por el

deseo de visitar un lugar famoso por su altura” (Familiarum Rerum, IV: 1). Sin embargo, la ascensión también se tradujo en el descubrimiento del paisaje desde lo alto y en una exploración interna personal, una fase crucial en su crecimiento espiritual. El nombre de Ventoux se ha traducido como “Pico del Viento”, pero su forma provenzal “Ventour” parece mostrar que en realidad estaba asociado a una deidad adorada por una población prerromana (Petrarca, 1948). En Italia, entre las montañas sagradas se encuentra el monte Subasio, que forma parte del área del paisaje cultural de Asís, inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial. La justificación de Asís se centró inicialmente sólo en el conjunto urbano, pero a raíz de la revisión, ésta se revisó sustancialmente dando lugar a la inclusión de toda la zona natural protegida que rodea la ciudad histórica. Esto incluye la montaña sagrada, el valle cercano y otros lugares sagrados reconocidos por los franciscanos. Las creencias de san Francisco estaban estrechamente relacionadas con el reconocimiento de la naturaleza como creación de Dios. Predicaba sobre la naturaleza y también a las criaturas de la naturaleza.

El monte Taishan es quizá la montaña sagrada más conocida de China, asentada y venerada por los humanos durante milenios. La montaña se eleva hasta los 1545m por encima de la meseta que la rodea, y está considerada como uno de los lugares más bellos de China. En el siglo III de nuestra era, el emperador Qin Huang Di, rindió homenaje a la montaña en los sacrificios de Fengshan para informar a los dioses de su éxito en la unificación de toda China. La montaña se ha utilizado para ceremonias imperiales en homenaje al Cielo y la Tierra, y cuenta con 22 templos. Actualmente es uno de los lugares más visitados del patrimonio chino y fue inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial en 1987. En una conversación privada con Guo Zhan, arqueólogo que representó al gobierno chino en el Comité del Patrimonio Mundial y que también participó activamente en el ICOMOS, indicó algunas de las diferencias entre los distintos tipos de montañas sagradas según su experiencia. Para empezar, señaló que las montañas sagradas del budismo tibetano son principalmente

montañas nevadas, frías y misteriosas. No hay condiciones de vida ni edificios de templos, sino sólo montañas incognoscibles y sobrecogedoras y cuentos de hadas. Continuó hablando de las diferencias entre las montañas budistas y las taoístas en China.

La ocupación budista y taoísta de algunas montañas es el resultado de los esfuerzos propios de grupos históricos, sociales y religiosos. El taoísmo combina una gran cantidad de costumbres populares chinas, mitos, leyendas y creencias, con más culto a los fenómenos naturales y la existencia natural. Especialmente a la llamada Dongtian puede comunicar la gente y Dios, la tierra y el cielo inmortal identificación de la cueva. Después de que el budismo entró en China, aunque también incorporó algunas costumbres y moralidad chinas, básicamente mantuvo su propio sistema completo. Después de ocupar la famosa montaña, la forma arquitectónica y las ofrendas internas del templo se han convertido en un sistema, estándar, a gran escala, y un gran número de reuniones.

Los nombres de los templos budistas y taoístas tienen expresiones diferentes en el idioma chino, y para los chinos es fácil distinguir cuál es un templo taoísta y cuál uno budista. La integridad del sistema budista se refleja también en las cuatro famosas montañas que corresponden a los diferentes santuarios del budismo: el monte Wutai es el Ashram del Bodhisattva Manjusri, el maestro de la sabiduría; el monte Emei es el dogma del Bodhisattva Puxian, que aboga por la práctica; el monte Putuo es el monasterio del Bodhisattva Guanyin, que aboga por la compasión y el buen destino. El monte Jiuhua es el dojo (lugar de meditación) del Bodhisattva del Rey de la Tierra, que se encarga de la relación entre la tierra —el mundo para vivir— y el inframundo —el mundo de la meta del pueblo—. Los creyentes irán a la montaña famosa correspondiente según sus necesidades y deseos; sin embargo, la mayoría de los creyentes no podían diferenciarlas y volvían a adorarlas siempre que creyeran que se trataba de un templo. Sólo el monte Wudang en el taoísmo puede compararse con una montaña budista de rango nacional. Esto se debe a que a principios de la dinastía Ming, el emperador Chengzu se apoderó

del trono de su sobrino del norte. Para demostrar que se lo había ordenado el cielo, el emperador Chengzu construyó una gran escala en el monte Wudang con el poder del Estado, y consagró al dios Xuanwu el Grande, símbolo de las deidades del norte del taoísmo y del pueblo chino. Sin embargo, debido a su situación geográfica y a otras razones, el monte Wudang no es tan influyente como las cuatro famosas montañas budistas posteriores (Guo, com. pers.).

Paisajes y pintura de paisaje

Aunque se refieran a la misma cuestión, las distintas lenguas tienden a interpretarla de forma diferente. Podemos tomar el ejemplo de las definiciones inglesa e italiana del concepto de paisaje. La palabra inglesa *landscape* y la italiana *paesaggio* tienen orígenes diferentes y sus significados también difieren. La palabra italiana *paesaggio* deriva de *paese*, un pueblo; se basa en la palabra latina: *pagus* (pueblo, o grupo de pueblos), que originalmente se refería a un mojón. La palabra latina *paganus* significa “perteneiente a un pueblo”. La palabra *paesaggio* se refiere, pues, a la tierra o al territorio que está bajo la jurisdicción de un *paese*. La palabra inglesa *landscape* o *landscipe* o *landscaef* (en alemán *Landschaft*) llegó a Inglaterra después del siglo V con la llegada de los anglosajones. El término *paisaje* se refería a la forma o los espacios de la tierra. A partir del siglo XVI, la noción de paisaje se refería especialmente al paisaje pintado, a menudo inspirado en los *paesaggi* clásicos italianos (como las pinturas de Nicolas Poussin y Claude Lorraine), que también se asociaban con significados mitológicos.²² A partir de finales del siglo XVII y del XVIII, el término se utilizó para los jardines diseñados a imitación de las pinturas (Hartmann, 1981). Un concepto que se asocia a menudo con el paisaje es la palabra inglesa *picturesque*, en italiano: *pittoresco*. Sir Uvedale Price, en su *Essay on the Picturesque* (1794), ha señalado que existe una diferencia etimológica entre ambas palabras. Mientras que la palabra inglesa

²² Definiciones de *Landscape*, tomadas de Wikipedia, así como del *Oxford English Dictionary* y al *Zingarelli Vocabolario della lingua italiana*.

picturesque se refiere a *picture*, es decir, a un cuadro que representa un paisaje, la palabra italiana *pittoresco* se referiría al *pittore*, es decir, al pintor que interpreta el paisaje. Uno se refiere al objeto que se interpreta, el otro al sujeto que interpreta.

China es un buen ejemplo de la relación entre paisaje y pintura. Las primeras pinturas en China eran ornamentales, como también se observa en la cerámica primitiva. Fue básicamente durante el Zhou Oriental (770-256 a. C.) cuando los artistas comenzaron a representar el entorno. La pintura y la caligrafía fueron especialmente apreciadas desde el comienzo del Imperio Chino, más o menos en el siglo III de nuestra era. El paisaje del Lago del Oeste ha sido inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial. El lago está rodeado de “colinas cubiertas de nubes” y de la ciudad de Hangzhou. Su belleza ha sido celebrada por escritores y artistas desde la dinastía Tang (618-907 d. C.). A lo largo de los siglos, sus islas, calzadas y las laderas inferiores de sus colinas se han “mejorado” añadiendo templos, pabellones, jardines y árboles ornamentales. En este contexto, los lugares escénicos con nombres poéticos se han identificado como zonas paisajísticas idealizadas y clásicas que representan la fusión perfecta entre el hombre y la naturaleza.

Aunque la sacralidad puede definirse en su asociación con divinidades, no tiene por qué estar relacionada con una “religión” en el sentido moderno. Los valores de una sociedad tradicional incluían el aspecto sacral como un atributo integrado en los diversos aspectos de la vida y asociado a muchos lugares y objetos diferentes. Cabe destacar que, en la época moderna, los lugares sagrados han sido normalmente reconocidos por sus valores culturales. Con la introducción del concepto de paisaje cultural en el contexto del Patrimonio Mundial, en la década de 1990, el patrimonio natural ha sido reconocido también por su espiritualidad. Esto puede verse como un respeto a las tradiciones del pasado, teniendo en cuenta que la naturaleza siempre se ha considerado sagrada en los sistemas de creencias tradicionales. Hasta entonces, los protectores de la naturaleza solían mostrarse reticentes a aceptar la presencia humana tradicional

en los espacios naturales protegidos como algo positivo y constructivo. Sin embargo, en 2010, la UICN ha sacado por fin una importante publicación sobre los Sitios Naturales Sagrados y su conservación (UICN, 2010). También hay un interés creciente por seguir viendo la naturaleza y la cultura juntas en el reconocimiento y la gestión del patrimonio. De hecho, cada vez hay más documentos que recuerdan que los ecosistemas sanos son un factor esencial para garantizar el buen funcionamiento del entorno humano. Esto ha sido mencionado incluso por el papa Francisco en su *Carta Encíclica Laudato Sí*, en mayo de 2015. Aquí es necesario distinguir entre la montaña sagrada, en italiano “*montagna sacra*” y los lugares llamados “*Sacri Monti*”, entendidos como el Calvario, es decir, un santuario que simboliza los lugares sagrados de Jerusalén. Estos *Sacri Monti* representan la implantación de la arquitectura y el arte sacro en un paisaje natural con fines didácticos y espirituales, introducidos en Italia a finales del siglo XV y en el XVI. Una serie de nueve *Sacri Monti* en Piamonte y Lombardía ha sido inscrita en la Lista del Patrimonio Mundial, considerados como los primeros que se crearon, convirtiéndose en referencias influyentes para la construcción de otros en diferentes países.

Paisajes culturales

Conviene recordar que en la terminología internacional la palabra “paisaje” se asocia con diferentes significados según el contexto. Una de las primeras recomendaciones internacionales adoptadas por la UNESCO se refería a la *Salvaguardia de la Belleza y el Carácter de los Paisajes y los Sitios* (1962). Esta recomendación fomentaba “la restauración del aspecto de los paisajes y lugares naturales, rurales y urbanos, ya sean naturales o artificiales, que tengan un interés cultural o estético o formen un entorno natural típico” (art. 1). La Convención del Patrimonio Mundial de 1972 menciona la noción de belleza sólo en referencia a los bienes naturales. En las Directrices Prácticas para la Aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial, el criterio (vii) del Valor Universal Excepcional se refiere a los sitios natura-

les que representen “fenómenos naturales o áreas de belleza natural e importancia estética excepcionales” (art. 77). Cuando se trata de bienes culturales, normalmente se hace referencia a la calidad estética. En 1995, las Directrices Prácticas introdujeron la noción de *paisaje cultural*, que se describe:

Los paisajes culturales son bienes culturales y representan las “obras conjuntas del hombre y la naturaleza” citadas en el Artículo 1 de la Convención. Ilustran la evolución de la sociedad humana y sus asentamientos a lo largo del tiempo, condicionados por las limitaciones físicas u oportunidades físicas que presenta su entorno natural y por las sucesivas fuerzas sociales, económicas y culturales, tanto externas como internas (UNESCO, 2015: art. 47).

Desde el punto de vista de la gestión, existe una distinción fundamental entre el paisaje como panorama o vista, asociado a valores principalmente estéticos, y el paisaje cultural, que se refiere específicamente al carácter histórico o arqueológico de un territorio determinado. Cuando un bien natural se propone para la Lista de la UNESCO, se define principalmente como un bien natural, lo que significa una justificación basada en criterios científicos; sin embargo, cuando se habla de su calidad como “belleza natural”, se trata de sus características estéticas, lo que significa necesariamente referirse a parámetros culturales, como los reconocidos por pintores y poetas. Un paisaje cultural es susceptible de ser inscrito en el Patrimonio Mundial como bien cultural, lo que implica un límite preciso que debe definirse. Sus atributos históricos y arqueológicos deben definirse en referencia a parámetros históricos, con la participación de historiadores y arqueólogos. Los paisajes italianos han sido reconocidos durante siglos por sus cualidades estéticas. Pero, al mismo tiempo, podríamos considerar toda Italia como un paisaje histórico y cultural, basado en una historia que se remonta a la Antigüedad clásica y más allá. En muchos casos, este paisaje se ha enriquecido en la Edad Media, como los paisajes de viñedos de Val d’Orcia en Toscana, o los viñedos del Piamonte, ya inscritos en la Lista de la UNESCO.

El Valle de Bamiyán

El paisaje cultural y los restos arqueológicos del valle de Bamiyán representan los desarrollos artísticos y religiosos que desde el siglo I al XIII caracterizaron a la antigua Bakhtria, integrando diversas influencias culturales en la escuela gandhara de arte budista. La zona contiene numerosos conjuntos monásticos y santuarios budistas, así como edificios fortificados del periodo islámico. El sitio es también testimonio de la trágica destrucción por los talibanes de las dos estatuas de Buda en pie, que conmovió al mundo en marzo de 2001. En 2003, las principales zonas arqueológicas fueron inscritas en la Lista del Patrimonio Mundial según los criterios: (i) (ii) (iii) (iv) y (vi): Paisaje Cultural y Restos Arqueológicos del Valle de Bamiyán. La novena reunión del Grupo de Trabajo de Expertos (París, 3 y 4 de marzo de 2011) recomendó que no se podía considerar una reconstrucción total de ninguna de las dos esculturas de Buda en la actualidad. En su lugar, se recomendó que “el nicho occidental más grande se consolidara y se dejara vacío como testimonio del trágico acto de destrucción y que se realizara un estudio de viabilidad para determinar si un remontaje parcial de los fragmentos del Buda oriental podría ser una opción futura en los próximos años”. La reunión de Tokio de 2017 fue una plataforma para la evaluación de la viabilidad de soluciones alternativas. De hecho, se presentaron varias ideas diferentes, que iban desde dejar ambos nichos vacíos hasta sugerir diferentes tipos de nuevas creaciones para construir en el nicho del Buda oriental (UNESCO, 2020).

A un nivel mínimo, en 2011, Andrea Bruno ya había propuesto una política de conservación e interpretación a largo plazo para el Nicho de Buda occidental. Esta incluiría un espacio subterráneo de interpretación y observación frente al Nicho de Buda. Desde aquí, se podría ver el Nicho, y tener modelos a escala que ilustren la Figura de Buda perdida. En cierto modo, el concurso de la UNESCO para un centro cultural, actualmente en construcción en el centro del Valle, podría considerarse

una solución comparable. En la reunión de Tokio de 2017, el equipo japonés propuso no construir nada en el Nicho, sino desarrollar un complejo museístico en el lado opuesto del valle, que también podría incluir una réplica del Buda oriental, pero a pequeña escala. En principio, esta opción puede respetarse. Cabe destacar que el equipo japonés, que es budista, decidió no llenar el Nicho con una nueva figura.

Se propusieron básicamente tres alternativas para el nicho oriental, que implicaban una nueva construcción. Una de las propuestas consistía en utilizar los fragmentos originales de la figura de Buda destruida e identificar su posición original a partir de datos geológicos. Los fragmentos podrían entonces colocarse en una estructura de acero in-crustada en la parte posterior del Nicho. La segunda opción era la construcción de una nueva estatua en ladrillo de barro, utilizando mano de obra local. Esta estatua tendría entonces una estructura interna que también la fijaría a la roca. La tercera opción consistía en crear una réplica en 3D a escala real utilizando mármol italiano o afgano. La réplica se tallaría mecánicamente en forma de capa fina (unos 10 cm) sobre la base de fotografías originales. Se construiría en pequeños elementos y se fijaría en una estructura de acero anclada a la roca. La estatua podría no construirse en caso necesario. Hay que recordar que Afganistán es una región de riesgo sísmico. En consecuencia, cualquier construcción alta y pesada sería vulnerable. Teniendo en cuenta que el Nicho tiene unos 38 m de altura (lo que corresponde a un edificio de 12 plantas), una estatua pesada de adobe sería demasiado pesada. Lo mismo podría decirse de la idea de colocar en el nicho fragmentos de roca originales y frágiles. En este sentido, la réplica de mármol sería probablemente más fácil, teniendo en cuenta que sería menos pesada y probablemente menos vulnerable, como se indicó en los cálculos técnicos durante la conferencia de Tokio.

La restauración se refiere al reconocimiento del valor patrimonial de los objetos artísticos o históricos (monumentos) existentes. La *Carta de Venecia* de

1964 afirma que “La restauración es una operación que debe tener un carácter excepcional. Tiene como fin conservar y revelar los valores estéticos e históricos del monumento y se fundamenta en el respeto a la esencia antigua y a los documentos auténticos. Su límite está allí donde comienza la hipótesis, [...]” (artículo 9). En sentido estricto, la construcción de una nueva estatua no sería una “restauración”. Podría ser una recreación o simplemente una nueva construcción. Por supuesto, la figura original de Buda no fue construida, sino tallada en la frágil roca. Por lo tanto, ¿se puede hablar realmente de “reconstrucción” aunque se coloquen algunos fragmentos restantes en el nicho?

El artículo 15 de la *Carta de Venecia* también menciona la posibilidad de anastilosis, que se define como: “el remontaje de partes existentes pero desmembradas”. Se observa que la superficie de las figuras de Buda originales era de arcilla y, en la explosión de 2001, se perdió toda la superficie. Los fragmentos que ahora se han recogido son básicamente fragmentos de roca sin forma. En consecuencia, cualquier intento de restaurar la apariencia del Buda no es posible sólo con esos fragmentos. Aunque estos fragmentos hayan sido realmente parte de la figura de Buda, no han dado la imagen. De hecho, en su *Teoría del restauro*, Cesare Brandi distingue entre imagen y estructura, que son los dos aspectos de una obra de arte. La estructura, que puede consistir en cualquier tipo de material, es la portadora de la imagen manifestada, pero es la imagen el resultado de la creatividad humana. Cuando la imagen se pierde, sólo tenemos la estructura sin imagen. En el caso de las figuras de Buda destruidas, los fragmentos de roca nunca han sido tocados por la mano humana (si no es después de la destrucción). Devolver estos fragmentos sin forma al nicho no puede llamarse anastilosis; son sólo material sin forma.

En los primeros tiempos, el hábitat humano incluía cuevas naturales o excavadas en la roca, o viviendas construidas o edificadas en diversos materiales, como arcilla, piedra o madera. En la Lista del Patrimonio Mundial hay varios sitios con cuevas budistas, entre ellos, por ejemplo, las cuevas de Mogao,

en el oeste de China. Aquí, como en muchos otros lugares, las grandes cuevas de Buda no estaban necesariamente abiertas. A menudo, incluso las grandes cuevas estaban cerradas con un muro. En consecuencia, se entraba en un lugar sagrado y se apreciaba la revelación de la imagen divina. Tradicionalmente, lo sagrado significa que un lugar está reservado. En el santuario principal de Ise, sólo los sacerdotes pueden entrar en el santuario. En el caso del acantilado de Bamiyán, se sabe que unos dos metros de la superficie de la roca se han perdido a lo largo de los siglos. Por lo tanto, no podemos verificar si originalmente las cuevas estaban abiertas o cerradas. No hay pruebas suficientes.

En la actualidad, recrear una imagen significaría introducir un nuevo elemento en un sitio que ya ha sido reconocido por su Valor Universal Excepcional (VUE) en referencia a los restos arqueológicos del periodo budista y al paisaje cultural. Parte de estos restos son las numerosas cuevas con pinturas budistas y fragmentos de esculturas. De hecho, el Instituto Nacional de Investigación de Bienes Culturales (NRIICP) de Tokio ha emprendido y garantizado la conservación de algunas pinturas murales con éxito. Los dos gigantescos nichos que ahora permanecen abiertos forman parte de este patrimonio. De hecho, aunque las figuras de Buda originales han sido destruidas, aún quedan restos fragmentarios de la forma original en la roca. Así, la superficie de la roca que queda es un testimonio auténtico de la imagen sagrada que hubo allí. El nicho en sí es una expresión cultural original que debe ser respetada y consolidada, como se reconoce en la justificación del Patrimonio Mundial. Estas cualidades podrían correr el riesgo de quedar parcialmente ocultas o socavadas si se coloca allí algún elemento nuevo. En cualquier caso, incluso si se introdujera una nueva estatua, como la réplica de mármol propuesta, en el Nicho, tendría que ser necesariamente evaluada y valorada por el Comité del Patrimonio Mundial. Se trataría de una nueva construcción en un sitio arqueológico, que habría que justificar de nuevo con arreglo a los criterios del patrimonio mundial, y reevaluar su impacto en el contexto del paisaje cultural del valle de Bamiyán.

Territorios urbanizados

La Convención del Patrimonio Mundial señala que los sitios reconocidos como patrimonio están cada vez más amenazados de destrucción “no sólo por las causas tradicionales de deterioro, sino también por las cambiantes condiciones sociales y económicas que agravan la situación con fenómenos de daño o destrucción aún más formidables”. La Convención se concentra en lo que se reconoce como excepcional en este contexto. Sin embargo, al mismo tiempo se sabe que la importancia de las características especiales también depende del contexto, aunque sean modestas en apariencia. A este respecto, es interesante tomar nota de la Carta para la Conservación del Patrimonio Arquitectónico y los Sitios no Protegidos en la India, adoptada en 2004 por el Indian National Trust for Art and Cultural Heritage (INTACH). En ella se señala que la mayor parte del patrimonio arquitectónico de la India no está protegido. Muchos lugares no protegidos siguen teniendo un uso tradicional, por lo que constituyen un “patrimonio vivo”, que no tiene reconocimiento legal. El objetivo de la Carta del INTACH es mantener la importancia de ese patrimonio, que incluye los edificios históricos y su entorno, así como las técnicas y los conocimientos tradicionales de construcción, los ritos y los rituales, la vida social y los estilos de vida.

La conservación del patrimonio arquitectónico y de los lugares debe conservar su significado para la sociedad en la que existe. Este significado puede cambiar con el tiempo, pero tenerlo en cuenta garantiza que la conservación tendrá, en todo momento, una lógica contemporánea que sustente su práctica. Para ello es necesario considerar la conservación como una actividad multidisciplinar (Artículo 2.3: ¿Qué conservar?).²³

²³ Cita original: “Conservation of architectural heritage and sites must retain meaning for the society in which it exists. This meaning may change over time, but taking it into consideration ensures that conservation will, at all times, have a contemporary logic underpinning its practice. This necessitates viewing conservation as a multi-disciplinary activity”.

Suena contradictorio, pero parece que uno de los puntos débiles de la Convención del Patrimonio Mundial es que se centra en lo que se considera de Valor Universal Excepcional en un lugar concreto. En consecuencia, es fácil que se preste menos atención a las cuestiones que no se mencionan en la justificación. Este puede ser el caso dentro del área protegida y también, en particular, en su contexto, si su desarrollo no es supervisado y controlado. Otra cuestión, ya comentada anteriormente, es la relación mutua de los diferentes tipos de patrimonio dentro del mismo contexto, especialmente el llamado “patrimonio cultural inmaterial”, y el “patrimonio cultural material”. De hecho, en lugar de hablar de patrimonio inmaterial y material, sería preferible introducir la noción de “patrimonio cultural vivo”, que sería pertinente para todos los tipos de expresiones culturales, incluso las efímeras o las ruinas.

Un ejemplo de estos sitios mixtos podría ser Sri Lanka. En este caso, el territorio central de la isla cuenta con varios bienes del Patrimonio Mundial, como la antigua ciudad de Polonnaruwa, la antigua ciudad de Sigiriya, la ciudad sagrada de Anuradhapura, el casco antiguo de Galle y sus fortificaciones, así como la ciudad sagrada de Kandy. En la década de 1970, por iniciativa de Roland Silva, que más tarde fue también elegido presidente del ICOMOS, el centro de la isla fue reconocido como Triángulo Cultural de Sri Lanka. En realidad, la zona forma un importante territorio histórico-cultural, habitado desde hace milenios. Algunas de estas ciudades sagradas fueron abandonadas en los últimos siglos y sólo se volvieron a descubrir en el siglo XIX. Desde entonces, se ha recuperado su tradicional significado religioso, integrado en el reconocimiento de los mismos sitios como patrimonio cultural arqueológico. De hecho, aunque los sitios budistas se veneran incluso cuando están en ruinas, también se tiende a la reconstrucción. Como consecuencia, también han surgido problemas a la hora de decidir sobre las políticas adecuadas para salvaguardar este patrimonio vivo, respetando su espiritualidad y su importancia arqueológica.

El concepto japonés de Machinami expresa claramente esta relación refiriéndose al asentamiento

histórico en sus aspectos tangibles e intangibles, físicos y espirituales, que son creados por un “vínculo de espíritus”. “Éstos no sólo componen el paisaje cercano y lejano, sino que son, en su conjunto, el escenario de la vida cotidiana y las actividades de los residentes. La armonía creada entre las estructuras hechas por el hombre, incluidas las casas, y el paisaje natural que se extiende a su alrededor, es la fuente de atracción que tienen las ciudades históricas”.²⁴

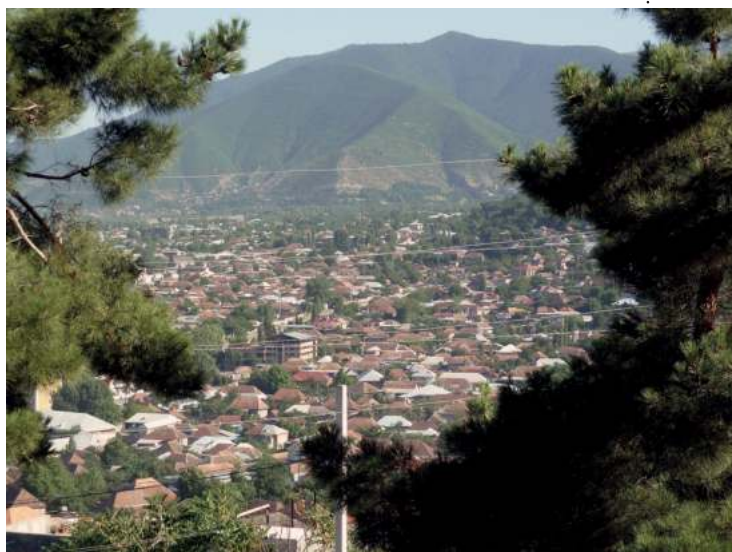
El caso de Shaki

El centro histórico de Shaki (Azerbaiyán) representa un asentamiento vernáculo, reconstruido en los siglos XVIII y XIX, pero basado en tradiciones culturales-sociales y económicas mucho más antiguas. Los palacios de los gobernantes representan el periodo de la dominación persa, cuando Shaki se convirtió en capital del primer y más importante kanato de la región del Cáucaso, lo que forma parte de la historia anterior. Estos edificios han sido restaurados como museos. Sin embargo, las principales cualidades patrimoniales de Shaki dependen del asentamiento vernáculo vivo que forma un paisaje urbano histórico (HUL) con sus edificios residenciales tradicionales y su relación con la integridad general: el tejido urbano y el paisaje de tejados, el espacio social tradicional de la comunidad, así como el valle montañoso natural que forma un entorno. Aquí la cuestión es establecer un sistema de gestión adecuado y una base económica que garantice que la tecnología y los materiales tradicionales sigan siendo relevantes y significativos para la comunidad. Al mismo tiempo, es necesario contrarrestar las soluciones industriales contaminantes y otros impactos negativos procedentes de las tendencias mundiales o del rápido desarrollo de Bakú, la capital del país, distante casi 300 kilómetros.

²⁴ *Charter for the Conservation of Historic Towns and Settlements of Japan, the ‘Machinami Charter’*, adoptada por la Japanese Association for Machinami Conservation and Regeneration, en octubre de 2000. Asentida por el Comité Nacional de ICOMOS Japón en diciembre de 2000.



Vista de Shaki, Azerbaiyán. Imagen: Jukka Jokilehto.



Shaki, Azerbaiyán. Imagen: Jukka Jokilehto.

A menudo, incluso los conservacionistas tienden a simplificar sus conceptos en eslóganes como “gestión del cambio”, “enfoques descendentes o ascendentes”, etcétera. La conservación no puede simplificarse en esos eslóganes. Conocer, comprender e interpretar de forma veraz y creíble lo que se ha hecho en el pasado requiere concentración y esfuerzo. El objetivo debe ser revelar el significado del patrimonio y garantizar su “duración”. Cuando se trata de habilidades y conocimientos, éstos forman parte de los procesos de aprendizaje en la sociedad; el objetivo es aprender y adquirir dichas habilidades y conocimientos, y eventualmente transferirlos a las generaciones más jóvenes. Al igual que en los monumentos y lugares históricos, el significado y la importancia del patrimonio vivo deben aprenderse y comprenderse en la medida en que es patrimonio. Esto no significa que no debamos seguir siendo creativos, que forma parte de nuestro ADN. Una vez aprendidas las habilidades, podemos utilizarlas de forma creativa. Como un músico, que aprende a tocar un instrumento, puede luego interpretar las habilidades aprendidas incluso en nuevas formas. Lo mismo ocurre con el patrimonio vernáculo; debemos aprender las técnicas y los materiales y comprender el espíritu del lugar. El patrimonio es una memoria viva de la humanidad; sigue viviendo en su diversidad creativa mientras nos preocupamos. La humanidad es la conservadora del patrimonio. Un mérito importante de la Conferencia de Nara de 1994 ha sido abrir nuestras mentes para ver y comprender mejor esto.

Comentarios finales

El Convenio Marco sobre el Valor del Patrimonio Cultural para la Sociedad del Consejo de Europa (1995) define el patrimonio cultural como “un conjunto de recursos heredados del pasado que las personas identifican, in-

dependientemente de su propiedad, como reflejo y expresión de sus valores, creencias, conocimientos y tradiciones en constante evolución. Incluye todos los aspectos del entorno resultantes de la interacción entre personas y lugares a lo largo del tiempo”.

Esos resultados de la creatividad humana hacen que los recursos tradicionales que hoy se identifican como patrimonio se caractericen especialmente por su diversidad. La Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de la UNESCO de 2005 afirma además que “la diversidad cultural crea un mundo rico y variado que acrecienta la gama de posibilidades y nutre las capacidades y los valores humanos, y constituye, por lo tanto, uno de los principales motores del desarrollo sostenible de las comunidades, los pueblos y las naciones”.

Ello es lo que hoy reconocemos como nuestro patrimonio. La conservación del patrimonio cultural debe basarse en la comprensión del significado y la importancia que se asocian a él. Entendemos que el patrimonio representa la diversidad de la creatividad humana consolidada en tradiciones a lo largo de generaciones. Lo que hoy reconocemos como una obra de arte suele ser el resultado de una única acción creativa. Sin embargo, los edificios y lugares tradicionales suelen generarse a partir de usos cambiantes y, en consecuencia, de repetidas intervenciones creativas. Por tanto, comprender y reconocer el significado en cada caso requiere la investigación no sólo de humanistas y conservadores, sino también de científicos.

En 1972, la Conferencia General de la UNESCO adoptó la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural. Es la primera convención internacional que se ocupa específicamente del patrimonio cultural y natural. Aunque históricamente la cultura y la naturaleza siempre han estado estrechamente asociadas, el mundo moderno ha tendido a separarlas. En consecuencia, también en la justificación de las primeras candidaturas al Patrimonio Mundial los sitios culturales y naturales solían mantenerse estrictamente separados. Podría haber casos en los que las actividades tradicionales de los pueblos indígenas no hubieran sido reconoci-

das como parte de la justificación, aunque hubieran contribuido a su desarrollo.

En 1998, también en referencia a la noción de paisaje cultural, una reunión de expertos de la UNESCO celebrada en Ámsterdam propuso que se considerara la posibilidad de incluir los criterios de todos los tipos de bienes en la misma lista. Al mismo tiempo, la conferencia también propuso una formulación revisada del concepto de Valor Universal Excepcional (VUE):

El requisito de valor universal excepcional que caracteriza al patrimonio cultural y natural debe interpretarse como una respuesta excepcional a cuestiones de carácter universal comunes a todas las culturas humanas o abordadas por ellas. En relación con el patrimonio natural, esas cuestiones se ven en la diversidad biogeográfica; en relación con la cultura, en la creatividad humana y la diversidad cultural resultante. La identificación del valor universal excepcional de los sitios del patrimonio sólo puede hacerse mediante estudios temáticos sistemáticos, basados en la investigación científica según temas comunes a diferentes regiones o zonas (UNESCO, 1998a: 221).

La exigencia del VUE requiere, en primer lugar, el reconocimiento del significado que resulta de la motivación para la creación de un lugar concreto y de las posteriores acciones creativas que requiere su uso continuado. No se trata de un juicio de valor, sino de buscar y reconocer los elementos que documentan la importancia de todos los elementos que contribuyen a la integridad de un lugar en su entorno.

Esto implica que los estudios comparativos para el valor excepcional del bien propuesto deben llevarse a cabo en referencia a temas que caractericen los requerimientos de la existencia humana como conjunto. En las reuniones de los grupos de trabajo del ICOMOS se debatieron estos marcos bajo los siguientes temas principales: *a)* la tipología del patrimonio, *b)* los contextos cronológicos y regionales, y *c)* los posibles temas universales (ICOMOS 2005a, ICOMOS 2008).

Las Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial especifican los criterios del VUE, así como otros requisitos, como

el cumplimiento de las condiciones de integridad y autenticidad. La condición de integridad requiere evaluar hasta qué punto el bien incluye todos los elementos para una representación completa de las características y procesos que transmiten la importancia del bien. Además, es necesario verificar el grado de autenticidad presente o expresado por cada uno de los atributos significativos identificados en el bien. Aunque los valores asociados a un recurso patrimonial pueden basarse en los intereses de las distintas partes interesadas, la significación debe definirse identificando y reconociendo todos los elementos representativos, lo que significa también reconocer la contribución de su entorno (ICOMOS, 2005a).

Gestión del patrimonio

De hecho, en contra de lo que a veces se cree, la cuestión de la salvaguardia del patrimonio mundial no consiste en una gestión basada en valores. Más bien, el sistema de gestión debe prepararse y aplicarse de manera que garantice la preservación de las cualidades que justifican la inscripción del bien. Los valores pueden definirse como asociaciones sociales/culturales de cualidades a las cosas (tangibles o intangibles) y pueden entenderse como un producto de los procesos culturales. Los valores asociados pueden referirse a características que definen un lugar en sus aspectos culturales o socioeconómicos. Tanto cada individuo como cada comunidad están sometidos a un proceso de aprendizaje, y la gama de valores puede variar de un individuo a otro, de una comunidad a otra, así como de una generación a otra. La noción moderna de valor nace del pensamiento económico de los siglos XVII y XVIII. Inicialmente, se relacionaba sobre todo con el llamado “valor adicional”. Se refería a la parte de la producción de un hogar que podía intercambiarse con otros bienes. En términos modernos, puede entenderse como la plusvalía o el beneficio obtenido por la venta de bienes que han aumentado de valor durante un periodo determinado.

En este contexto, la expresión inglesa *cultural property* (en francés *bien culturel* o en italiano *bene culturale*) podría entenderse como un bien de valor

económico y de uso, y también reconocido por un valor añadido debido a sus cualidades sociales, estéticas, históricas o medioambientales. El concepto de *propiedad* hace que, aunque hablemos de aspectos culturales, sigamos moviéndonos en el campo de la economía. En los años 1980 y 1990 surgió la noción de gestión basada en valores. Esto implica que la gestión debe tener en cuenta, en primer lugar, los intereses de los accionistas asociados a una determinada propiedad. Al parecer, este concepto se ha tomado como referencia también para el patrimonio cultural. En referencia a la *Carta Burra* de Australia, según se indica en un informe publicado por el Instituto de Conservación Getty, se señala que el objetivo último de la conservación no es tanto el objeto como los valores asociados a él:

Los valores y los procesos de valoración están enhebrados en las distintas esferas de la conservación y desempeñan un enorme papel en nuestro empeño por integrar el campo. Ya sean obras de arte, edificios o artefactos etnográficos, los productos de la cultura material tienen diferentes significados y usos para diferentes individuos y comunidades. Los valores confieren a algunas cosas un significado superior a otras y, por tanto, transforman algunos objetos y lugares en “patrimonio”. El objetivo último de la conservación no es conservar el material por sí mismo, sino mantener (y dar forma) a los valores que encarna el patrimonio, siendo la intervención o el tratamiento físico uno de los muchos medios para conseguirlo. Para lograr ese fin, de manera que el patrimonio tenga sentido para aquellos a quienes se pretende beneficiar (es decir, las generaciones futuras), es necesario examinar por qué y cómo se valora el patrimonio, y por quién (Avrami, Mason and de la Torre, 2000: 7).²⁵

²⁵ Cita original: “Values and valuing processes are threaded through the various spheres of conservation and play an enormous role as we endeavour to integrate the field. Whether works of art, buildings, or ethnographic artifacts, the products of material culture have different meanings and uses for different individuals and communities. Values give some things significance over others and thereby transform some objects and places into “heritage.” The Ultimate aim of conservation is not to conserve material for its own sake but, rather to maintain (and shape) the values embodied by the heritage – with physical intervention or

Al hablar de valores, es obvio que existen diferentes tipos de valores en función de los intereses de las partes interesadas. En el enfoque de Getty, el término “significado cultural” engloba los múltiples valores atribuidos a objetos, edificios o paisajes. La gestión basada en los valores se basa, por tanto, en la comprensión de que la importancia cultural de un lugar depende fundamentalmente de los valores. Se considera que es necesario identificar todos los valores que contribuyen a la importancia global del lugar. De hecho, la gestión basada en valores se centra en las “cualidades intangibles” del lugar.

Ioannis Poullos ha hecho un estudio crítico de los méritos y debilidades del enfoque basado en valores:

Un enfoque basado en los valores intenta dar cuenta de los grupos de interesados y sus valores para que sean considerados en el proceso de conservación y gestión. Pero la equidad promovida de los grupos de interesados y de los valores está teóricamente degradada y es poco práctica. Se da por sentado que existen conflictos entre los grupos de interesados y entre los valores, y que es imposible satisfacer a todos los grupos de interesados y proteger todos los valores por igual al mismo tiempo. Por lo tanto, cualquier decisión que se tome favorecerá inevitablemente a ciertos grupos de interés y valores en detrimento de otros (Poullos, 2010: 173).²⁶

El enfoque basado en los valores se asocia a menudo con el enfoque “centrado en las personas”, dando importancia a la participación de la comunidad. De hecho, la conservación del patrimonio cultural

treatment being one of many means toward that end. To achieve that end, such that the heritage is meaningful to those whom it is intended to benefit (i.e., future generations), it is necessary to examine why and how heritage is valued, and by whom”.

²⁶ Cita original: “A values-based approach attempts to give a full account of stakeholder groups and their values to be considered in the conservation and management process. But the promoted equity of stakeholder groups and values is theoretically debased and impractical. It is taken for granted that there are conflicts between the stakeholder groups and between the values, and that it is impossible to satisfy all stakeholder groups and protect all values equally at the same time. Thus, any decision taken will inevitably favour certain stakeholder groups and values at the expense of others”.

debe basarse en un enfoque multidisciplinar. En este proceso, los profesionales de la conservación deben tener un papel claro. La implicación de la comunidad es fundamental, pero debe basarse en la comprensión de lo que es el patrimonio y lo que significa, a partir de una estrategia de desarrollo de capacidades. Este alcance no se puede conseguir sólo con la gestión de los valores. Es necesario entender y reconocer el patrimonio en su especificidad en cada caso, y cómo debe ser protegido, conservado y rehabilitado.

Al tratarse de territorios reconocidos como patrimonio vivo, su conservación y gestión deben basarse en una clara comprensión y reconocimiento de sus componentes y relaciones mutuas dentro del contexto correspondiente. Este tipo de enfoque requerirá un equipo multidisciplinar competente. En cuanto a los aspectos sociales y económicos de un lugar tradicional, es importante también debatir la viabilidad de la economía circular, compatible con las funciones tradicionales que pueden seguir siendo parcialmente relevantes en el territorio en cuestión. La participación de las partes interesadas debe integrarse con estrategias de desarrollo de capacidades que tengan en cuenta las necesidades específicas de los interesados a partir de la consideración de que puede haber diferentes intenciones en función de cada grupo; por lo tanto, es necesario aclarar primero los objetivos de conservación y eventual rehabilitación en función del significado histórico, estético y funcional de los edificios o áreas históricas. Sobre esta base, es posible debatir las diferentes metas con los interesados, teniendo en cuenta sus necesidades y encontrando soluciones que sean compatibles con los objetivos de conservación.

Bibliografía

- ANON (1977), “Intiaanipäällikön synkkä, oikea ennustus vuonna 1855”, *Uusi Suomi*, 04 de septiembre de 1977.
- ARMSTRONG, Karen (1999), *A History of God: From Abraham to the Present; the 4000-year Quest for God*, Londres, Vintage.
- ____ (2006a), *A Short History of Myth*, Londres, Vintage.
- ____ (2006b), *The Great Transformation: The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, Londres, Atlantic Books.

- AVRAMI, Erica, Randall MASON y Marta DE LA TORRE (eds.) (2000), *Values and Heritage Conservation. Research Report*, Los Ángeles, The Getty Conservation Institute.
- BENJAMIN, Walter (1979), "The work of art in the age of mechanical reproduction", en Walter BENJAMIN, *Illuminations*, Nueva York, Fontana, pp. 219-253.
- BRANDI, Cesare (1963), *Teoria del restauro*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- _____ (2005), *Theory of Restoration*, trad. de Cynthia Rockwell, Florencia, Istituto Centrale per il restauro / Nardini editore.
- CHALUS, Paul (1963), *L'Homme et la Religion*, París, Éditions Albin Michel.
- COUNCIL OF EUROPE (1989), *Recommendation on the protection and enhancement of the rural architectural heritage*, Bruselas, Council of Europe.
- _____ (1995a), *Integrated conservation of cultural landscape areas as part of landscape policies*, Bruselas, Council of Europe.
- _____ (1995b), *The Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society*, Faro, Council of Europe.
- _____ (2005), *Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society*, Council of Europe.
- CRISTINELLI, Giuseppe (2019), *La sostanza del restauro architettonico*, Roma, Ginevra Bentivoglio Editoria (GBE).
- ETKES, Gilad (1997), *Aspects of the Preservation and Transmission of Tradition in the Old Testament*, unpublished paper, Israel Antiquities Authority.
- FOUCAULT, Michel (1996), *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli Editore.
- GAUCHET, Marcel (1985), *Désenchantement du monde*, París, Gallimard.
- HAICHENG, Ling (n. d.), *Buddhism in China*, China Intercontinental Press.
- HARTMANN, Günter (1981), *Die Ruine im Landschaftsgarten*, Worms, Wernersche Verlagsgesellschaft.
- HEIDEGGER, Martin (1989), *Nietzsche*, Pfullingen, Neske.
- _____ (1992), *Parmenides (Gesamtausgabe II. Abteilung Vorlesungen 1923 - 1944)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- ICOMOS (1993), *Guidelines for Education and training in the conservation of Monuments, Ensembles and Sites*, París, ICOMOS.
- _____ (2005a), *The World Heritage List: Filling the Gaps - an Action Plan for the Future, Monuments and Sites XII*, Múnich, ICOMOS Alemania.
- _____ (2005b), *Xi'An Declaration on The Conservation of The Setting of Heritage Structures, Sites and Areas*, Ad-
 opted in Xi'an, China, by the 15th General Assembly of ICOMOS on 21 October 2005.
- _____ (2008), *The World Heritage List: What is OUV? Monuments and Sites XIV*, Múnich, ICOMOS Alemania.
- ICOMOS Japan National Committee (2000), *Charter for the Conservation of Historic Towns and Settlements of Japan, the 'Machinami Charter'*, ICOMOS Japan National Committee.
- INABA, Nobuko (2009), "Authenticity and Heritage Concepts: Tangible and Intangible - Discussions in Japan", en *Conserving the Authentic: Essays in Honour of Jukka Jokilehto*, ICCROM Conservation Studies 10, Roma, ICCROM, pp. 153-162.
- INTACH (2004), *The Conservation of Unprotected Architectural Heritage and Sites in India*, Delhi, INTACH.
- IRANIAN MINISTRY OF ROADS AND URBAN DEVELOPMENT (c. 2015), *Charter for the Regeneration of Historic-Cultural Areas*, Teherán, Iranian Ministry of Roads and Urban Development.
- IUCN (2010), *Sacred Natural Sites, Conserving Nature and Culture*, Berna, IUCN.
- JINNAL, Hidenobu (2017), "Evolutional Steps toward the Post-Western/Non-Western Movement in Japan", *Built Heritage*, núm. 3, pp. 44-53.
- JOKILEHTO, Jukka (2013), *Impact of Intangible Aspects over Tangible Heritage and Possibility of its Legalization - taking Buildings in Bhutan as examples*, unpublished paper submitted to ICOMOS, 20 de febrero de 2013.
- _____ (2021) "Observations on Concepts in the Venice Charter", *Conversaciones... con Fernando Chueca Goitia y Carlos Flores Marini*, núm. 11, pp. 353-363.
- KALEVALA (1898), *The Kalevala, the Epic Poem of Finland*, trans. John Martin Crawford, 2 volumes, Cincinnati, The Robert Clarke Company.
- KUHN, Thomas (1970) [1962], *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- LECOQ, Pierre (1997), *Les inscriptions de la Perse achéménide. L'aube des peuples*, París, Gallimard.
- MATSUURA, Koïchiro (2006), "Address by Koichiro Matsuura, Director General of UNESCO", en *Proceedings/Actes, International Conference on the Safeguarding of Tangible and Intangible Cultural Heritage: Towards an Integrated Approach, Nara, Japan, 20-23 October 2004*, París, UNESCO, pp. 24-28.
- NARA DOCUMENT (1994) *Nara Document on Authenticity*, Nara, Japanese Agency for Cultural Affairs (Bunka-cho) / ICOMOS / ICCROM / UNESCO.
- OKINAWA INTERNATIONAL FORUM (2004), *UTAKI in Okinawa and Sacred Spaces in Asia*, Okinawa Prefectural Government, The Japan Foundation.

- OXFORD ENGLISH DICTIONARY (2021), "Landscape", *Oxford English Dictionary* <<https://www.oed.com/>>.
- PANOFKY, Erwin (1970), *Meaning in the Visual Arts*, Londres, Penguin Books.
- PENNICK, Nigel (1996), *Celtic Sacred Landscapes*, Londres, Thames & Hudson.
- PETRARCH, Francesco (1948), "The Ascent of Mount Ventoux", *The Renaissance Philosophy of Man*, eds. E. Cassirer et al., Chicago, University of Chicago Press, pp. 36-46.
- PHILIPPOT, Paul (1995), "L'œuvre d'art, le temps et la restauration", *L'Histoire de l'Art*, núm. 32, pp. 3-9.
- PLATÓN (2007), *The Republic*, Londres, Penguin Classics.
- POPPER, Karl (2001), *The World of Parmenides, Essays on the Presocratic Enlightenment*, Londres, Routledge.
- POULIOS, Ioannis (2010), "Moving Beyond a Values-Based Approach to Heritage Conservation", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 12, núm. 2, pp. 170-185.
- PRESSOUYRE, Léon (1993), *The World Heritage Convention Twenty Years Later*, París, UNESCO Publishing.
- PRICE, Uvedale (1794), *An Essay on the Picturesque, as Compared with the Sublime and the Beautiful, And, on the Use of Studying Pictures, for the Purpose of Improving Real Landscape*, Cambridge, Cambridge University Press.
- QUATREMERE DE QUINCY, Chrysostome (1823/1980), *De L'imitation*, Bruselas, Archives d'Architecture Moderne.
- RENFREW, Colin (2008), *Prehistory: The Making of the Human Mind*, Londres, Phoenix.
- RUSKIN, John (1925) [1849], *The Seven Lamps of Architecture*, Londres, George Allen & Unwin, Ltd.
- SCHNAPP, Alain (1993), *La conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, París, Editions Carré.
- SOHEIL, Mehr Azar (2019), *The Concept of Monument in Achaemenid Empire*, Londres, Routledge.
- THE AMERICAN HERITAGE DICTIONARY (2021), *The American Heritage Dictionary*, s.v. "Music", Houghton Mifflin Harcourt Publishing <<https://ahdictionary.com/word/search.html?q=Music>>.
- UNESCO (s.f. a), "Neolithic Site of Çatalhöyük", UNESCO, recuperado de <<https://whc.unesco.org/en/list/1405>>
- ____ (s.f. b) "Safeguarding without freezing", UNESCO, recuperado de <<https://ich.unesco.org/en/safeguarding-00012>>.
- ____ (s.f. c), "Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial", recuperado de <<https://ich.unesco.org/es/salvaguardia-00012>>.
- ____ (s.f. d), "Tongariro National Park", UNESCO <<https://whc.unesco.org/en/list/421>>.
- ____ (s.f. e), "Memphis and its Necropolis – the Pyramid Fields from Giza to Dahshur", UNESCO <<https://whc.unesco.org/en/list/86>>.
- ____ (1962), *Recommendation Concerning the Safeguarding of the Beauty and Character of Landscapes and Sites*, París, UNESCO.
- ____ (1972), *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, París, UNESCO.
- ____ (1989), *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, París, UNESCO.
- ____ (1998a), *Linking Nature and Culture, Report of the World Heritage Global Strategy Natural and Cultural Heritage Expert Meeting, March 1998, Amsterdam, Amsterdam*, UNESCO.
- ____ (1998b), *Regulations relating to The Proclamation by UNESCO of Masterpieces of The Oral and Intangible Heritage of Humanity* (155 EX/Decision 3.5.5 approved by the Executive Board, November 1998), París, UNESCO.
- ____ (2001a), *Operational Guideline for the Implementation of the World Heritage Convention*, París, UNESCO.
- ____ (2001b), *The Universal Declaration on Cultural Diversity*, París, UNESCO.
- ____ (2003), *Convention for the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*, París, UNESCO.
- ____ (2003), *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, París, UNESCO.
- ____ (2015), *Operational Guideline for the Implementation of the World Heritage Convention*, París, UNESCO.
- ____ (2020), *The Future of the Bamiyan Buddha Statues; Heritage Reconstruction in Theory and Practice*, Cham, Springer, UNESCO Publishing.
- UNITED NATIONS (ONU, 1948), *Universal Declaration of Human Rights*, Nueva York, United Nations.
- ____ (ONU, 1972), *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment*, Estocolmo, United Nations.
- VENICE CHARTER (1964), *International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites (The Venice Charter 1964)* <www.icomos.org/charters/venice_eng>.
- WANG, Yi'e (2004), *Daoism in China*, China Intercontinental Press.
- YAMATO DECLARATION (2004), *Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage*, Nara, Japanese Agency for Cultural Affairs (Bunka-cho)/ACCU (the Asia-Pacific Cultural Centre for UNESCO) / Nara Prefecture / Nara City / UNESCO.
- ZINGARELLI VOCABOLARIO DELLA LINGUA ITALIANA (1970), "Paesaggio", *Zingarelli Vocabolario della Lingua Italiana*, Bolonia, Nicola Zanichelli S.p.A.

Gamini Wijesuriya*

Abstract: Conservation principles originated in the mid-19th century in Europe has been acting as the core of the discourse with specific practical approaches for protecting the material remains of the past with much emphasis on their aesthetic and historical values. These principles, which originated with views expressed by individuals or smaller groups, have evolved over the last one and half centuries. This paper briefly explores the evolution of approaches looking at three interconnected but distinct periods: pre-1970 (fabric-focused period); 1960-1990 (transition period); post-1990 (people-focused period). It argues that evolution has addressed many gaps and deficiencies inherited during the early phases of the discourse. One such gap was the heavy focus on materiality by overlooking people-centric values of heritage (including potential contributions to the livelihood). The paper demonstrates that the people factor gained a more prominent role during the post-1990 phase, emphasising the development of a people-focused approach to conservation. This entails placing people at the heart of the heritage discourse, thus focusing on sustaining heritage, as well as its contributions to sustain the society at large.

Keywords: Conservation, management, heritage, people focus.

Evolution of Conservation Approaches: Embracing a People Focus Approach

traditionally, the starting point for many conservation training courses was a lecture on ‘the history and theory of conservation’ drawing on principles that developed with the modern conservation movement in Europe in the mid-19th century. A century later, these principles representing European secular values were further consolidated (the *Venice Charter* and Cesare Brandi’s theory of restoration, etc.), and complemented by the emergence of such organisations as UNESCO (1945), ICCROM (1956) and ICOMOS (1965) and their work. These principles focused on prolonging the life of fabric (ICOMOS, 1993) of ‘monuments and sites’, described this as the conventional or the ‘fabric focused approach’ (Wijesuriya, 2010). This approach continued to underpin conservation discourse throughout the 20th century but, as the 21st century approached, a distinct shift in focus became evident: from fabric, towards people. This entails people to be an integral part of the conservation process. In this context, the 1970s and 80s can be considered a ‘transition period’ that began to shape this interest in people. The new focus was consolidated after 1990 and continues to develop – the shift that took place is illustrated in the following timeline shown in figure one, which is proposed for a new discussion on history and theory of conservation.

This shift of focus from fabric to people was manifested through a variety of transformations and outcomes as illustrated in figure two. These were:

- The broadening of the concept of *monuments and sites* to *heritage*;
- Expansion of *conservation* to *management*;
- Moving from *fabric focused* to *people focused* approaches.

Postulado: 12.03.2022
Aceptado: 21.02.2023

* Asesor del Director-General del ICCROM. E-Mail: <gamini.wijesuriya@gmail.com>.

Transformation of the Heritage Sector-TIME LINE

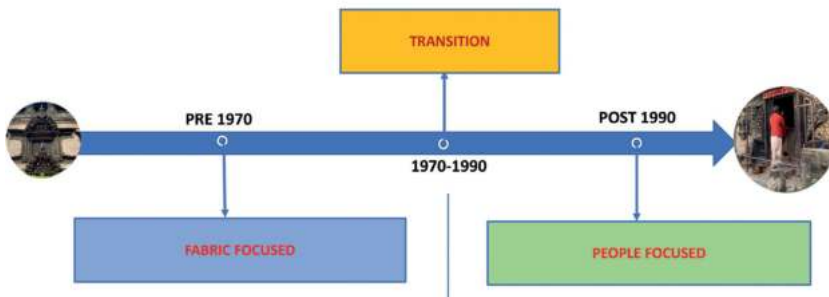


Figure 1. Timeline of transformations of the heritage sector

TRANSFORMATION OF THE HERITAGE SECTOR-KEY CHANGES



Figure 2. Key changes in the transformation of the heritage sector

While maintaining the shift from fabric focused to people focused as the central theme, the paper will explore the transformation of the conservation discourse with practical approaches and the theoretical perspectives that supported them under the following timelines:

1. Pre-1970 (fabric focused period)
2. 1970-1990 (transition period)
3. Post-1990 (people focused period)

This is not an exhaustive survey of the global situation, but it is based on the work and experience of ICCROM, mainly over the last two decades, which are discussed in several articles and more comprehensively in the article “From Sustaining heritage’ to ‘Heritage sustaining broader societal wellbeing and benefits’-an ICCROM perspective” (Thompson and Wijesuriya,

2018). The paper draws primarily from the work of international organisations, UNESCO (the *World Heritage Convention*), ICOMOS and IUCN¹ all of which have played a key role in the transformation. Nevertheless, this does not undervalue the contributions of other organisations and of the individual countries which should be explored further for a comprehensive understanding.

Pre-1970: Fabric Focused Period

In relation to history and theory of conservation, the most familiar phase which is relatively well documented is the 1970 (Feilden, 1982; Jokilehto, 1986; Stanley Price *et al.*, 1996) period. This can be attributed to the modern conservation movement which began in Europe in the mid-19th century, the work of such pioneers as John Ruskin and William Morris who resisted the destruction of religious buildings in the name of religious revivalism. Jukka Jokilehto explains that: “the penetrating mind of John Ruskin and the efforts of William Morris gave [the modern conservation movement] a clear definition, emphasizing the question of historic time and authenticity in relation to the original object, and the impossibility to reproduce an object with the same significance in another historical cultural context” (Jokilehto, 1986: 4).

Ruskin and Morris’s approach placed a heavy emphasis on the materiality of monuments and sites (which were later called heritage) and on safeguarding them for the benefit for future generations, and this

¹ The author of this article was involved in the World Heritage process since 1982 with the preparation of the Tentative List and nominations followed by various activities in Sri Lanka and with ICOMOS, ICCROM, and IUCN lately. He was able to witness the evolutions of the World heritage process and also to contribute to it. He is listed among 58 pioneers of World Heritage in the UNESCO website [www.unesco.org/world heritage].

indeed became the foundation of the modern conservation movement and its philosophy. It subsequently established itself as an important knowledge base in addressing the destruction that was caused to historic buildings during the First World War and especially after the Second World War, with a growing interest in reconstructing war-damaged heritage around the middle of the 20th century in Europe. The same period also witnessed the creation of UNESCO (1945), which focused on the culture in general, and ICOM (1946), ICCROM (1956), and ICOMOS (1965), all of which focused on conservation. The emergence of these organisations established a global platform for propagating the modern conservation philosophy. Several international meetings – Madrid (1904), Athens (1931), and Venice (1964) – served to help to codify and consolidate conservation principles in the 20th century.

A practical approach (identified as the Fabric based approach) that is guided by this conservation philosophy has been adopted by practitioners on the ground (Wijesuriya, 2010, Ndoro *et al.*, 2015) as this is illustrated in Figure 3 (Wijesuriya, 2017). It reflects a primary focus on monuments and sites that have been defined by experts. The causes of deterioration of the physical fabric of these monuments and sites have been studied with a view to finding solutions that prolong their life. The overall goal of this (also called conventional) approach is to ensure the wellbeing of fabric (material remains), through a process led exclusively by experts emerged in the field of conservation.

One of the characteristics of this approach (perhaps not deliberately so) has been the absence of the focus on people and the lack of their engagement conservation decision-making. This issue has been identified elsewhere as the secularisation (Wijesuriya, 2017). Secularisation is used to describe the heavy emphasis placed on materiality, focusing on the aesthetic and historic values of the monuments over other values, such as spirituality (i.e. the concerns of the people connected to sites). Intangible dimensions were virtually overlooked. “Restoration”, explains Cesare Brandi, “consists of the methodological moment in which the work of art is recognized in its physical being and in its dual aesthetic and histor-

ical nature, in view of its transmission to the future” (Brandi, 2005: 15). This echoes the *Venice Charter*, which identifies that the purpose of restoration is to reveal the aesthetic and historic values of a monument.² Among various implications, one of the results of this has been the absence of a focus on people, which has, in turn, caused traditional knowledge systems – long-standing practices of local communities in engaging with and caring for places of significance – to be overlooked.

The aesthetic and historical approach was propagated at an international level by the organisations mentioned above, driving such activities as UNESCO’s international campaign for safeguarding monuments, which started in the 1960s with the site of Abu Simbel in Egypt.³

Despite various gaps and assumptions (Smith, 2006; Ndoro and Wijesuriya, 2015) this approach consolidated a mainstream modern conservation movement. Yet in the 1970s, new views began to emerge that challenged existing thinking and looked towards a de-secularisation of heritage to address issues of distance between people and heritage. This perspective became a key characteristic of new conservation approaches that subsequently emerged.

1970-1990: Transition Period

The two decades from 1970 to 1990 could be described as a transition period in which a focus on people, which we have described as the de-secularisation, became increasingly central. Activities and principles that emerged in this period laid the foundation for people-focused approaches that were to become firmly established only after 1990, as discussed below.

² Paranavitana in 1945 suggested “restoration of ancient shrines [...] has to be carried out without hurting the religious susceptibilities of the people [...] that intervention by the Department does not affect their vested interests and traditional rights [...]” (Paranavitana, 1945: 31) but such principles drew very little attention from the international community.

³ The largest project within this campaign was Sri Lanka’s Cultural Triangle (1981-1997), with which the author had the opportunity to engage directly.

CONSERVATION OF MONUMENTS & SITES

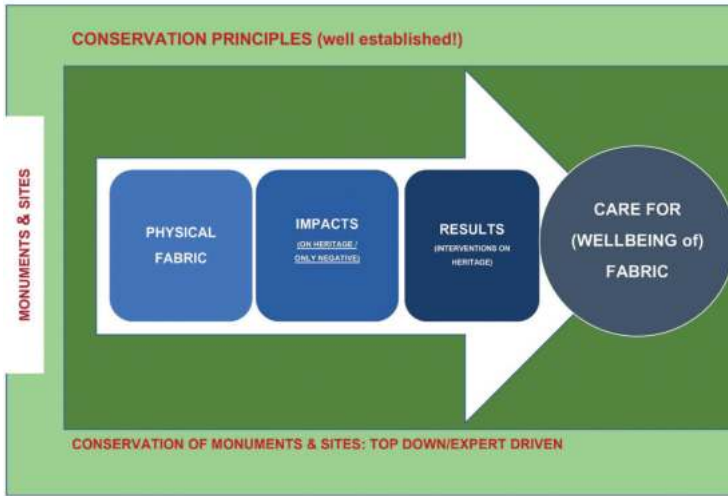


Figure 3. Fabric-focused approach

One of the major driving forces behind this transition was the World Heritage Convention that was adopted in 1972. Emphasis on the notion of heritage, notion of values, and the “aims to give the cultural and natural heritage a function in the life of the community” (World Heritage Convention) were some of the key concepts put forward by the Convention which began to evolve during the transition period. In the decades that followed, the Convention also became the primary platform for the international community to discuss and share conservation-related issues.

The Convention promoted the use of the term “heritage” over previously used terminology. As illustrated in Figure 2, the popular terms “monuments” and “sites”, which had been defined by the experts were expanded to “cultural property” in the 60s and to heritage during the transition period by promoting “World Heritage”.

In introducing the concept of Outstanding Universal Value (OUV), the Convention focused on values which in turn helped to enrich the concept of heritage. In this same period there was a widening of discussion around values (following the 1979 *Burra Charter*)⁴ and its application for the conservation and

⁴ Values were discussed in the modern conservation movement by people like Riegl (Jokilehto, 2015) but its wider appli-

management of heritage. To consider values in the heritage context is to question *why* something is important, *what* conveys them (attributes: tangible, intangible or processes) and *to whom*. The process recognizes the principle that the values are attributed by *people*.⁵ This led to a more participatory process respecting the voice of the people rather than totally relying on expert views or legal definitions to describe what heritage is. This fundamental shift in thinking later became the basis for a ‘values-led approach’ to conservation and management of heritage, which gained popularity after 1990 and became an essential tool for World Heritage (Wijesuriya *et al.*, 2013).

Another significant occurrence during this period which reached to its height around 1990’s was the questioning the philosophy behind the fabric-based (or conventional) approach by the international community, including by some of its pioneers themselves (Wijesuriya, 2017). Roland Silva who was the President of ICOMOS (1990-99), in critiquing the *Venice Charter* stated in 1983 that “the Venice Charter itself is not necessarily the end of the road. We have shown the scope [...] and limitation which we have either to correct or to combat” (Silva, 1983: 44).

In 1990, all members of ICOMOS were invited to comment on the content of the *Venice Charter*, to determine whether revisions were necessary. Although subsequently ICOMOS decided not to make any adjustments to the Charter, many questions had been raised about the document’s validity and applicability. Among these was a comment from US/ICOMOS that “the Charter’s text, although concise and clear, is insufficient due to scientific progress having broadened the field of work in preservation and restoration, making it, thereby, necessary to revise concepts and demand effective and not just formal participation of

cation in all levels of conservation decision making starting with definitions began to develop during this transition period.

⁵ There are differences of opinion about intrinsic values. Author strongly believes that values are attributed as well as intrinsic. There are many in the southern world who are sympathetic to this view whereas very little in the northern world.

specialists in areas of modern development” (ICOMOS, 1990: 91). Another observation came from Raymond Lemaire, one of the Charter’s authors:

Charters are fashionable. They are considered to contribute to directing action. However, they never contain more than the minimum on which the majority has agreed. Only exceptionally do they cover the whole of the issue which concerns them. This is the case with the Venice Charter. It was drafted by a few specialists all sharing the same doctrinal views (ICOMOS, 1990: 231).

Gertrude Tripp, another author of the *Venice Charter*, observed that “we imagined that our *Carta del Restauro* of 1964 would have universal significance [...]. However, today I can confess there was much that we simply did not know. You know, we were convinced that we were sufficiently clever. But we did not understand where the difficulties were” (ICOMOS, 1990: 82).

At the pre-Nara meeting held in Norway in 1993, Lemaire, admitted and commented that “the congress participants in 1964 did not realise the complexity of international preservation, mainly because 95 percent of the participants were Europeans” (Larsen and Marstein, 1994: 23). The 1994 meeting to discuss authenticity was therefore considered an opportunity to “challenge conventional thinking in the conservation field, and debate ways and means of broadening our horizons to bring greater respect for cultural and heritage diversity to conservation practice” (ICOMOS, 1994: art. 1). Indeed, the former president of ICOMOS, Gustavo Araoz, has seen this happened. According to him, “the Eurocentric doctrinal foundation that had been developed for over two centuries to sustain its focus on materiality was effectively challenged in the Nara Document, which recognized for the first time that authenticity is a relative concept that depends on its socioeconomic context” (Araoz, 2011: 57).

These criticisms of the fabric focused approach, plus the discussions on expanded definitions of heritage and recognition of values as the basis for conservation decision-making, all oriented a focus towards

people focused approach during the two decades. The transition period established the foundation for the many changes that were to occur in conservation thinking over the next thirty years since 1990.

Post 1990-People focused period

The transition from a fabric to a people focused approaches initiated a process of new thinking that grew in 1990s and continues to date. There were many contributors to this process. In contrast to the fabric focused phase which consolidated views expressed by individuals and smaller groups, the perspectives were now primarily expressed by the collective and corporate views of organisations. What follows are some of the key contributions by UNESCO, ICOMOS and ICCROM among others.

UNESCO contributions mainly came through the World Heritage process. Although the World Heritage (WH) Convention was adopted in 1972, it took a while to evolve⁶ all its procedures –for instance, a clear definition of OUV was added to the *Operational Guidelines* only in 2005. By 1990, the World Heritage Convention had gained a wider international popularity with many countries around the world that wished to have sites inscribed on the World Heritage List. From this point occurred a significant number of key steps or events that we can attribute to the emerging people-focused approach within the context of World heritage. Credits for all these contributions should go to the World heritage Committee represented by individual states parties with their own specialists, staff of its secretariat and the contributions from the three Advisory Bodies (ICCROM, ICOMOS and IUCN).

The introduction of the cultural landscape paradigm in 1992 expanded the horizons for heritage definitions in which people were the central focus. This evolved from the reference to ‘interaction between man and nature’ included in the category of sites, as defined in the Convention. The inscription of many properties under this category, such as ag-

⁶ Still evolving. The author was involved in preparing the first Tentative List for Sri Lanka less than 5 minutes period in 1982, but currently it takes years.

ricultural landscapes, compelled the heritage sector to engage in broader issues that were concerned with people beyond the conventional, and familiar, technical aspects. The livelihoods of people who were an integral part of landscapes now became a key issue to consider.

Authenticity was already an inscription requirement for the World Heritage List but the lack of clarity in the *Operational Guidelines* around what this meant was a concern for some countries (Ndoro, 2018). These concerns led to the Nara Meeting in Japan in 1994, and the adoption of the *Nara Document on Authenticity* (1994). Although some have questioned the usefulness of the meeting (Wijesuriya and Sweet, 2019) in bringing clarity to the notion of authenticity, it did, however, foreground several people-focused concerns through the recognition of: values; the importance of cultural context; diversity; and the responsibility of the community that created the heritage in safeguarding it. With integration of the *Nara Document* into the *Operational Guidelines*, individual countries are now compelled to follow its guidance within the World Heritage context.

The World Heritage process introduced a requirement for a Statement of Significance in 2001, which is the key tool of the values-led approach (Wijesuriya *et al.*, 2013). In 2005 this was amended to call the Statement of Outstanding Universal Value (*Operational guidelines* of 2005 version), which is now a mandatory requirement. The values-led approach that began to shape itself during the transition period now became a formal means of managing World Heritage extending beyond mere conservation with a view to address complexities surrounding heritage (Wijesuriya *et al.*, 2013). Long awaited recognition of the Traditional Knowledge Systems for managing World Heritage sites was introduced in the operational guidelines of 2005. By this time, professional community in Africa had begun to recognize and appreciate the TKS (Joffroy, 2005; Wijesuriya and Court, 2020).

Although the text of the World Heritage Convention itself had stated the need to give cultural and natural heritage a function in the life of the communi-

ty, it took a while for the Committee to pay sufficient regard to this aspect. In 2007, however, the Committee adopted ‘communities’ as one of its five strategic objectives. As a result of this, the practice of engaging communities in the World Heritage process was heavily promoted. The 40th anniversary of the Convention in 2012,⁷ a yearlong programme of activities, was fully devoted to communities. The conclusions of the final meeting held in Kyoto recommended that “we reiterate the important role of communities, including local communities and indigenous peoples, in the implementation of the World Heritage Convention, in accordance with one of its five strategic objectives, the fifth “C” adopted in 2007”.

The World Heritage Capacity Building Strategy adopted in 2011 by the World Heritage Committee specifically endorsed communities and networks as one of the groups in which capacities reside for conservation and management of heritage.

The publication of the *Managing Cultural World Heritage Manual* in 2013 (Wijesuriya *et al.*, 2013), providing guidance for the effective management of WH sites, promoted the values-led approach and highlighted the importance of focusing on delivering benefits to people.

The *Operational Guidelines* are full of people-focused guidance. For example, since 2015, pre, prior and informed consent from Indigenous communities involved in any property proposed for nomination to the World Heritage List is a compulsory requirement.

A result of the above initiatives has been the development of the policy on integrating Sustainable Development aspects into the World Heritage process. It must be noted, however, that navigating these aspects is not easy as there are those who always argue that conservation as an inclusive domain can be weakened through concepts such as development. However, the adoption of the policy marks a turning point since it makes it mandatory for State Parties to

⁷ We are convinced that a people-centred conservation of the world’s cultural and natural heritage is an opportunity to provide critical learning models for the pursuit of sustainable development and for ensuring a harmonious relationship between communities and their environment.

adhere to some of the principles outlined (Wijesuriya, 2020).

The programme initiated to link nature and culture under the World Heritage Convention in 2013 has provided an opening for the entire heritage sector to work collectively for the benefit of people and society (Larsen and Wijesuriya, 2015).

There were other UNESCO activities contributed to people focused approach to conservation. For instance, in 2003 UNESCO adopted the Convention on Intangible Heritage, under which communities are central to defining and decision-making.

During the fabric focused period, historic city centres were treated in the same manner as monuments and sites: “museum-like freezing of historic centres, a common practice at the time in Italy and other countries, consisting of isolation of historic fabric from contemporary life, and the creation of a specialized district used for tourism purpose” (Bandarin and Van Oers, 2012: 15). The UNESCO *Recommendation on the Historic Urban Landscape* (UNESCO, 2011) brought people-focused concerns to urban conservation through historic urban landscapes approach: The historic urban landscape approach aims at preserving the quality of the human environment, enhancing the productive and sustainable use of urban spaces while recognizing their dynamic character, and promoting social and functional diversity. It integrates the goals of urban heritage conservation and those of social and economic development (UNESCO, 2011).

ICOMOS, created in 1965, adopted the *Venice Charter* as its founding document and from the outset promoted a fabric-focused approach to conservation. However, post-1990 we have seen a gradual development of a people focus through ICOMOS’ activities and documents.

The scientific symposium of the General Assembly of ICOMOS held in Africa in 2004 was fully dedicated to intangible heritage. ICOMOS currently has an International Scientific Committee (ISC) on this theme. The theme of the ICOMOS 2011 General Assembly was heritage as a driver for development, which addressed community concerns.

ICOMOS initiated preparations for the Nara+20 meeting, which was held in 2014, with a view to celebrating and discussing the future of the Nara Document adopted in 1994. The *Nara+20 Document* (2014) resulted directly from these discussions. While maintaining the spirit, and to some extent strengthening the conclusions of the *Nara Document on Authenticity*, the new version highlighted five themes that required greater attention, all of which are people-focused: (1) diversity of heritage processes; (2) implications of evolution of cultural values; (3) involvement of multiple stakeholders; (4) conflicting claims and interpretation; and (5) the role of cultural heritage in sustainable development. The key message conveyed was that conservation theory and practice are still evolving.

ICCROM has played a key role in promoting a people-focused approach to conservation through its activities particularly post 1990. The programme on Integrated Territorial and Urban Conservation (ITUC), which started in 1997, began to view heritage in a more holistic manner, focusing on landscapes or larger territories and recognizing the dynamic relationship that exists between people and heritage.

The Africa 2009 programme of ICCROM, launched in 1998 and delivered through a partnership that included UNESCO and professionals in Africa, was a major regional initiative focusing on people. It concentrated on engaging communities in conservation activities and in doing so addressed issues of poverty, including HIV and Aids, and revisited the importance of traditional knowledge systems and associated crafts and craftspeople.

The Sustainable Development paradigm (WH) was introduced to the ITUC programme in 1997 and the Living Heritage Sites programme in 2003 (Wijesuriya, 2018). In 2007 Sustainable Development theme became integrated into the curriculum of the newly established course on Conservation of Built Heritage as a successor to ARC course and has proved a popular and highly rated theme.

An offspring of ITUC, the Living Heritage Sites (LHS) programme (2003-2008) of ICCROM took a completely novel approach to conservation by focusing

on living dimensions of heritage. The programme shaped a living heritage approach for conservation, which promoted community-based interventions. This embraced “people past and present and their cultural products and practices, both tangible and intangible, so that values and relationships could be considered and maintained through the process of sustainable development, management, and regeneration of heritage sites. This additionally highlights the importance of both the living aspects of heritage (continuity), as well as the heritage components in a living environment” (ICCRUM, 2003).

The forum on Living Religious Heritage held in 2003 was a unique international event organised as part of the Living Heritage Sites programme (Stovel *et al.*, 2005). It explored the complexities and challenges of handling religious heritage using the conventional fabric-based approach, which had emerged as a reaction against restoration as part of religious revivalism in Europe in the mid-19th century. Case studies from across the world demonstrated how practices based on a people focused approach already transforming and (Magar, 2005; Wijesuriya, 2005) its importance.

The results of the Living Heritage Sites programme led to the development of another ICCROM programme (2008-2015), People Centred Approaches to Conservation (ICCRUM, 2015) which focused on collective wellbeing of heritage and people, with a

[...] view to overcoming the deficiencies of the past where overly expert-led heritage activities unfolded in isolation from the wider concerns of society. In this context, the promotion of people-centred approaches for the conservation and management of heritage is considered a way of providing a theoretical basis to underpin future practices (Court and Wijesuriya, 2015: 7).

The World Heritage Leadership programme, collectively administered with the International Union for Conservation of Nature (IUCN) and implemented in partnership with ICOMOS and the World Heritage Centre, promotes a people-centred approach as a key tool in successfully conserving and managing heritage.

There were other initiatives in the direction of people focused approaches. For instance, in 2005, the Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society (known as the Faro Convention) recognized

[...] the need to put people and human values at the centre of an enlarged and cross disciplinary concept of cultural heritage” and emphasized “the value and potential of cultural heritage wisely used as a resource for sustainable development and quality of life in a constantly evolving society (Council of Europe, 2005).

Interestingly, after the 1990s, the natural heritage sector also directed its focus toward people (Thompson and Wijesuriya, 2018).

The decades post 1990 also demonstrated increased popularity of the values-led approach to conservation and management; it became embraced by such countries as Australia, Canada and the United Kingdom, while organisations such as the Getty Conservation Institute have actively promoted it. It is now being promoted in many countries.

Initiatives and activities described above demonstrate that the focus on people in conservation activities underpinned by diverse principles or theories increased since 1990. Moving from narrow definitions of monuments and sites to heritage began to capture the aspirations of people and their engagement in decision making. The concept of conservation became only one component of broader concept of management of heritage to care for the heritage as well society. With a view to addressing the complexities of managing heritage the evolution of the people-centred approach and the theory that surrounds it are visible and necessary components of contemporary conservation. The intention of this approach is to place people at the heart of the heritage discourse. In terms of practical approaches, this amounted to a paradigm shift, from a fabric-focused to a people focused approach which further developed after 1990 (Thompson and Wijesuriya, 2018). The characteristics of new approach can be summarised in figure 4.

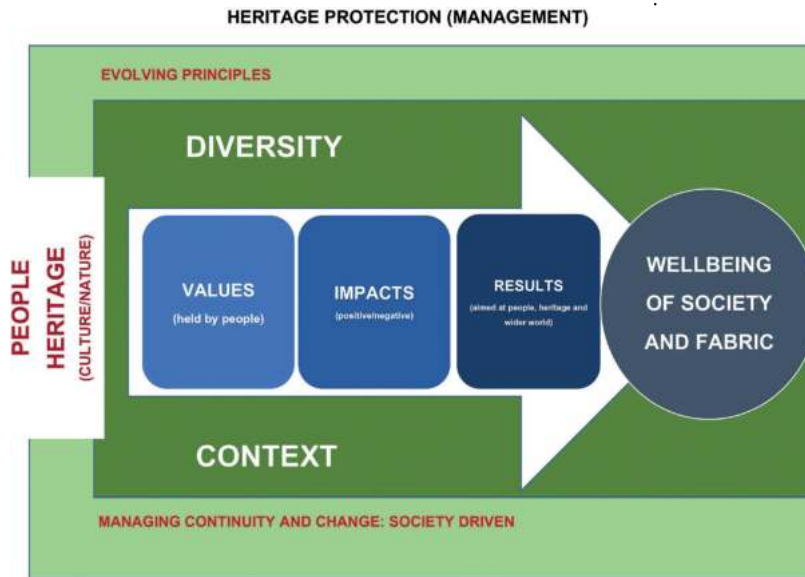


Figure 4. People-focused approach

Evolution of different APPROACHES

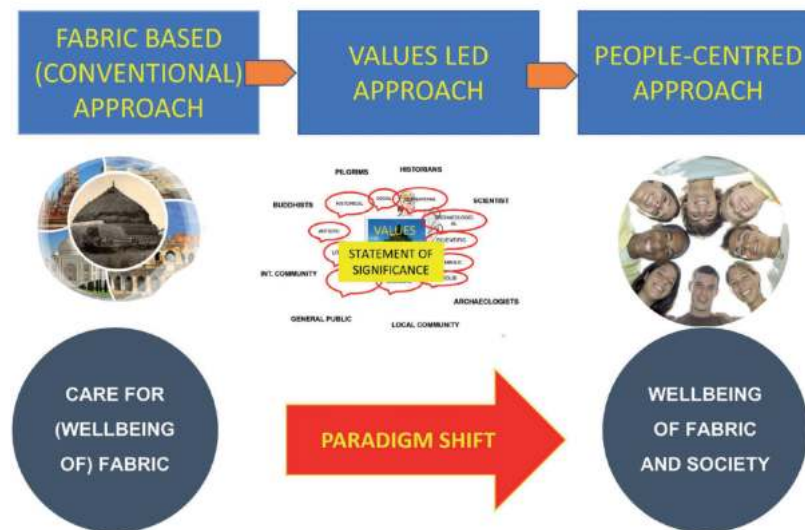


Figure 5. Evolution of different approaches (modified from an original diagram by Montira Horayangura)

Conclusions

The historical approach to safeguarding the material remains of the past by focusing on their aesthetic and historic aspects laid the foundations for the modern conservation discourse, establishing what has been described above as the fabric-focused approach. This

kept people, connected with the heritage and some of the values integral to them, at a distance from decisions made regarding its conservation. The ‘people factor’ was introduced through broadening the definition of heritage and the discussion around values, which had started to happen between the 1970s and 1990s. This greater visibility given to values, combined with the growth of World Heritage processes, initiated changes that eventually resulted in a values-led approach becoming a key requirement in heritage management. This also put the spotlight on the contribution that people could make to conservation and the need of reciprocal benefits. This focus was further highlighted and enhanced through the introduction of new paradigms at an international level after 1990, as described above, and has resulted in a people-centred approach to heritage which aims to safeguard fabric and contribute to societal development. This can be considered a paradigm shift in conservation theory and practice is illustrated in Figure 5.

What must not be overlooked, however, is the fact that when people are placed at the centre, conservators and heritage managers will encounter new issues and opportunities, such as: the need to understand the evolving nature of the discourse; that no divisions in heritage (people decide); recognition of the political context of heritage and the social role of heritage, including livelihoods and opportunities for sustainable development; the need to construct inclusive and widely consulted heritage narratives; emphasis on rights and knowledge issues; building community resilience through heritage; recovery from conflict situations. The principles that underpin the people-centred approach usefully support all such aspects and should therefore be the focus of new curriculum on teaching the history and theory of conservation.

References

- ARAOZ, Gustavo (2011), "Preserving heritage places under a new paradigm", *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*, vol. 1, no. 1, pp. 55-60.
- BANDARIN, Francesco, and Ron VAN OERS (2012), *The Historic Urban Landscape: Managing Heritage in an Urban Century*, Chichester, Wiley-Blackwell.
- BRANDI, Cesare (2005), *Theory of Restoration*, tr. C. ROCKWELL, Florence, Nardini Editore / Istituto Centrale per il Restauro.
- COUNCIL OF EUROPE (2005), *Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society* (Faro Convention), CETS No. 199, <<https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/0900001680083746>> (accessed on 30 may 2021).
- COURT, Sarah, and Gamini WIJESURIYA (2015), *People-Centred Approaches to the Conservation of Cultural Heritage: Living Heritage*, Rome, ICCROM.
- FEILDEN, Bernard M. (1982), *Conservation of Historic Buildings*, London, Butterworth Scientific.
- ICCROM (2003), *Internal Report on Living Heritage Sites Programme. First Strategy Meeting of 2003*, Rome, ICCROM [unpublished report].
- _____ (2015), *Promoting People-Centred Approaches to Conservation: Living Heritage—Guidance Note*, Rome, ICCROM <https://www.iccrom.org/sites/default/files/pca_Annexe-2.pdf> (accessed on 30 may 2021).
- ICOMOS (1964), *The International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites* (The Venice Charter 1964), adopted by the 2nd International Congress of Architects and Technicians of Historic Monuments, Venice, 1964, Paris, ICOMOS <http://www.icomos.org/charters/venice_e.pdf> (accessed 30 May 2021).
- _____ (1990), *ICOMOS: A Quarter of a Century, Achievements and Future Prospects*. Papers of the 9th ICOMOS General Assembly and International Symposium, Bern, the Swiss National Committee of ICOMOS <http://openarchive.icomos.org/view/collection/scientific=5Fsymposium/1990_9th.html> (accessed on 15 April 2022).
- _____ (1993), *Guidelines for Education and Training in the Conservation of Monuments, Ensembles and Sites*, Paris, ICOMOS.
- _____ (1994), *The Nara Document on Authenticity*, Paris, ICOMOS <<http://www.icomos.org/charters/nara-e.pdf>> (accessed on 15 April 2022).
- _____ (1999), *Raymond Lemaire. ICOMOS - un regard en arrière, un coup d'oeil en avant, ICOMOS Scientific Journal*, Paris, ICOMOS.
- ICOMOS AUSTRALIA (2013) [1979], *The Burra Charter: The Australia ICOMOS Charter for Places of Cultural Significance* <<https://australia.icomos.org/wp-content/uploads/The-Burra-Charter-2013-Adopted-31.10.2013.pdf>> (accessed on 30 may 2021).
- ICOMOS JAPAN (2014), *Nara+20: On Heritage Practices, Cultural Values, and the Concept of Authenticity* <http://japan-icomos.org/pdf/nara20_final_eng.pdf> (accessed on 15 April 2022).
- JOFFROY, Thierry (ed.) (2005), *Traditional conservation practices in Africa*, Rome, ICCROM.
- JOKILEHTO, Jukka (1986), *A History of Architectural Conservation. The Contribution of English, French, German and Italian Thought towards an International Approach to the Conservation of Cultural Property*, Unpublished DPhil thesis, University of York, Institute of Advanced Architectural Studies
- _____ (2015), "Conservation Ethics from Riegl's Time to the Present", *Модерна Конзервација [Modern Conservation]* (3): 11-23.
- LARSEN, Knut, and Nils MARSTEIN (eds.) (1994), *Nara Conference on Authenticity in Relation to the World Heritage Convention: Preparatory Workshop, Bergen, Norway, 31 January-2 February 1994*, Trondheim, Tapir Forlag.
- _____ (eds.) (1994), *Conference on Authenticity in Relation to the World Heritage Convention: Preparatory Workshop, Bergen, Norway, 31 January-2 February 1994*, Trondheim, Tapir Forlag, pp. 23.
- LARSEN, Peter, and Gamini WIJESURIYA (2015), "Nature-culture interlinkages in World Heritage: Bridging the gap", *World Heritage Review* (75): 4-15 <<http://whc.unesco.org/en/review/75/>> (accessed on 15 April 2022).
- MAGAR, Valerie (2005), "Conserving Religious Heritage within Communities in Mexico", in Herb STOVEL, Nicholas STANLEY-PRICE and Robert KILLICK (eds.), *Conservation of Living Religious Heritage*. Papers from the ICCROM 2003 Forum on Living Religious Heritage: Conserving the Sacred. ICCROM Conservation Studies 3, Rome, ICCROM, pp. 86-93.
- NDORO, Webber (2018), "Drawing Parallels: Authenticity in the African Context-until lions learn to write, hunters will tell their history for them", in Gamini WIJESURIYA and Jonathan SWEET (eds.), *Revisiting authenticity in the Asian Context*, ICCROM-CHA Conservation Forum Series, Rome, ICCROM.
- NDORO, Webber, and Gamini WIJESURIYA (2015), "Heritage Management and Conservation: From Colonization to Globalization", in Lynn MESKELL (ed.), *Global Heritage: A Reader*, Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 131-149.
- PARANAVITANA, Senarat (1945), *Administrative Report of the Department of Archaeology 1940-45*, Colombo, Government Publication Bureau.

- ROYAL INSTITUTE OF BRITISH ARCHITECTS (RIBA) (1909), “The Sixth International Congress of Architects, 1904, Madrid”, *The Architectural Journal, Being the Journal of the Royal Institute of British Architects (RIBA)*, vol. 11, no. 3, pp. 343-46 <http://www.getty.edu/conservation/publications_resources/research_resources/charters/charter01.html> (accessed on 15 April 2022).
- SILVA, Roland (1983), “The Significance of the Venice International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites, with Special Reference to Eastern Countries”, speech delivered at the First International Congress on Architectural Conservation, University of Basle, Switzerland, March 1983 <<https://www.icomos.org/venicecharter2004/silva.pdf>> (accessed on 15 April 2022).
- ____ (1990), “UNESCO-Sri Lanka Project of the Cultural Triangle”, in Nandadeva WIJESKERA (ed.), *History of the Department of Archaeology*, Colombo, Department of Archaeology, pp. 221-235.
- SMITH, Laurajane (2006), *Uses of Heritage*, London, Routledge.
- STANLEY PRICE, Nicholas, Kirby TALLY Jr., and Alessandra MELUCCO VACCARO (eds.) (1996), *Historical and Philosophical Issues in the Conservation of Cultural Heritage*, Readings in Conservation Series, Los Angeles, The Getty Conservation Institute.
- STOVEL, Herb, Nicholas STANLEY-PRICE, and Robert KILLICK (eds.) (2005), *Conservation of Living Religious Heritage*. Papers from the ICCROM 2003 Forum on Living Religious Heritage: Conserving the Sacred, Rome, ICCROM <<https://www.iccrom.org/publication/conservation-living-religious-heritage>> (accessed on 15 April 2022).
- THOMPSON, Jane, and WIJESURIYA, Gamini (2018), “From ‘sustaining heritage’ to ‘heritage sustaining broader societal wellbeing and benefits’: An ICCROM perspective”, in Peter B. LARSEN and Will LOGAN (eds.), *World Heritage and Sustainable Development: New Directions in World Heritage Management*, London, Routledge, pp.180-195.
- UNESCO (2003), *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, UNESCO [<https://ich.unesco.org/en/convention>] (accessed on 15 April 2022).
- ____ (2011), *Recommendation on the Historic Urban Landscape*, Paris, UNESCO <<https://whc.unesco.org/uploads/activities/documents/activity-638-98.pdf>> (accessed on 15 April 2022).
- ____ (2012), *Kyoto Vision*, Paris, UNESCO <<http://whc.unesco.org/en/news/953>> (accessed on 15 April 2022).
- ____ (2015), *Policy for the Integration of a Sustainable Development Perspective into the Processes of the World Heritage Convention*, Paris, UNESCO <<http://whc.unesco.org/document/139146>> (accessed on 15 April 2022).
- UNESCO WORLD HERITAGE CENTRE (2005), *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, Paris, UNESCO World Heritage Centre <<http://whc.unesco.org/archive/opguide05-en.pdf>> (accessed on 15 April 2022).
- WIJESURIYA, Gamini (2005), “The Past Is in the Present: Perspectives in Caring for Buddhist Heritage Sites in Sri Lanka”, in Herb STOVEL, Nicholas STANLEY-PRICE, and Robert KILLICK (eds.), *Conservation of Living Religious Heritage*, ICCROM Conservation Studies 3, Rome, ICCROM, pp. 31-43.
- ____ (2007), “Complimentary and Contradictory Aspects of International Doctrines and Their Impact at National Level”, in Rosalia VAROLI-PIAZZA (ed.), *Sharing Conservation Decisions: Lessons Learnt from an ICCROM Course*, Rome, ICCROM, pp. 59-63.
- ____ (2010), “Conservation in Context”, in Michael S. FALSER, Walter LIPP, and Andrej TOMASZEWSKI (eds.), *Conservation and Preservation: Interactions between Theory and Practice; In Memoriam Alois Riegl (1858–1905)*, Proceedings of the International Conference for the Theory and the Philosophy of Conservation and Restoration, 23-27 April 2008, Vienna / Austria / Florence, Polistampa, pp. 233-48.
- ____ (2017) “Towards the De-secularisation of Heritage”, *Built Heritage*, vol. 1, no. 2, pp. 1-15.
- ____ (2017), “Global Trends in Human Resources Development in Protection of Cultural Heritage” [paper presented at the International Conference on the Present Situation and Challenges Regarding Human Resource Development for Cultural Heritage Protection in the Asia-Pacific Region, 13-15 December 2016, Nara, Japan], Nara, Cultural Heritage Protection Cooperation Office, Asia-Pacific Cultural Centre for UNESCO (ACCU) <<http://www.nara.accu.or.jp/img/report/International-conference/2016.pdf>> (accessed on 15 April 2022).
- ____ (2018), “Living Heritage”, in Alison HERITAGE and Jennifer COPITHORNE (eds.), *Sharing Conservation Decisions: Current Issues and Future Strategies*, Rome, ICCROM, pp. 43-56, <https://www.iccrom.org/sites/default/files/2018-05/sharing_conservation_decisions_2018_web.pdf> (accessed on 15 April 2022).
- ____ (2020), “Integrating the UNESCO Policy for the Integration of A Sustainable Development Perspectives into the Processes of the World Heritage Convention into the Pu’er Jingmai Mountain Tea Cultural Landscape”, in Liu Yang Jiang Bo Shao Jun Yan Haiming Chen Zhenghua Liu (eds.), *Proceedings of Pu’er Jingmai Mountain International Symposium on the Conservation*

- Research and Sustainable Development of Tea Cultural Landscape*, Nankin, Jianguo Phoenix Literature and Art Publishing, pp 37-42.
- WIJESURIYA, Gamini, and E. WRIGHT (2005), *Report of the Workshop on 'Living Heritage: Empowering Community'*, 21-25 December 2005, Phrae, Thailand [unpublished ICCROM report].
- WIJESURIYA, Gamini, and Jonathan SWEET (eds.) (2019), *Revisiting authenticity in the Asian Context*, ICCROM-CHA Conservation Forum Series 2, Rome, ICCROM.
- WIJESURIYA, Gamini, and Sarah COURT (2020), *Traditional Knowledge Systems for Conservation and Management of Asia's Heritage*, Rome, ICCROM.
- WIJESURIYA, Gamini, Jane THOMPSON, and Christopher YOUNG (2013), *Managing Cultural World Heritage*, World Heritage Resource Manual, Paris, UNESCO.
- WIJESURIYA, Gamini, Jane THOMPSON, and Sarah COURT (2017), "People-Centred Approaches: Engaging Communities and Developing Capacities for Heritage", in Gill CHITTY (ed.), *Heritage, Conservation and Communities: Engagement, Participation and Capacity Building*, London, Routledge, pp. 34-50.
- WIJESURIYA, Gamini, Kazuhiko NISHI, and Joseph KING (2006), "Living Heritage Sites Workshop: Empowering the Community", *ICCROM Newsletter*, vol. 32, p. 18.

Gamini Wijesuriya*

Traducción: Valerie Magar

Resumen: Los principios de conservación originados a mediados del siglo XIX en Europa han actuado como núcleo del discurso con enfoques prácticos específicos para la protección de los vestigios materiales del pasado, con un importante hincapié en sus valores estéticos e históricos. Esos principios, que se originaron en opiniones expresadas por individuos o grupos pequeños, han evolucionado a lo largo del último siglo y medio. En este artículo se examina brevemente la evolución de los planteamientos, analizando tres periodos interconectados pero distintos: aquel anterior a 1970 (periodo centrado en la materia); el de 1960-1990 (periodo de transición); y aquel posterior a 1990 (periodo centrado en las personas). Se sostiene aquí que la evolución ha permitido abordar muchas lagunas y deficiencias heredadas durante las primeras fases del discurso. Una de esas lagunas era la gran atención que se prestaba a la materialidad, pasando por alto los valores del patrimonio centrados en las personas (incluidas las posibles contribuciones a los medios de subsistencia). El artículo demuestra que el factor humano adquirió un papel más destacado durante la fase posterior a 1990, haciendo hincapié en el desarrollo de un enfoque de la conservación centrado en las personas. Ello implica situar a las personas en el centro del discurso sobre el patrimonio, enfocándose así en el mantenimiento del patrimonio, así como en sus contribuciones al mantenimiento de la sociedad en general.

Palabras clave: conservación, gestión, patrimonio, enfoque en personas.

Evolución de los enfoques de conservación: adopción de un enfoque centrado en las personas

El punto de partida de muchos cursos de formación en conservación era, tradicionalmente, una conferencia sobre “la historia y la teoría de la conservación” basada en los principios que se desarrollaron con el movimiento moderno de conservación en Europa a mediados del siglo XIX. Un siglo más tarde, estos principios que representaban los valores seculares europeos se consolidaron aún más (con la *Carta de Venecia* y la teoría de la restauración de Cesare Brandi, entre otros), y se complementaron con la aparición de organizaciones como la UNESCO (1945), el ICCROM (1956) y el ICOMOS (1965) y el trabajo que tales organismos desarrollaron. Estos principios se centraban en prolongar la vida de la materia (ICOMOS, 1993) de los “monumentos y sitios”, lo que se describe como el enfoque convencional o “centrado en la materia” (Wijesuriya, 2010), el cual siguió sustentando el discurso de la conservación a lo largo del siglo XX, pero, a medida que se acercaba el siglo XXI, se hizo evidente un claro cambio de enfoque: de la materia a las personas. Esto implica que las personas se tornaran en partes integrantes del proceso de conservación. En este contexto, las décadas de 1970 y 1980 pueden considerarse como un “periodo de transición” que comenzó a perfilar ese interés por las personas. El nuevo enfoque se consolidó después de 1990 y sigue desarrollándose; el cambio que se produjo se ilustra en la línea de tiempo que se muestra en la figura 1, que se propone para un nuevo debate sobre la historia y la teoría de la conservación.

Este cambio de enfoque de la materia a las personas se manifestó a través de una serie de transformaciones y resultados, como se ilustra en la figura 2. Éstos fueron:

Postulado: 12.03.2022
Aceptado: 21.02.2022

* Asesor del Director General del ICCROM. Correo electrónico: <gamini.wijesuriya@gmail.com>.

Transformación del Sector del Patrimonio – LÍNEA DEL TIEMPO

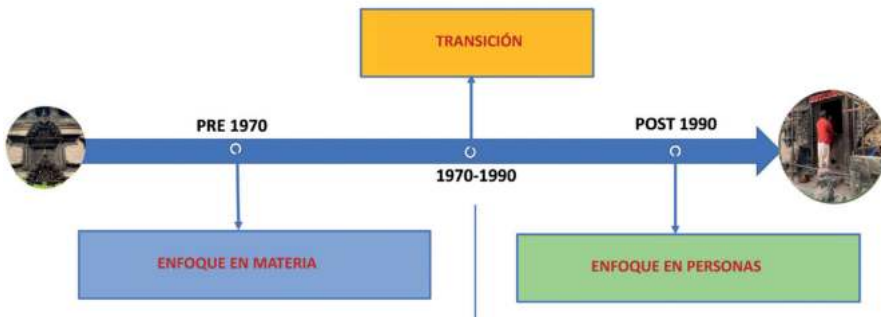


Figura 1. Línea de tiempo de la transformación del sector patrimonial.

TRANSFORMACIÓN DEL SECTOR DEL PATRIMONIO – CAMBIOS CLAVE



Figura 2. Transformación del sector patrimonial.

- La ampliación del concepto de *monumentos y lugares a patrimonio*.
- La ampliación de la *conservación* a la *gestión*.
- El paso de enfoques *centrados en la materia* a enfoques *centrados en las personas*.

Manteniendo como tema central el cambio del enfoque en la materia al enfoque en las personas, el documento explorará la transformación del discurso de la conservación con enfoques prácticos y las perspectivas teóricas que los apoyaron bajo las siguientes líneas de tiempo:

1. Antes de 1970 (periodo centrado en la materia)
2. 1970-1990 (periodo de transición)
3. Después de 1990 (periodo centrado en las personas)

No se trata de un estudio exhaustivo de la situación mundial, sino que se basa en el trabajo y la experiencia del ICCROM, principalmente en las dos últimas décadas, que se analizan en varios artículos y de forma más exhaustiva en el artículo “From ‘Sustaining heritage’ to ‘Heritage sustaining broader societal wellbeing and benefits’- an ICCROM perspective” (Thompson y Wijesuriya, 2018). El artículo se basa principalmente en el trabajo de las organizaciones internacionales, UNESCO (a través de la Convención del Patrimonio Mundial), ICOMOS y UICN,¹ que han desempeñado un papel clave en la transformación. No obstante, esto no infravalora las contribuciones de otras organizaciones y de países individuales, que deberían explorarse más a fondo para una comprensión global.

Antes de 1970:

Periodo centrado en la materia

En relación con la historia y la teoría de la conservación, la fase más conocida y relativamente bien documentada es el periodo de 1970 (Feilden, 1982; Jokilehto, 1986; Stanley Price *et al.*, 1996). Esto puede atribuirse al movimiento moderno de conservación que comenzó en Europa a mediados del siglo XIX, obra de pioneros como John Ruskin y William Morris, que se opusieron a la destrucción de edificios

¹ El autor de este artículo ha estado involucrado con el proceso del Patrimonio Mundial desde 1982, con la preparación de la Lista Indicativa y de nominaciones, seguida de varias actividades en Sri Lanka y de manera más reciente con ICOMOS, ICCROM y UICN. Ha sido testigo de las evoluciones del proceso de Patrimonio Mundial y también ha contribuido en éstas. Se encuentra en la lista de 58 Pioneros de Patrimonio Mundial en el sitio web de la UNESCO <www.unesco.org/world heritage>.

religiosos en nombre de un revival religioso. Jukka Jokilehto explica que

[...] la mente penetrante de John Ruskin y los esfuerzos de William Morris dieron [al movimiento moderno de conservación] una definición clara, haciendo hincapié en la cuestión del tiempo histórico y la autenticidad en relación con el objeto original, y en la imposibilidad de reproducir un objeto con el mismo significado en otro contexto cultural histórico² (Jokilehto, 1986: 4).

El planteamiento de Ruskin y Morris hacía mucho hincapié en la materialidad de los monumentos y lugares (que más tarde se denominaron patrimonio) y en su salvaguardia en beneficio de las generaciones futuras, y esto se convirtió de hecho en la base del movimiento moderno de conservación y su filosofía. Posteriormente, se consolidó como una importante base de conocimientos para hacer frente a la destrucción que sufrieron los edificios históricos durante la Primera Guerra Mundial y, sobre todo, después de la Segunda Guerra Mundial, con un creciente interés por reconstruir el patrimonio dañado por la guerra hacia mediados del siglo XX en Europa. En ese mismo periodo se crearon la UNESCO (1945), centrada en la cultura en general, y el ICOM (1946), el ICCROM (1956) y el ICOMOS (1965), todos ellos centrados en la conservación. La aparición de esas organizaciones estableció una plataforma mundial para propagar la filosofía moderna de la conservación. Varias reuniones internacionales —Madrid (1904), Atenas (1931) y Venecia (1964)— contribuyeron a codificar y consolidar los principios de la conservación en el siglo XX.

Los profesionales en el campo han adoptado un enfoque práctico (identificado como el enfoque basado en la materia) que se guía por esta filosofía de

conservación (Wijesuriya, 2010, Ndro y Wijesuriya, 2015), como se ilustra en la figura 3 (Wijesuriya, 2017). Refleja un enfoque principal en los monumentos y sitios que han sido definidos por expertos. Se han estudiado las causas del deterioro de la materia física de estos monumentos y sitios con vistas a encontrar soluciones que prolonguen su vida. El objetivo general de este enfoque (también llamado convencional) es garantizar el bienestar de los materiales mediante un proceso dirigido exclusivamente por expertos surgidos en el ámbito de la conservación.

Una de las características de este enfoque (tal vez no de manera deliberada) ha sido la ausencia del enfoque en las personas y la falta de su compromiso en la toma de decisiones de conservación. Este problema se ha identificado en otro lugar como la secularización (Wijesuriya, 2017), la cual se utiliza para describir el fuerte énfasis puesto en la materialidad, centrándose en los valores estéticos e históricos de los monumentos por encima de otros valores, como la espiritualidad (es decir, las preocupaciones de las personas relacionadas con los sitios). Las dimensiones inmateriales prácticamente no se tienen en cuenta. La “restauración”, explica Cesare Brandi, “constituye el momento metodológico del reconocimiento de la obra de arte, en consistencia física y en su doble polaridad estética e histórica, en orden a su transmisión al futuro” (Brandi, 1988: 15). Esto hace eco con la *Carta de Venecia*, que señala que el objetivo de la restauración es revelar los valores estéticos e históricos de un monumento.³ Entre otras consecuencias, uno de los resultados ha sido la falta de atención a las personas, lo que a su vez ha hecho que se pasen por alto los sistemas de conocimientos tradicionales, es decir, las prácticas de larga data de las comunidades locales en relación con los lugares de importancia y su cuidado.

² Cita original: “The penetrating mind of John Ruskin and the efforts of William Morris gave [the modern conservation movement] a clear definition, emphasizing the question of historic time and authenticity in relation to the original object, and the impossibility to reproduce an object with the same significance in another historical cultural context”.

³ Paranavitana en 1945 sugirió “la restauración de los santuarios antiguos [...] ha de llevarse a cabo sin herir las susceptibilidades religiosas de la población [...] que la intervención del Departamento no afecte a sus intereses creados ni a sus derechos tradicionales [...]” (Paranavitana, 1945: 31), pero tales principios suscitaron muy poca atención por parte de la comunidad internacional.

CONSERVACIÓN DE MONUMENTOS Y SITIOS

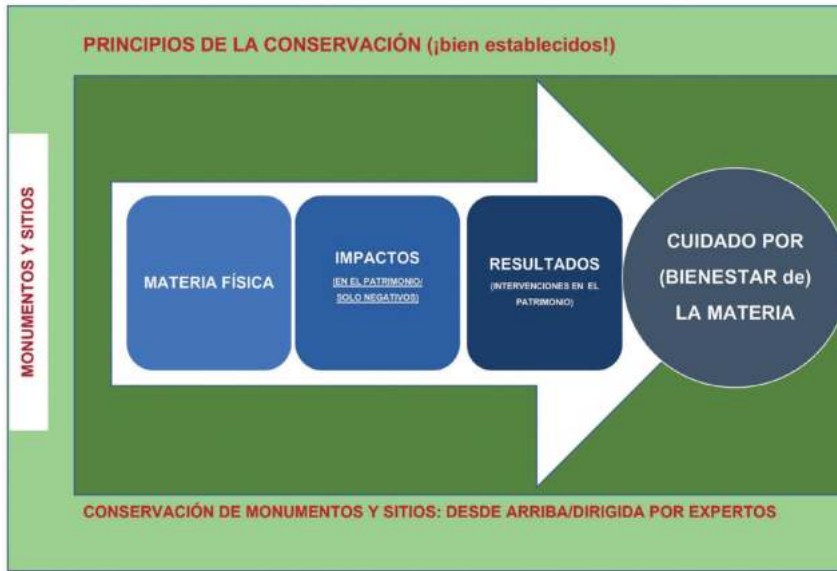


Figura 3. Acercamiento enfocado en la materia.

El enfoque estético e histórico fue propagado de manera internacional por las organizaciones mencionadas anteriormente, impulsando actividades como la campaña internacional de la UNESCO para la salvaguardia de los monumentos, que comenzó en la década de 1960, con el sitio de Abu Simbel, en Egipto.⁴

A pesar de las diversas lagunas y supuestos (Smith, 2006; Nodoro y Wijesuriya., 2015), este enfoque consolidó un movimiento de conservación moderno; sin embargo, en la década de 1970 empezaron a surgir nuevos puntos de vista que desafiaban el pensamiento existente y miraban hacia una desecularización del patrimonio para abordar los problemas de la distancia entre las personas y el patrimonio. Esta perspectiva se convirtió en una característica clave de los nuevos enfoques de conservación que surgieron posteriormente.

1970-1990: periodo de transición

Las dos décadas que van de 1970 a 1990 podrían describirse como un periodo de transición en el

⁴ El proyecto de mayor envergadura dentro de esta campaña fue el Triángulo Cultural de Sri Lanka (1981-1997), con el que el autor tuvo la oportunidad de comprometerse directamente.

que la atención a las personas, que hemos descrito como la desecularización, se convirtió en algo cada vez más central. Las actividades y los principios que surgieron en este periodo sentaron las bases de los enfoques centrados en las personas que no se consolidaron hasta después de 1990, como se expone a continuación.

Uno de los principales motores de esta transición fue la *Convención del Patrimonio Mundial*, adoptada en 1972. El énfasis en la noción de patrimonio, la noción de valores y el objetivo de “atribuir al patrimonio cultural y natural una función en la

vida colectiva” (*Convención del Patrimonio Mundial*) fueron algunos de los conceptos clave propuestos por la Convención que comenzaron a evolucionar durante el periodo de transición. En las décadas siguientes, la Convención también se convirtió en la principal plataforma para que la comunidad internacional debatiera y compartiera cuestiones relacionadas con la conservación.

La Convención promovió el uso del término “patrimonio” por encima de la terminología utilizada anteriormente. Como se ilustra en la figura 2, los términos populares “monumentos” y “sitios”, que habían sido definidos por los expertos, se ampliaron a “bienes culturales” en la década de 1960 y a *patrimonio* durante el periodo de transición al promover el “patrimonio mundial”.

Al introducir el concepto de Valor Universal Excepcional (VUE), la Convención se centró en los valores, lo que a su vez contribuyó a enriquecer el concepto de patrimonio. En este mismo periodo se amplió el debate en torno a los valores (a raíz de la *Carta de Burra* de 1979)⁵ y su aplicación para la con-

⁵ Los valores fueron discutidos en el movimiento conservacionista moderno por personas como Riegl (Jokilehto, 2015), pero su aplicación más amplia en todos los niveles de la toma de decisiones de conservación a partir de las definiciones comenzó a desarrollarse durante este periodo de transición.

servación y gestión del patrimonio. Considerar los valores en el contexto del patrimonio es preguntarse *por qué* algo es importante, *qué* los transmite (atributos: materiales, inmateriales o procesos) y *para quién* es importante. El proceso reconoce el principio de que los valores son atribuidos por las *personas*.⁶ Esto condujo a un proceso más participativo que respetaba la voz de la gente en lugar de confiar totalmente en las opiniones de los expertos o en las definiciones legales para describir lo que es el patrimonio. Este cambio fundamental de pensamiento se convirtió posteriormente en el eje rector de un “enfoque basado en los valores” para la conservación y la gestión del patrimonio, que ganó popularidad después de 1990 y se convirtió en una herramienta esencial para el Patrimonio Mundial (Wijesuriya *et al.*, 2013).

Otro acontecimiento significativo durante este periodo, que alcanzó su punto álgido en torno a la década de 1990, fue el cuestionamiento de la filosofía del enfoque basado en la materia (o convencional) por parte de la comunidad internacional, incluso por parte de algunos de sus propios pioneros (Wijesuriya, 2017). Roland Silva, quien fue presidente del ICOMOS (1990-1999), al criticar la *Carta de Venecia* declaró en 1983 que “la *Carta de Venecia* en sí misma no es necesariamente el final del camino. Hemos mostrado el alcance [...] y la limitación que tenemos que corregir o combatir”⁷ (Silva, 183: 44).

En 1990, se invitó a todos los miembros del ICOMOS a comentar el contenido de la *Carta de Venecia*, para determinar si era necesario revisarla. Aunque posteriormente el ICOMOS decidió no hacer ningún ajuste a la Carta, se plantearon muchas preguntas sobre la validez y aplicabilidad del documento. Entre ellas, un comentario de Comité estadounidense de ICOMOS, según el cual “el texto de la Carta, aunque conciso y claro, es insuficiente debido a que el pro-

greso científico ha ampliado el campo de trabajo de la preservación y la restauración, por lo que es necesario revisar los conceptos y exigir una participación efectiva y no sólo formal de los especialistas en áreas de desarrollo moderno” (ICOMOS, 1990: 91). Otra observación proviene de Raymond Lemaire (1990), uno de los autores de la Carta:

Las cartas están de moda. Se considera que contribuyen a dirigir la acción. Sin embargo, nunca contienen más que el mínimo sobre el que la mayoría se ha puesto de acuerdo. Sólo excepcionalmente abarcan la totalidad de la cuestión que les concierne. Éste es el caso de la Carta de Venecia. Fue redactada por unos pocos especialistas que compartían los mismos puntos de vista doctrinales (ICOMOS, 1990: 231).

Gertrude Tripp, otra de las autoras de la *Carta de Venecia*, observó que “imaginábamos que nuestra *Carta del Restauo* de 1964 tendría un significado universal [...]. Sin embargo, hoy puedo confesar que había muchas cosas que simplemente no sabíamos. Estábamos convencidos de que éramos lo suficientemente inteligentes. Pero no entendíamos dónde estaban las dificultades”⁸ (ICOMOS, 1990: 82).

En la reunión previa a Nara, celebrada en Noruega en 1993, Lemaire admitió que “los participantes en el congreso de 1964 no se dieron cuenta de la complejidad de la conservación internacional, principalmente porque el 95 % de los participantes eran europeos”⁹ (ICOMOS, 1994: art. 1). Por lo tanto, la reunión de 1994 para debatir sobre la autenticidad se consideró una oportunidad para “desafiar el pensamiento convencional en el campo de la conservación y debatir sobre las formas y los medios de ampliar nuestros horizontes para aportar un mayor respeto a la diversidad cultural y patrimonial en la práctica de

⁶ Hay diferencias de opinión en torno a los valores intrínsecos. El autor cree firmemente que los valores son atribuidos además de intrínsecos. Muchos teóricos del Cono Sur simpatizan con esta perspectiva, mientras que muy pocos del Cono Norte concuerdan con ella.

⁷ Cita original: “the Venice Charter itself is not necessarily the end of the road. We have shown the scope [...] and limitation which we have either to correct or to combat”.

⁸ Cita original: “we imagined that our *Carta del Restauo* of 1964 would have universal significance... However, today I can confess there was much that we simply did not know. You know, we were convinced that we were sufficiently clever. But we did not understand where the difficulties were”.

⁹ Cita original: “the congress participants in 1964 did not realise the complexity of international preservation, mainly because 95 percent of the participants were Europeans”.

la conservación”¹⁰ (ICOMOS, 1994: art. 1). De hecho, el antiguo presidente de ICOMOS, Gustavo Araoz, ha visto cómo esto ocurría. Según él: “la base doctrinal eurocéntrica que se había desarrollado durante más de dos siglos para sostener su enfoque en la materialidad fue efectivamente desafiada en el Documento de Nara, que reconoció por primera vez que la autenticidad es un concepto relativo que depende de su contexto socioeconómico” (Araoz, 2011: 57).

Estas críticas al enfoque centrado en la materia, además de los debates sobre la ampliación de las definiciones del patrimonio y el reconocimiento de los valores como base para la toma de decisiones en materia de conservación, orientaron la atención hacia el enfoque centrado en las personas durante esas dos décadas. El periodo de transición sentó las bases para los numerosos cambios que se producirían en el pensamiento de la conservación durante los siguientes treinta años desde 1990.

Después de 1990-Periodo centrado en las personas

La transición de un enfoque centrado en la materia a uno centrado en las personas inició un proceso de nuevas ideas que creció en la década de 1990 y continúa hasta la fecha. Fueron muchos los que contribuyeron a este proceso. A diferencia de la fase centrada en la materia, en la que se consolidaron las opiniones expresadas por individuos y grupos más pequeños, ahora las perspectivas se expresaron principalmente a través de las opiniones colectivas y corporativas de las organizaciones. A continuación, se exponen algunas de las principales contribuciones de la UNESCO, el ICOMOS y el ICCROM, entre otros.

Las contribuciones de la UNESCO se produjeron principalmente a través del proceso del patrimonio mundial. Aunque la Convención del Patrimonio

Mundial se adoptó en 1972, se tardó en desarrollar¹¹ todos sus procedimientos. Por ejemplo, hasta 2005 no se añadió una definición clara de VUE a las Directrices Prácticas de la Convención. En 1990, la Convención del Patrimonio Mundial había ganado una mayor popularidad internacional con muchos países de todo el mundo que deseaban tener sitios inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial. A partir de ese momento se produjo un número importante de pasos o acontecimientos clave que podemos atribuir al emergente enfoque centrado en las personas en el contexto del Patrimonio Mundial. El mérito de todas estas contribuciones debe atribuirse al Comité del Patrimonio Mundial, representado por los distintos Estados parte con sus propios especialistas, el personal de su secretaría y las contribuciones de los tres organismos consultivos (ICCROM, ICOMOS y UICN).

La introducción del paradigma del paisaje cultural en 1992 amplió los horizontes de las definiciones del patrimonio en las que las personas eran el centro de atención. Esto evolucionó a partir de la referencia a la “interacción entre el hombre y la naturaleza”, incluida en la categoría de sitios, tal como se define en la Convención. La inscripción de muchos bienes en esta categoría, como los paisajes agrícolas, obligó al sector del patrimonio a ocuparse de cuestiones más amplias relacionadas con las personas, más allá de los aspectos técnicos convencionales y conocidos. Los medios de vida de las personas que formaban parte de los paisajes se convirtieron en una cuestión clave a tener en cuenta.

La autenticidad ya era un requisito para la inscripción en la Lista del Patrimonio Mundial, pero la falta de claridad en las Directrices Prácticas sobre lo que esto significaba era una preocupación para algunos países (Ndoro, 2018). Estas preocupaciones llevaron a la Reunión de Nara en Japón en 1994, y a la adopción del *Documento de Nara sobre la Autenticidad* (1994). Aunque algunos han cuestionado la utilidad de la reunión (Wijesuriya y Sweet, 2019) para

¹⁰ Cita original: “challenge conventional thinking in the conservation field, and debate ways and means of broadening our horizons to bring greater respect for cultural and heritage diversity to conservation practice”.

¹¹ Aún está en evolución. El autor estuvo involucrado en la preparación de la primera Lista Tentativa para Sri Lanka en menos de cinco minutos; pero en la actualidad, es un proceso que toma años.

aportar claridad a la noción de autenticidad, sí logró poner en primer plano varias preocupaciones centradas en las personas mediante el reconocimiento de: los valores; la importancia del contexto cultural; la diversidad; y la responsabilidad de la comunidad que creó el patrimonio en su salvaguarda. Con la integración del *Documento de Nara* en las *Directrices Prácticas*, los países se ven obligados a seguir sus orientaciones en el contexto del Patrimonio Mundial.

El proceso del Patrimonio Mundial introdujo el requisito de una Declaración de Significado en 2001, que es la herramienta clave del enfoque basado en valores (Wijesuriya *et al.*, 2013). En 2005 se modificó para denominar la Declaración de Valor Universal Excepcional (Directrices Prácticas, versión de 2005), que ahora es un requisito obligatorio. El enfoque basado en los valores, que empezó a perfilarse durante el periodo de transición, se convirtió ahora en un medio formal de gestión del Patrimonio Mundial que va más allá de la mera conservación, con vistas a abordar las complejidades que rodean al patrimonio (Wijesuriya *et al.*, 2013). El tan esperado reconocimiento de los sistemas de conocimientos tradicionales para la gestión de los sitios del Patrimonio Mundial se introdujo en las directrices operativas de 2005. Para entonces, la comunidad profesional de África había empezado a reconocer y apreciar los Sistemas Tradicionales de Conocimiento (Joffroy, 2005; Wijesuriya y Court, 2020).

Aunque en el propio texto de la Convención del Patrimonio Mundial se afirmaba la necesidad de dar al patrimonio cultural y natural una función en la vida de la comunidad, el Comité tardó en prestar suficiente atención a este aspecto; sin embargo, en 2007 el Comité adoptó las “comunidades” como uno de sus cinco objetivos estratégicos. A raíz de esto, se promovió mucho la práctica de involucrar a las comunidades en el proceso del Patrimonio Mundial. El 40º aniversario de la Convención en 2012,¹² un programa de activida-

des de un año de duración, estuvo totalmente dedicado a las comunidades. En las conclusiones de la reunión final celebrada en Kioto se recomendó: “Reiterar el importante papel de las comunidades, incluidas las comunidades locales y los pueblos indígenas, en la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial, de conformidad con uno de sus cinco objetivos estratégicos, la quinta ‘C’ adoptada en 2007”.¹³

La Estrategia de Desarrollo de Capacidades del Patrimonio Mundial, adoptada en 2011 por el Comité del Patrimonio Mundial, respaldó específicamente a las comunidades y las redes como uno de los grupos en los que residen las capacidades para la conservación y la gestión del patrimonio.

La publicación del *Manual de Gestión del Patrimonio Mundial Cultural* en 2013 (Wijesuriya *et al.*, 2013), que proporciona orientación para la gestión eficaz de los sitios del Patrimonio Mundial, promovió el enfoque basado en los valores y destacó la importancia de centrarse en proporcionar beneficios a las personas.

Las *Directrices Prácticas* están llenas de orientaciones centradas en las personas. Por ejemplo, desde 2015, el consentimiento previo e informado de las comunidades indígenas implicadas en cualquier bien propuesto para su inclusión en la Lista del Patrimonio Mundial es un requisito obligatorio.

Un resultado de las iniciativas anteriores ha sido el desarrollo de la política de integración de los aspectos del *desarrollo sostenible* en el proceso del patrimonio mundial. No obstante, hay que señalar que no es fácil navegar por estos aspectos, ya que hay quienes siempre argumentan que la conservación, como ámbito inclusivo, puede verse debilitada por conceptos como el desarrollo. Sin embargo, la adopción de la política marca un punto de inflexión, ya que obliga a los Estados parte a adherirse a algunos de los principios expuestos (Wijesuriya, 2020).

¹² Estamos convencidos de que una conservación del patrimonio cultural y natural mundial centrada en las personas es una oportunidad para proporcionar modelos de aprendizaje críticos para la consecución de un desarrollo sostenible y para garantizar una relación armoniosa entre las comunidades y su entorno.

¹³ Cita original: “we reiterate the important role of communities, including local communities and indigenous peoples, in the implementation of the World Heritage Convention, in accordance with one of its five strategic objectives, the fifth “C” adopted in 2007”.

El programa iniciado para vincular la naturaleza y la cultura en el marco de la Convención del Patrimonio Mundial en 2013 ha supuesto una apertura para que todo el sector del patrimonio trabaje colectivamente en beneficio de las personas y la sociedad (Larsen y Wijesuriya, 2015).

Hubo otras actividades de la UNESCO que contribuyeron a un enfoque de la conservación centrado en las personas. Por ejemplo, en 2003 la UNESCO adoptó la Convención sobre el Patrimonio Inmaterial, según la cual las comunidades ocupan un lugar central en la definición y la toma de decisiones.

Durante el periodo de enfoque en la materia, los centros históricos de las ciudades fueron tratados de la misma manera que los monumentos y los sitios: “congelando los centros históricos como si fueran museos, una práctica común en ese momento en Italia y otros países, que consistía en el aislamiento del tejido histórico de la vida contemporánea, y la creación de un distrito especializado utilizado con fines turísticos”¹⁴ (Bandarin y Van Oers, 2012: 15). La Recomendación sobre el Paisaje Urbano Histórico de la UNESCO (UNESCO, 2011) aportó a la conservación urbana preocupaciones centradas en las personas a través del enfoque de los paisajes urbanos históricos: la noción de “paisaje urbano histórico” responde al objetivo de preservar la calidad del medio en el que viven las personas, mejorando la utilización productiva y sostenible de los espacios urbanos sin perder de vista su carácter dinámico, y promoviendo la diversidad social y funcional. En ella confluyen los objetivos de la conservación del patrimonio urbano y los del desarrollo social y económico (UNESCO, 2011).

El ICOMOS, creado en 1965, adoptó la *Carta de Venecia* como documento fundacional y desde el principio promovió un enfoque de la conservación centrado en la materia; sin embargo, después de 1990 hemos visto un desarrollo gradual de un enfoque centrado

en las personas a través de las actividades y documentos de ICOMOS.

El simposio científico de la Asamblea General del ICOMOS, celebrado en África en 2004, estuvo plenamente dedicado al patrimonio inmaterial. Actualmente, el ICOMOS cuenta con un Comité Científico Internacional (CCI) sobre este tema. El tema de la Asamblea General del ICOMOS de 2011 fue el patrimonio como motor del desarrollo, que abordó las preocupaciones de las comunidades.

ICOMOS inició los preparativos de la reunión Nara+20, que se celebró en 2014, con el fin de celebrar y debatir el futuro del *Documento de Nara*, adoptado en 1994. El *Documento Nara+20* (2014) fue el resultado directo de estos debates. Aunque mantiene el espíritu y, en cierta medida, refuerza las conclusiones del *Documento de Nara sobre Autenticidad*, la nueva versión destaca cinco temas que requieren mayor atención, todos ellos centrados en las personas: 1) la diversidad de los procesos patrimoniales; 2) las implicaciones de la evolución de los valores culturales; 3) la participación de múltiples grupos de interés; 4) las reivindicaciones e interpretaciones conflictivas, y 5) el papel del patrimonio cultural en el desarrollo sostenible. El mensaje clave que se transmitió fue que la teoría y la práctica de la conservación siguen evolucionando.

El ICCROM ha desempeñado un papel fundamental en la promoción de un enfoque de la conservación centrado en las personas a través de sus actividades, especialmente después de 1990. El programa de Conservación Territorial y Urbana Integrada (ITUC), que se inició en 1997, comenzó a considerar el patrimonio de una manera más holística, centrándose en paisajes o territorios más amplios y reconociendo la relación dinámica que existe entre las personas y el patrimonio.

El programa África 2009 del ICCROM, puesto en marcha en 1998 y ejecutado mediante una asociación que incluía a la UNESCO y a profesionales de África, fue una importante iniciativa regional centrada en las personas. Se centró en la participación de las comunidades en las actividades de conservación y, al hacerlo, abordó los problemas de la pobreza, inclui-

¹⁴ Cita original: “museum-like freezing of historic centres, a common practice at the time in Italy and other countries, consisting of isolation of historic fabric from contemporary life, and the creation of a specialized district used for tourism purpose”.

dos el VIH y el sida, y volvió a plantear la importancia de los sistemas de conocimientos tradicionales y de los oficios y artesanos asociados.

El paradigma del desarrollo sostenible se introdujo en el programa ITUC en 1997 y en el programa de Sitios de Patrimonio Vivo en 2003 (Wijesuriya, 2018). En 2007 el tema del desarrollo sostenible se integró en el plan de estudios del recién creado curso de Conservación del Patrimonio Edificado como sucesor del curso ARC sobre conservación arquitectónica y ha demostrado ser un tema popular y muy valorado.

El programa de Sitios de Patrimonio Vivo (2003-2008) del ICCROM, que surgió de ITUC, adoptó un enfoque totalmente novedoso de la conservación al centrarse en las dimensiones vivas del patrimonio. El programa dio forma a un enfoque del patrimonio vivo para la conservación, que promovía intervenciones basadas en la comunidad. Esto abarcaba:

[...] a las personas del pasado y del presente y a sus productos y prácticas culturales, tanto tangibles como intangibles, de modo que los valores y las relaciones pudieran considerarse y mantenerse a través del proceso de desarrollo sostenible, gestión y regeneración de los sitios del patrimonio. Esto pone de relieve además la importancia tanto de los aspectos vivos del patrimonio (continuidad), como de los componentes del patrimonio en un entorno vivo (ICCROM, 2003).

El foro sobre Patrimonio Religioso Vivo celebrado en 2003 fue un evento internacional único organizado como parte del programa de Sitios de Patrimonio Vivo (Stovel, 2005). En él se analizaron las complejidades y los retos de la gestión del patrimonio religioso con el enfoque convencional basado en el tejido, que había surgido como reacción contra la restauración como parte del revival religioso en Europa a mediados del siglo XIX. Estudios de casos de todo el mundo demostraron cómo las prácticas basadas en un enfoque centrado en las personas ya se están transformando (Magar, 2005; Wijesuriya, 2005) y su importancia.

Los resultados del programa de Sitios de Patrimonio Vivo condujeron al desarrollo de otro programa

del ICCROM (2008-2015), Enfoques centrados en las personas para la conservación (ICCROM, 2015), que se centró en el bienestar colectivo del patrimonio y de las personas, con el fin de:

[...] superar las deficiencias del pasado, en el que las actividades patrimoniales excesivamente dirigidas por expertos se desarrollaban aisladas de las preocupaciones más amplias de la sociedad. En este contexto, la promoción de enfoques centrados en las personas para la conservación y la gestión del patrimonio se considera una forma de proporcionar una base teórica para sustentar las prácticas futuras (Court y Wijesuriya, 2015: 7).

El Programa de Liderazgo del Patrimonio Mundial, administrado colectivamente con la UICN y aplicado en colaboración con el ICOMOS y el Centro del Patrimonio Mundial, promueve un enfoque centrado en las personas como herramienta clave para conservar y gestionar con éxito el patrimonio.

Hubo otras iniciativas en la dirección de los enfoques centrados en las personas. Por ejemplo, en 2005, el Convenio Marco del Consejo de Europa sobre el Valor del Patrimonio Cultural para la Sociedad (conocido como Convención de Faro) reconoció:

[...] la necesidad de situar a las personas y los valores humanos en el centro de un concepto ampliado e interdisciplinario del patrimonio cultural” y destacó “el valor y el potencial del patrimonio cultural utilizado sabiamente como recurso para el desarrollo sostenible y la calidad de vida en una sociedad en constante evolución (Consejo de Europa, 2005).

Curiosamente, después de la década de 1990, el sector del patrimonio natural también dirigió su atención hacia las personas (Thompson y Wijesuriya, 2018). Las décadas posteriores a 1990 también demostraron una mayor popularidad del enfoque de la conservación y la gestión basado en los valores; fue adoptado por países como Australia, Canadá y Reino Unido, mientras que organizaciones como el Instituto Getty de Conservación lo han impulsado

de manera activa. Actualmente se promueve en muchos países.

Las iniciativas y actividades descritas anteriormente demuestran que la atención a las personas en las actividades de conservación respaldadas por diversos principios o teorías ha aumentado desde 1990. El paso de las definiciones estrechas de monumentos y sitios al patrimonio comenzó a captar las aspiraciones de las personas y su participación en la toma de decisiones. El concepto de conservación pasó a ser sólo un componente de un concepto más amplio de gestión del patrimonio para cuidar del mismo y de la sociedad. Con vistas a abordar las complejidades de la gestión del patrimonio, la evolución del enfoque centrado en las personas y la teoría que lo rodea son componentes visibles y necesarios de la conservación contemporánea. La intención de este enfoque es situar a las personas en el centro del discurso sobre el patrimonio. En términos de enfoques prácticos, esto supuso un cambio de paradigma, pasando de un enfoque centrado en la materia a otro centrado en las personas, que se desarrolló aún más después de 1990 (Thompson y Wijesuriya, 2018). Las características del nuevo enfoque pueden resumirse en la figura 4.

Conclusiones

El enfoque histórico de salvaguardar los vestigios materiales del pasado centrándose en sus aspectos estéticos e históricos sentó las bases del discurso moderno de la conservación, estableciendo lo que se ha descrito anteriormente como el enfoque centrado en la materia. Esto mantuvo a las personas, vinculadas al patrimonio y a algunos de los valores que lo integran, al margen de las decisiones que se tomaban sobre su conservación. El “factor personas” se introdujo mediante la ampliación de la definición de patrimonio y el debate en torno a los valores, que había comenzado a producirse entre las décadas de 1970 y 1990. Esta mayor visibilidad otorgada a los valores, combinada con el crecimiento de los procesos del Patrimonio Mundial, inició cambios que acabaron por convertir el enfoque basado en los valores en un requisito clave de la gestión del patrimonio. Ello también puso de relieve la contribución de las personas a la conservación y la necesidad de obtener beneficios recíprocos. Este enfoque se puso aún más de relieve y se reforzó con la introducción de nuevos paradigmas a nivel internacional después de 1990, como se ha descrito anteriormente, y ha dado lugar a un enfoque del patrimonio centrado en las personas, cuyo objetivo es salvaguardar la materia y contribuir al desarrollo de la sociedad. Esto puede considerarse un cambio de paradigma en la teoría y la práctica de la conservación, como se ilustra en la figura 5.

Esto puede considerarse un cambio de paradigma en la teoría y la práctica de la conservación, como se ilustra en la figura 5.

Sin embargo, no debe pasarse por alto el hecho de que cuando las personas se sitúan en el centro, los conservadores y gestores del patrimonio se encontrarán con nuevas cuestiones y oportunidades, como la necesidad de comprender



Figura 4. Enfoque centrado en personas.

Evolución de diferentes ENFOQUES

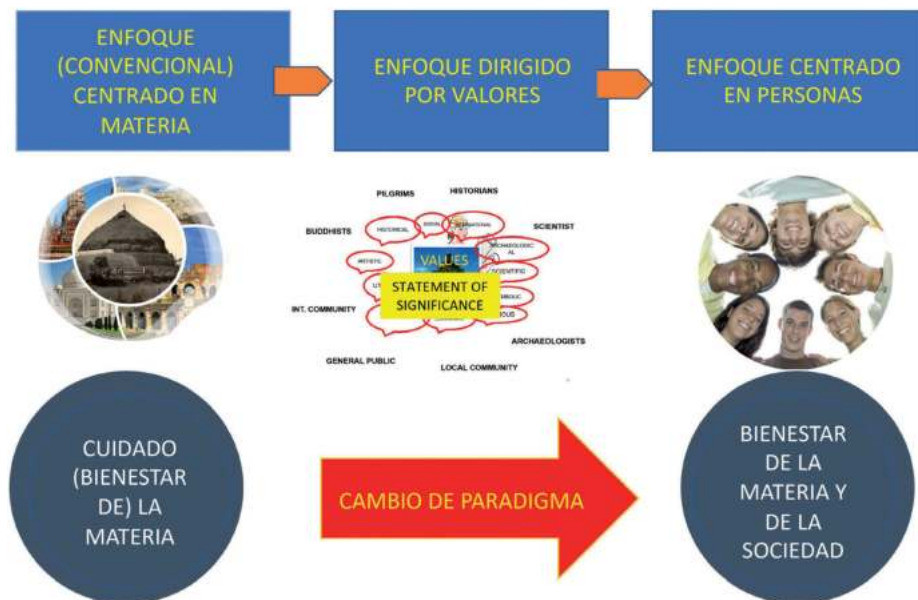


Figura 5. Evolución de diferentes enfoques (modificado de un diagrama original de Montira Horayanngura).

la naturaleza evolutiva del discurso; que no hay divisiones en el patrimonio (las personas deciden); el reconocimiento del contexto político del patrimonio y del papel social del mismo, incluidos los medios de vida y las oportunidades de desarrollo sostenible; la necesidad de construir narrativas del patrimonio inclusivas y ampliamente consultadas; el énfasis en las cuestiones de derechos y conocimientos; el fomento de la resiliencia de la comunidad a través del patrimonio; la recuperación de situaciones de conflicto. Los principios en los que se basa el enfoque centrado en las personas son útiles para apoyar todos estos aspectos y, por tanto, deberían ser el centro de los nuevos planes de estudios sobre la enseñanza de la historia y la teoría de la conservación.

Bibliografía

ARAOZ, Gustavo (2011), "Preserving heritage places under a new paradigm", *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*, vol. 1, núm. 1, pp. 55-60.

BANDARIN, Francesco, y Ron VAN OERS (2012), *The Historic Urban Landscape: Managing Heritage in an*

Urban Century, Chichester, Wiley-Blackwell.

BRANDI, Cesare (2005), *Theory of Restoration*, tr. C. ROCKWELL, Florencia, Nardini Editore / Istituto Centrale per il Restauro.

COUNCIL OF EUROPE (2005), *Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society* (Faro Convention), CETS núm. 199, <<https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/0900001680083746>>, consultada el 30 de mayo de 2021.

COURT, Sarah, y Gamini WIJESURIYA (2015), *People-Centred Approaches to the Conservation of Cultural Heritage: Living Heritage*, Roma, ICCROM.

FEILDEN, Bernard M. (1982), *Conservation of Historic Buildings*, Londres, Butterworth Scientific.

ICCROM (2003), *Internal Report on Living Heritage Sites Programme. First Strategy Meeting of 2003*, Roma, ICCROM [unpublished report].

____ (2015), *Promoting People-Centred Approaches to Conservation: Living Heritage—Guidance Note*, Roma, ICCROM <https://www.iccom.org/sites/default/files/PCA_Annexe-2.pdf>, consultada el 15 de abril de 2022.

ICOMOS (1964), *The International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites* (The Venice Charter 1964), adopted by the 2nd International Congress of Architects and Technicians of Historic Monuments, Venice, 1964, París, ICOMOS <http://www.icomos.org/charters/venice_e.pdf>, consultada el 15 de abril de 2022.

____ (1990), *ICOMOS: A Quarter of a Century, Achievements and Future Prospects*. Papers of the 9th ICOMOS General Assembly and International Symposium, Bern, the Swiss National Committee of ICOMOS <http://openarchive.icomos.org/view/collection/scientific=5Fsymposium/1990_9th.html>, consultada el 15 de abril de 2022.

____ (1993), *Guidelines for Education and Training in the Conservation of Monuments, Ensembles and Sites*, París, ICOMOS.

- _____ (1994), *The Nara Document on Authenticity*, Paris, ICOMOS <<http://www.icomos.org/charters/nara-e.pdf>>, consultada el 15 de abril de 2022.
- _____ (1999), *Raymond Lemaire. ICOMOS - un regard en arrière, un coup d'oeil en avant*, ICOMOS Scientific Journal, París, ICOMOS.
- ICOMOS AUSTRALIA (2013) [1979], *The Burra Charter: The Australia ICOMOS Charter for Places of Cultural Significance* <<https://australia.icomos.org/wp-content/uploads/The-Burra-Charter-2013-Adopted-31.10.2013.pdf>>, consultada el 30 de mayo de 2021.
- ICOMOS JAPAN (2014), *Nara+20: On Heritage Practices, Cultural Values, and the Concept of Authenticity* <http://japan-icomos.org/pdf/nara20_final_eng.pdf>, consultada el 15 de abril de 2022.
- JOFFROY, Thierry (ed.) (2005), *Traditional conservation practices in Africa*, Roma, ICCROM.
- JOKILEHTO, Jukka (1986), *A History of Architectural Conservation. The Contribution of English, French, German and Italian Thought towards an International Approach to the Conservation of Cultural Property*, Unpublished DPhil thesis, University of York, Institute of Advanced Architectural Studies.
- _____ (2015), “Conservation ethics from Riegl’s time to the present”, *Модерна Конзервација [Modern Conservation]*, núm. 3, pp. 11-23.
- LARSEN, Knut, y Nils MARSTEIN (eds.) (1994), *Nara Conference on Authenticity in Relation to the World Heritage Convention: Preparatory Workshop, Bergen, Norway, 31 January-2 February 1994*, Trondheim, Tapir Forlag.
- _____ (eds.) (1994), *Conference on Authenticity in Relation to the World Heritage Convention: Preparatory Workshop, Bergen, Norway, 31 January-2 February 1994*, Trondheim, Tapir Forlag, pp. 23.
- LARSEN, Peter, y Gamini WIJESURIYA (2015), “Nature-culture interlinkages in world heritage: Bridging the gap”, *World Heritage Review*, núm. 75, pp. 4-15 <<http://whc.unesco.org/en/review/75/>>, consultada el 15 de abril de 2022.
- MAGAR, Valerie (2005), “Conserving religious heritage within communities in Mexico”, En Herb STOVEL, Nicholas STANLEY-PRICE y Robert KILLICK (eds.), *Conservation of Living Religious Heritage. Papers from the ICCROM 2003 Forum on Living Religious Heritage: Conserving the Sacred. ICCROM Conservation Studies 3*, Roma, ICCROM, pp. 86-93.
- NDORO, Webber (2018), “Drawing parallels: Authenticity in the African Context-until lions learn to write, hunters will tell their history for them”, en Gamini WIJESURIYA y Jonathan SWEET (eds.), *Revisiting authenticity in the Asian Context*, ICCROM-CHA Conservation Forum Series, Roma, ICCROM.
- NDORO, Webber, y Gamini WIJESURIYA (2015), “Heritage management and conservation: From colonization to globalization”, en Lynn MESKELL (ed.), *Global Heritage: A Reader*, Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 131-149.
- PARANAVITANA, Senarat (1945), *Administrative Report of the Department of Archaeology 1940-45*, Colombo, Government Publication Bureau.
- ROYAL INSTITUTE OF BRITISH ARCHITECTS (RIBA) (1909), “The Sixth International Congress of Architects, 1904, Madrid”, *The Architectural Journal, Being the Journal of the Royal Institute of British Architects (RIBA)*, vol. 11, núm. 3, pp. 343-46 <http://www.getty.edu/conservation/publications_resources/research_resources/charters/charter01.html>, consultada el 15 de abril de 2022.
- SILVA, Roland (1983), “The Significance of the Venice International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites, with Special Reference to Eastern Countries”, discurso pronunciado en First International Congress on Architectural Conservation, University of Basle, Suiza, marzo de 1983 <<https://www.icomos.org/venicecharter2004/silva.pdf>>, consultada el 15 de abril de 2022.
- _____ (1990), “UNESCO-Sri Lanka Project of the Cultural Triangle”, en Nandadeva WIJESSEKERA (ed.), *History of the Department of Archaeology*, Colombo, Department of Archaeology, pp. 221-235.
- SMITH, Laurajane (2006), *Uses of Heritage*, Londres, Routledge.
- STANLEY PRICE, Nicholas, Kirby TALLY Jr., y Alessandra MELUCCO VACCARO (eds.) (1996), *Historical and Philosophical Issues in the Conservation of Cultural Heritage (Readings in Conservation Series)*, Los Ángeles, The Getty Conservation Institute.
- STOVEL, Herb, Nicholas STANLEY-PRICE, y Robert KILLICK (eds.) (2005), *Conservation of Living Religious Heritage. Papers from the ICCROM 2003 Forum on Living Religious Heritage: Conserving the Sacred*, Roma, ICCROM <<https://www.iccrom.org/publication/conservation-living-religious-heritage>> (accessed on 15 April 2022).
- THOMPSON, Jane, y WIJESURIYA, Gamini (2018), “From ‘sustaining heritage’ to ‘heritage sustaining broader societal wellbeing and benefits’: An ICCROM perspective”, en Peter B. LARSEN y Will LOGAN (eds.), *World Heritage and Sustainable Development: New Directions in World Heritage Management*, Londres, Routledge, pp.180-195.
- UNESCO (2003), *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, UNESCO <<https://ich.unesco.org/>>

- unesco.org/en/convention>, consultada el 15 de abril de 2022.
- _____ (2011), *Recommendation on the Historic Urban Landscape*, Paris, UNESCO <<https://whc.unesco.org/uploads/activities/documents/activity-638-98.pdf>>, consultada el 15 de abril de 2022.
- _____ (2012), *Kyoto Vision*, Paris, UNESCO <<http://whc.unesco.org/en/news/953>>, consultada el 15 de abril de 2022.
- _____ (2015), *Policy for the Integration of a Sustainable Development Perspective into the Processes of the World Heritage Convention*, Paris, UNESCO <<http://whc.unesco.org/document/139146>>, consultada el 15 de abril de 2022.
- UNESCO WORLD HERITAGE CENTRE (2005), *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, Paris, UNESCO World Heritage Centre <<http://whc.unesco.org/archive/opguide05-en.pdf>>, consultada el 15 de abril de 2022.
- WIJESURIYA, Gamini (2005), “The Past Is in the Present: Perspectives in Caring for Buddhist Heritage Sites in Sri Lanka”, en Herb STOVEL, Nicholas STANLEY-PRICE, y Robert KILLICK (eds.), *Conservation of Living Religious Heritage*, ICCROM Conservation Studies 3, Roma, ICCROM, pp. 31-43.
- _____ (2007), “Complimentary and Contradictory Aspects of International Doctrines and Their Impact at National Level”, en Rosalia VAROLI-PIAZZA (ed.), *Sharing Conservation Decisions: Lessons Learnt from an ICCROM Course*, Roma, ICCROM, pp. 59-63.
- _____ (2010), “Conservation in Context”, en Michael S. FALSER, Walter LIPP, y Andrej TOMASZEWSKI (eds.), *Conservation and Preservation: Interactions between Theory and Practice; In Memoriam Alois Riegl (1858-1905)*, Proceedings of the International Conference for the Theory and the Philosophy of Conservation and Restoration, 23-27 April 2008, Vienna / Austria / Florence, Polistampa, pp. 233-48.
- _____ (2017) “Towards the De-secularisation of Heritage”, *Built Heritage*, vol. 1, no. 2, pp. 1-15.
- _____ (2017), “Global Trends in Human Resources Development in Protection of Cultural Heritage” [paper presented at the International Conference on the Present Situation and Challenges Regarding Human Resource Development for Cultural Heritage Protection in the Asia-Pacific Region, 13-15 December 2016, Nara, Japan], Nara, Cultural Heritage Protection Cooperation Office, Asia-Pacific Cultural Centre for UNESCO (ACCU) <<http://www.nara.accu.or.jp/img/report/International-conference/2016.pdf>>, consultada el 15 de abril de 2022.
- _____ (2018), “Living Heritage”, en Alison HERITAGE y Jennifer COPITHORNE (eds.), *Sharing Conservation Decisions: Current Issues and Future Strategies*, Rome, ICCROM, pp. 43-56, <https://www.iccrom.org/sites/default/files/2018-05/sharing_conservation_decisions_2018_web.pdf>, consultada el 15 de abril de 2022.
- _____ (2020), “Integrating the UNESCO Policy for the Integration of A Sustainable Development Perspectives into the Processes of the World Heritage Convention into the Pu’er Jingmai Mountain Tea Cultural Landscape”, en Liu Yang Jiang Bo Shao Jun Yan Haiming Chen Zhenghua Liu (eds.), *Proceedings of Pu’er Jingmai Mountain International Symposium on the Conservation Research and Sustainable Development of Tea Cultural Landscape*, Nankin, Jiangsu Phoenix Literature and Art Publishing, pp. 37-42.
- WIJESURIYA, Gamini, y E. WRIGHT (2005), *Report of the Workshop on ‘Living Heritage: Empowering Community’*, 21-25 December 2005, Phrae, Thailand [unpublished ICCROM report].
- WIJESURIYA, Gamini, y Jonathan SWEET (eds.) (2019), *Revisiting authenticity in the Asian Context*, ICCROM-CHA Conservation Forum Series 2, Roma, ICCROM.
- WIJESURIYA, Gamini, y Sarah COURT (2020), *Traditional Knowledge Systems for Conservation and Management of Asia’s Heritage*, Roma, ICCROM.
- WIJESURIYA, Gamini, Jane THOMPSON, y Christopher YOUNG (2013), *Managing Cultural World Heritage*, World Heritage Resource Manual, París, UNESCO.
- WIJESURIYA, Gamini, Jane THOMPSON, y Sarah COURT (2017), “People-Centred Approaches: Engaging Communities and Developing Capacities for Heritage”, en Gill CHITTY (ed.), *Heritage, Conservation and Communities: Engagement, Participation and Capacity Building*, Londres, Routledge, pp. 34-50.
- WIJESURIYA, Gamini, Kazuhiko NISHI, y Joseph KING (2006), “Living Heritage Sites Workshop: Empowering the Community”, *ICCROM Newsletter*, vol. 32, p. 18.

Bolfy Cottom*

Resumen: El presente trabajo aborda el concepto de *patrimonio cultural* desde su complejidad teórica y práctica de acuerdo con los diversos contextos sociohistóricos en que se ha utilizado. En el trabajo, asumo que la aplicación de la idea de evolución de manera mecánica no es viable puesto que dependerá de cómo se define dicho concepto y, sobre todo, desde qué enfoque teórico se adopta, pues es notoria la diferencia de sus diversos tratamientos. En tal entendido, propongo por lo menos los enfoques antropológico, histórico o historiográfico y el jurídico, político y administrativo. Así pues, hablar de la evolución del concepto patrimonio cultural es relativo y complejo.

Palabras clave: cultura, patrimonio cultural, enfoque antropológico, histórico o historiográfico, enfoque jurídico, político y administrativo.

Abstract: This paper approaches the concept of cultural heritage from its theoretical and practical complexity according to the different socio-historical contexts in which it has been used. In this work, I assume that the application of the idea of evolution in a mechanical way is not viable since it will depend on how this concept is defined and above all, from what theoretical approach it is assumed, since the difference of its diverse treatments is notorious. In this sense, I propose at least the anthropological, historical or historiographic and the legal, political and administrative approaches. Thus, to speak of the evolution of the concept of cultural heritage is relative and complex.

Keywords: culture, cultural heritage, anthropological, historical or historiographical approach, legal, political and administrative approach.

Postulado: 02.12.2021
Aceptado: 19.04.2022

Patrimonio cultural. Complejidad conceptual y contextos

Cultural Heritage. Conceptual Complexity and Contexts

Vasta y muy compleja resulta la historia de lo que ahora llamamos *patrimonio cultural*. Aquí se abordan su origen como fenómeno sociocultural, su construcción conceptual, su composición o integración, los roles de la sociedad, el papel que debe cumplir el Estado en su protección, su uso, los alcances y límites de los organismos internacionales, la vertiente política, la tendencia economicista relacionada con este fenómeno y, en general, la complejidad de su abordaje. Haré referencia a varios de estos tópicos, buscando aclarar algunas dudas y vacíos sobre este objeto de estudio.

Elementos para comprender el concepto

Asumo que el concepto y definición de un fenómeno social siempre será algo inacabado, algo que constantemente se discutirá puesto que está sujeto a la acción del ser humano, el cual en ningún tiempo ni lugar actúa igual. Siendo así, conceptualizar y definir el fenómeno social del patrimonio cultural tendrá siempre variaciones, aristas, tendencias y hasta contradicciones relacionadas con el tiempo, lugar, grupo social, enfoque teórico de la disciplina que lo estudie e incluso ahora, de la visión ideológico-política que asuma quien lo estudia, lo difunda o lo “proteja”.

Pero a pesar de esas variables y relatividades en su tratamiento, tampoco puede ser arbitraria o caprichosa su conceptualización y definición bajo el argumento de la libertad en la generación de conocimiento. Este argumento en realidad es una falacia, puesto que en el proceso de construcción de conocimiento se requiere de antecedentes, de una base conceptual, de métodos y técnicas que se han ido construyendo en disciplinas a partir de procesos de investigación y desde luego de la experiencia. Esto tiene como resultado que se pueda ubicar el aporte de cada disciplina y —sobre todo—, una vez identificado el fenómeno social, cuál será la función de los distintos actores en torno al mismo; de lo contrario deja-

* Dirección de Estudios Históricos, INAH. Correo electrónico: <bolfycottom@gmail.com>.

remos crecer lo que ya estamos observando que es la construcción de una Torre de Babel, en donde “hablando de lo mismo” no hay manera de entenderse y menos de poder dimensionar cuál es el papel del Estado, pues para ello se requiere claridad sobre el hecho tratado. De no hacerse, se generarán acciones arbitrarias y falsas expectativas sobre dicho fenómeno social, siendo lo más lamentable el creer que todos tienen razón, tal y como lo han hecho en los tiempos recientes autoridades, legisladores o políticos de varios órdenes de gobierno.

En mi opinión sobre este concepto, hay aspectos ineludibles en el tratamiento del problema arriba planteado: por un lado, aquellos aspectos teóricos básicos que deben conformar toda definición del patrimonio cultural; por otra parte, tres ámbitos o niveles mínimos de análisis de éste, lo cual considero ayudará a fortalecer el enfoque y tratamiento del problema y, finalmente, una propuesta de caracterización del estado actual del problema y sus instituciones.

Aspectos teóricos básicos para el estudio del patrimonio cultural

Partamos de dos supuestos teóricos: *a)* lo que llamamos actualmente patrimonio cultural es un fenómeno social y, por tanto, se encuentra condicionado por los factores propios de la dinámica social y regido por las leyes sociales; *b)* este hecho social corresponde en su análisis al campo de la cultura en tanto que es una creación o invención de la sociedad, con pautas de conducta y un entramado de significados en el cual participan un conjunto de actores sociales. Sin embargo, epistemológica y metodológicamente no puede identificarse el concepto de cultura con el de patrimonio cultural, pues éste último sólo constituye una parte de ésta, con características bien definidas.

En todo caso, como hemos observado, en estos tiempos ha proliferado un discurso simplista sobre patrimonio cultural, el cual no distingue tipos conceptuales y a toda expresión cultural le otorga el título *patrimonial*, con lo que se genera confusión y una falsa expectativa respecto de la responsabilidad del Estado, pues se asume que este ente político debe

hacerse cargo de todo. Advierto que dicha tendencia discursiva no deriva de la teoría social, sino de un discurso político o mercantil que crea mayor confusión.

Así pues, para efectos teórico-prácticos, defino el patrimonio cultural como un conjunto de creaciones o expresiones culturales, sean tangibles o intangibles, materiales o inmateriales, las cuales son seleccionadas socialmente por poseer un valor excepcional distinto al resto de las expresiones culturales; estas creaciones o expresiones culturales tienen como característica histórica haber sido heredados de generaciones pasadas. Siendo así, un grupo social o una sociedad en su conjunto decide preservarlas en tanto que le son útiles para su permanencia como colectividad en la historia.¹ Es decir, aquel patrimonio cultural les dará elementos identitarios propios que compartirán sujetos con una psicología y memoria propias, pero al mismo tiempo los distinguirá de otros sujetos.

Tal definición permite distinguir dos aspectos fundamentales estrechamente vinculados con la preservación, conservación, difusión o protección de las expresiones consideradas patrimonio cultural: el primer aspecto se refiere a la sociedad como sujeto que determina o decide qué es patrimonio cultural. El segundo aspecto tiene que ver con la función que desempeña el Estado con relación a esos bienes considerados patrimonio cultural. Y considero que no es el Estado quien decide qué es patrimonio cultural o no, sino que su actuación es fundamentalmente política, jurídica y administrativa de reconocimiento de algunos bienes o expresiones culturales que dicho ente político considera útiles para su legitimación ante la sociedad, encontrando en esos bienes ciertos recursos útiles para promover una cohesión social y tener “una identidad” ante otros Estados nacionales.

No debemos dejar de lado el hecho de que la acción de reconocimiento por parte del Estado no es arbitraria e implica responsabilidades que éste tiene que cumplir y, al mismo tiempo, una definición clara

¹ José Llul, académico español, en su trabajo intitulado *Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural* (2005), aporta elementos que coinciden con la definición que aquí manejo, aunque mi diferencia de fondo con Llul radica en la visión histórica que cada uno tiene del problema.

de su relación con los particulares con respecto a aquellos bienes, en tanto que se parte del supuesto de que aquel representa el interés general.

Cabe decir que tanto metodológicamente como para fines de la determinación de la función social del patrimonio cultural, tiene mucho sentido esta distinción pues deja clara la arbitrariedad que en diversas ocasiones se hace del término y, por tanto, el caos que provoca respecto de los alcances y límites en la actuación de la sociedad y de las instituciones del Estado. Esto es notorio en varios “textos académicos”, discursos políticos, notas periodísticas e instrumentos legales en los cuales es confuso el uso del término; quizás el más socorrido sea aquel que lo identifica con el concepto de *cultura*, seguido por quienes no distinguen entre sus distintos niveles de análisis y aplicación, cuando se trata de bienes con un régimen de propiedad público o privado, la jurisdicción del Estado y su uso social, generalizando su tratamiento como intervención del Estado, lo que provoca falsas expectativas y desencanto en la sociedad al momento de intentar darle aplicabilidad. O, de igual forma, la copia y adopción mecánica de definiciones o modelos como los de la UNESCO o de otros países sin el menor razonamiento crítico.

Esta complejidad del concepto patrimonio cultural hace ver que existen varias realidades que no necesariamente implican la actuación del Estado y sí la actuación —por medios propios— de la sociedad en sus distintas formas organizativas. Para ello, las disciplinas de conocimiento, fundamentalmente las ciencias sociales, deben aportar conocimiento y ayudar a distinguir las diversas realidades, ámbitos de correspondencia, mecanismos y otros factores que sean útiles.²

En esa lógica, al existir varias realidades, entonces es fundamental tener marcos analítico-conceptuales que respondan a tal diversidad, a eso me

² Considero que trabajos como los llevados a cabo por El Colegio de la Frontera Sur, coordinado por Laura Huicochea y Martha Cahuich (2010), y el de Lourdes Arizpe, *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades* (2009), en la parte correspondiente a las etnografías, son importantes aportes metodológicos para definir parámetros y, en el caso de políticas públicas, indicadores.

refiero en el siguiente apartado, proponiendo tres niveles de análisis para poder establecer una base común de entendimiento.

Tres ámbitos o niveles de estudio y análisis del problema

El enfoque antropológico

En mi concepto, el enfoque antropológico del patrimonio cultural precede a cualquier otro enfoque o análisis debido a que es el sujeto social el constructor de la cultura y, por lo tanto, del patrimonio cultural, es decir, se trata del estudio del origen del fenómeno. Partiendo de esta idea, la particularidad de la acción humana generadora de este fenómeno se resume en actos muy identificados a lo largo de la historia como son la creación o producción de hechos culturales, su preservación y transmisión a generaciones herederas, la consideración de que toda creación o expresión cultural que se preserva es considerada fuente de conocimiento y vínculo entre el pasado y presente; en esta lógica, una de las funciones importantes de esos elementos que se preservan es la generación de identidad. Por estas razones, la definición de patrimonio cultural debe implicar estos elementos conceptuales.

Sobre esta base teórica y su aspecto metodológico formulo la tesis de que, en la esencia de la acción cultural del ser humano, a partir de su existencia consciente en forma colectiva, siempre ha tenido la idea preservar y plasmar su creatividad y conocimiento, de integrar a su presente herencias del pasado; estas acciones son colectivas, notas características de lo que llamamos “patrimonio cultural”, el cual se funda en estos elementos conceptuales que están presentes en todas las culturas. Por tanto, la construcción de la noción de patrimonio cultural es un hecho multicultural que no corresponde a una sola cultura o a un proceso civilizatorio único, sino que está presente en todas las realidades sociales de la historia social, no necesariamente con el nombre de patrimonio cultural porque éste es un concepto moderno. De ahí, por ejemplo, varios testimonios de los cuales la

prehistoria, la historia, la arqueología e incluso la geología y la paleontología han dado cuenta.

Imaginemos, por ejemplo, la importancia que han tenido la invención cultural del lenguaje y, con este, todo un mundo de invenciones que pasan por la ficción, los mitos, la comunicación, la manipulación, la cohesión y la posibilidad de convocar mediante estos recursos a un puñado de sujetos a seguir una idea religiosa, mágica, sobrenatural, terrorífica, estimulante, excitante, etcétera.

De hecho, Harari da un lugar preponderante a esta capacidad que tiene la acción humana fundada en la ficción y el mito, lo que nos lleva no sólo a imaginar cosas sino a hacerlo colectivamente. Sobre esta base podemos citar mitos como los de la historia bíblica de la creación, los mitos de origen en la cultura sumeria o las culturas mesoamericanas, los mitos del tiempo del sueño de los aborígenes australianos o los mitos nacionalistas de los Estados antiguos y modernos (Harari, 2014: 38). El poder inconmensurable del mito —dice Harari— es que confirieron a los *sapiens* la capacidad sin precedentes de cooperar flexiblemente en gran número (Harari, 2014: 38). ¿Acaso la idea de patrimonio cultural no se funda en buena medida en un mito sobre el cual cientos, miles y hasta millones de sujetos, incluyendo un número considerable de extraños, asumen un pasado común que les representa un hecho cultural sea material o no? No es exagerado afirmar que gracias a esa mitología existen y funcionan muchas de nuestras instituciones actuales.

Pero veamos otro ángulo antropológico e histórico de la idea de patrimonio cultural en su proceso evolutivo, sin dejar de matizar que, basarse únicamente en artefactos para dimensionar, por ejemplo, la vida de los antiguos cazadores recolectores sesgará nuestro relato, ya que no todo el universo de acción de aquellos sujetos se reflejó en dichos artefactos, pues es claro que en sus interminables viajes aquellos incansables viajeros llevaban todo su pasado y presente literalmente sobre la espalda, y en todo caso no será sino hasta la revolución agrícola cuando asumirán una sede territorial.

Es decir que a diferencia de nuestras sociedades modernas, las cuales nos hacen poseer cientos o

miles de artefactos a lo largo de nuestra vida, para aquellas sociedades cazadoras-recolectoras los artefactos eran pocos. Quizás por ello les atribuyo un valor mucho mayor que al que podríamos atribuirles las sociedades modernas a los miles de artefactos que actualmente producimos y utilizamos.

En ese sentido, es interesante cómo el papel de la revolución cognitiva marcó un antes y un después en nuestra historia cultural, “pues todas las realidades imaginadas que los *sapiens* inventaron y la diversidad resultante de patrones de comportamiento son los principales componentes de lo que llamamos cultura” (Harari, 2014: 51). Y a partir de aquí podemos decir que oscilamos en comprender a la cultura entre pautas de comportamiento y ese entramado de significados que tienen gran poder de convocatoria y que implica la actuación de un sinnúmero de actores sociales. En este punto cobran relevancia los artefactos o las expresiones culturales, en primer término porque la revolución cognitiva significa el momento en que la historia declaró “su independencia” de la biología; a partir de aquí los testimonios culturales no son una mera reacción instintiva, biológica del sujeto, sino una invención para dejar testimonio de su existencia, por ello dichas expresiones se convirtieron en fuente de conocimiento o lo que a partir de la civilización helénica se llamará *monumento*.

Con esta idea, Jacquetta Hawkes, en su texto introductorio a la obra publicada por la UNESCO en los años sesenta (Hawkes, 1963: 31), despliega una exposición erudita y magistral sobre las distintas etapas de la historia de la humanidad de las cuales va destacando creaciones y aportes culturales, que con el tiempo han adquirido gran significación y se han preservado en el tiempo y el espacio por decisión humana; es decir, ha habido una valoración extraordinaria de un conjunto de expresiones culturales sobre la base de una idea que nosotros conocemos como “patrimonio cultural”.

Así las cosas, nuestra especie no heredó únicamente su equipo corporal, sino también una especie de centro de emociones y todo el mobiliario antiguo de la mente inconsciente. En otras palabras:

El ser humano surgió, llevando consigo el odio, el miedo y la ira, así como el amor, la alegría de vivir y la creatividad en su sencilla forma animal. Hawkes afirma que también llevaba la herencia social del afecto familiar y de la lealtad de grupo. Incluso algunos piensan que entre las más evasivas y más bellas herencias figuran los oscuros y hondamente arraigados recuerdos de la experiencia de la línea animal en evolución durante los largos trechos de su historia, recuerdos que enriquecen y unen a los hombres modernos, al lanzar desde lo inconsciente las imágenes e ideas que son inspiración de nuestras artes y ayudan a hacerlas universalmente evocadas (Hawkes, 1963: 32-33).

Tomando en cuenta que el conocimiento está en constante construcción, es probable que haya sido a finales del Plioceno, hace aproximadamente 5.3 millones de años, que cabe identificar a los primeros seres que pudieran considerarse humanos. Estos antepasados tuvieron la capacidad de tallar toscamente la piedra y la madera. Hawkes afirma que este es el periodo al que podríamos considerar como el amanecer de la cultura que va a implicar el comienzo de la vasta y variada creación material, mental o espiritual que la inteligencia del ser humano haya realizado tratando de afrontar, dominar, comprender, gozar y embellecer el entorno natural donde se encuentra, es decir que el contenido de aquellos bienes jugaba un auténtico material didáctico de enseñanza de cientos de miles de años que transmitían conocimiento, hazañas, valores, creatividad y la convivencia del ser humano con el entorno del cuál formaba parte.

A esto obedece entonces la preservación de los rudimentarios instrumentos de trabajo, trebejos de piedra y madera, pinturas rupestres en cuevas, el surgimiento de los primeros cantos y danzas dedicados a las calaveras, al sol y a la luna,³ expresiones que han logrado sobrevivir en el tiempo, por su significado y valor excepcional; lo interesante de todo este proceso es que construye una forma y métodos de educación

³ Pueden consultarse: Alfred Weber (1980) y la *Historia Universal de la Pintura*, t. 1 (2001).

social reflejado en sus mecanismos pedagógicos de transmisión de conocimientos tradicionales como un fenómeno antropológico, donde no existe el término patrimonio cultural pero sí sus notas características.

Claro que las condiciones ambientales llevaron a que una herencia tan humana tuviera que adaptarse a diversas condiciones y es en este contexto que los distintos tipos de humanidad cedieron el sitio al desarrollo y diversificación cultural y racial de una sola especie humana, la del *Homo sapiens*; desde entonces no existe creatividad más destacada, pero también, amenaza más grande a nuestra especie que la propia, esto lo interpreto como otro de los grandes augurios con relación a la idea de patrimonio cultural: quien crea que el patrimonio cultural una vez que existe y se ha venido preservando, quedará para siempre, se equivoca, pues estará amenazado por los mismos que lo hemos creado.

Muchas otras invenciones o creaciones pudieran señalarse, por ejemplo, del alto Paleolítico (aproximadamente 40 o 30 mil años), como el desarrollo de un lenguaje más coherente, hasta el surgimiento de la agricultura (hace unos 12 o 10 mil años).

La aceleración del progreso se muestra cada vez más en la creación de toda clase de útiles especializados para los fines específicos de cazadores, pescadores, pajareros, talladores de huesos y carpinteros. El desarrollo de un extraordinario arte visual en Europa, África, Asia o América indica excepcionales manifestaciones imaginativas; probablemente, en varios casos aprendieron a pintar, tallar o grabar de la misma manera. Sin duda entonces, los pueblos cazadores recolectores alcanzaron nuevas y altas formas de expresión imaginativa por medio de la danza, la música y la poesía (Hawkes, 1963: 35) hasta lograr una nueva forma y sentido de comunidad.

Mucho de eso es herencia que ha marcado el rumbo de nuestras sociedades, lo que muestra que antropológicamente ha habido muchas expresiones culturales de las cuales varias poseen un valor extraordinario, significativo por encima de muchas otras y esas han sobrevivido en el tiempo y el espacio, por lo que su permanencia, desde el punto de vista antropológico, las hace considerarse patrimonio



Pinturas rupestres en Cueva Pintada, Sierra de San Francisco, Baja California Sur. Imagen: Valerie Magar.

cultural y se preservan simplemente mediante mecanismos propios de los pueblos, formando parte de sus procesos educativos comunitarios o de la transmisión de la memoria oral, los usos y costumbres hasta nuestros días.

Ahora bien, este mismo marco conceptual y metodológico podemos aplicarlo al resto de los periodos históricos de la cultura y veremos que de cada uno de esos periodos existen herencias otorgadas al contexto cultural actual y por lo tanto pueden considerarse patrimonio cultural, pero esto debe demostrarse, sustentarse o argumentarse sobre la base de una teoría, métodos o técnicas de las ciencias sociales, en particular de la antropología o la historia. Si tal fundamentación no se hace se cae en la arbitrariedad de identificar todo fenómeno cultural con la idea de patrimonio cultural y entonces epistemológicamente no

tendría sentido tener dos conceptos que signifiquen lo mismo.

El enfoque histórico o historiográfico

Cuando me refiero a la historia debo aclarar las formas en que la entiendo. En primer término, la entiendo como crónica o recuento de hechos pasados en los cuales históricamente ha habido temas privilegiados como el Estado, la política o las guerras. En segundo término, la entiendo como disciplina de conocimiento, la cual en su ejercicio ha transitado por distintos periodos siendo una de sus más destacadas la llamada revolución histórica asociada a Leopold von Ranke, que en realidad fue una verdadera revolución de las fuentes y los métodos, que llevaron a profesionalizar esta disciplina.

Es importante señalar que al objeto de estudio de la historia o historiografía se sumó la historia social y la historia cultural, mismas que han dado cuenta de sociedades complejas como la antigua Grecia y Roma o la historia europea, obras magistrales de Denis Fustel de Coulanges o la célebre obra de Alexis de Tocqueville *El Antiguo Régimen y la Revolución francesa*, que fue una obra paradigmática en la teoría social y política.

También resulta relevante cómo en el contexto de finales del siglo XIX “los gobiernos europeos empezaron a ver la historia como un medio para impulsar la unidad nacional, como medio de educación de la ciudadanía o incluso como medio de propaganda política” (Burke, 1997: 16).

En cualquiera de sus acepciones, encontraremos el interés por dar cuenta de la vida cultural de los pueblos. Con relación al tema del patrimonio cultural, el aporte de la historiografía puede verse en dos sentidos: el primero consiste en darnos herramientas para indagar el origen y evolución de dicho concepto hasta nuestros días. Por otro lado, como sucedió a finales del siglo XIX, la forma como estas expresiones culturales formaron parte de los intereses de las naciones o de sus Estados, desempeñando un papel central en las mitologías nacionalistas o en la base para la construcción de su narrativa histórica, de tal suerte que las expresiones culturales consideradas como patrimonio cultural llegan a formar parte de las narrativas “históricas” de los gobiernos.

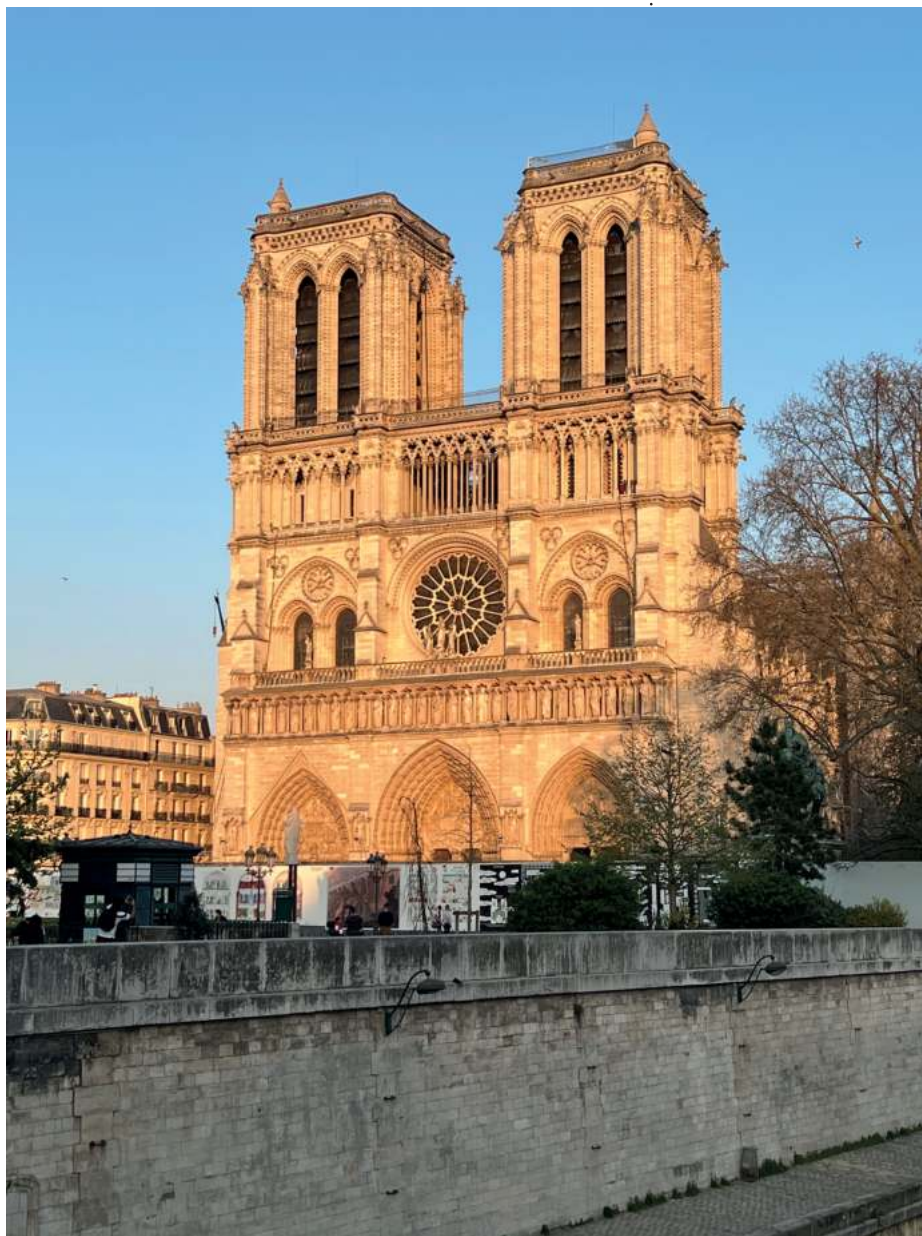
En cuanto a los orígenes del término patrimonio cultural, éste es un concepto joven, cuya vida empezó a gestarse a finales del siglo XIX y su contenido esencial tiene como base el concepto de monumento; es decir, es el concepto de monumento entendido fundamentalmente como evidencia construida y como fuente de conocimiento el que dará vida posteriormente a la idea de patrimonio cultural.⁴ El surgimiento del

⁴ Los datos históricos indican que este concepto tiene su origen en la propia civilización helénica, misma que fue asumida por la cultura clásica romana como modelo de identidad. Desde la época helenística se planteó la posibilidad de utilizar algunos edificios para exponer públicamente determinados objetos, como el Museo ptolemaico de Alejandría, claro antecedente de los museos modernos..., como éste, otros ejemplos dan cuenta de cómo

concepto está marcado por varios factores como el movimiento europeo de defensa de los edificios antiguos provenientes fundamentalmente de la antigüedad clásica o el Medioevo, lo que reflejaba la lucha tensa entre el movimiento de la ilustración y una vertiente del romanticismo filosófico en defensa de los testimonios del pasado, de la tradición que pretendía erradicar la Ilustración, en términos de Rennan y Fichte, sería la defensa del alma de los pueblos que poco a poco se transformaría en el surgimiento de los nacionalismos que estudia ampliamente Hans Kohn (1949). Este contexto histórico resulta muy complejo, pues el movimiento ilustrado, en su afán de combatir la ignorancia y el fanatismo religioso argumentaba que al defender monumentos antiguos se añoraba el restablecimiento de la monarquía y el sometimiento del “hombre” al poder esclavizante de la religión. Por su parte, la vertiente romanticista argumentaba que destruir los testimonios antiguos podía poner en peligro la existencia misma de los pueblos.

En ese sentido, las afirmaciones de Marc Bloch y Alois Riegl respectivamente son ilustrativas del interés romanticista, pero sobre todo de la visión historicista, artística y social de aquellos bienes. En el caso del primero, afirmaba que “nuestro arte, nuestros monumentos literarios, están llenos de los ecos del pasado; nuestros hombres de acción tienen constantemente en los labios sus lecciones reales o imaginarias” (Bloch, 2000: 10). En el caso del historiador del arte y presidente de la Comisión Central Imperial y Real de Monumentos Históricos y Artísticos de Austria, en su disertación sobre el valor histórico de un monumento, afirma que, “según las concepciones modernas, toda actividad humana y todo destino humano del que se nos haya conservado testimonio o noticia tiene derecho, sin excepción alguna a reclamar

bienes artísticos salieron de oscuras cámaras de tesoros “para estar cerca del pueblo”. Ese modelo estético, filosófico, literario y social fue asimilado y adoptado por Roma, de tal manera que podría decirse que aquel conjunto de monumentos, incluidas las obras artísticas, se convirtieron en modelo de referencia de buen gusto al que todas las manifestaciones culturales debían imitar. Es por tal razón que se considera que eso que ahora llamamos patrimonio cultural, en aquella concepción antigua tuvo originalmente una función y un significado pedagógico, es decir, educativo. Puede consultarse la obra de Angle (1982).



Notre-Dame de París, Francia. Imagen: Valerie Magar. Archivo del ICCROM.

para sí un valor histórico: en el fondo consideramos imprescindibles a todos y cada uno de los acontecimientos históricos” (Riegl, 1999: 24).

Pero como no podemos tener en cuenta todos “nos hemos visto obligados a dirigir nuestra atención fundamentalmente a aquellos testimonios que parecen representar etapas especialmente destacadas en el curso evolutivo de una determinada rama de la actividad humana” (Riegl, 1999: 24).

Es interesante cómo a partir de estas visiones se genera una conciencia generacional que conlleva el involucramiento del Estado. No es que no haya antecedentes del interés y acción gubernamental con relación a bienes de arte o determinado tipo de monumentos; el caso de los antiguos imperios, sultanatos, monarquías o la acción de los pontífices católicos ejemplifican esos antecedentes; sin embargo, esta nueva etapa significaba la era de los Estados modernos, mismos que a partir de un nuevo concepto asumían un papel protagónico de la sociedad, del conocimiento y las instituciones estatales, quienes ahora verán a los monumentos como parte de la cosa pública, no del voluntarismo monárquico.

No podemos olvidar que el concepto de monumento era la base fundamental sobre la cual se construiría el nuevo concepto de patrimonio cultural y su construcción era resultado de la confluencia de diversas disciplinas de conocimiento como la historia, la filosofía de corte romántico,

la antropología, el derecho, la historia y la arquitectura estrechamente vinculada con la restauración. Este vínculo entre el monumento y el patrimonio cultural prevalecerá hasta nuestros días por varias razones, de las cuales menciono sólo algunas de ellas: 1) la primera consiste en que el concepto de patrimonio cultural tiene un doble desarrollo, como una categoría de análisis teórico que agrupa una serie ilimitada de bienes o expresiones culturales que la sociedad

va determinando y, por lo tanto, está en constante construcción, es decir, en cada etapa histórica van incorporándose nuevas expresiones o, en su caso, ratificándose los que se han preservado; 2) por otro lado, visto desde la perspectiva del Estado, significará un conjunto de bienes que forman parte la propiedad de éste o son de su interés y, por lo tanto, debe tener jurisdicción sobre dichos bienes llegando a limitar los derechos de los particulares en tanto que debe protegerse el interés general por encima del particular, en este caso los símbolos culturales de la nación.

En mi visión, el siglo XX fue la centuria durante la cual se inició el desarrollo amplio del concepto patrimonio cultural, transitando de las responsabilidades exclusivas del Estado a la participación social; se asume la idea proveniente del siglo XIX, según la cual aquellos bienes que se preservan, lo son fundamentalmente de las generaciones futuras, por ende las políticas deben cumplir ese propósito; a partir de la aplicación de marcos teóricos provenientes del materialismo histórico y la teoría marxista de clases sociales aplicada al análisis de la cultura, se logró reconocer la importancia de la llamada *cultura popular* como aporte de sectores subalternos, esta visión llevó a demandar al Estado su interés por expresiones de la diversidad lingüística, las danzas, las expresiones musicales o los diseños artesanales, entre otras, en tanto que estaban siendo amenazadas en su desaparición, producto del avance moderno.

El impacto de esta tendencia llevó a que el concepto de patrimonio cultural no incluyera sólo “bienes tangibles o materiales” sino que incorporara los llamados bienes intangibles. Esta idea tuvo gran difusión fundamentalmente en el ámbito internacional a través de la UNESCO y sus órganos subsidiarios o afiliados, llegando a tener su máxima expresión en la Convención sobre la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003), la cual se sumaba a la Convención para la Protección del Patrimonio Cultural y Natural (1972) y otra convención complementaria relativa al llamado patrimonio subacuático de 2001.

En mi concepto, esta nobleza del concepto patrimonio cultural inmaterial ha resultado compleja

en su definición y aplicación, convirtiéndose más en buenos deseos de “protección” y en un factor más de promoción turística que en mecanismos eficaces para preservarlos. No puede negarse lo valioso de espacios de discusión académica y de intercambio de experiencias, pero sigue siendo caótico en cuanto al contenido de las legislaciones, a las autoridades responsables, a sus “medidas de protección” y, en suma, a sus resultados.

En la sistematización de distintas etapas históricas evolutivas de este concepto es de resaltarse el interés de una gran diversidad de disciplinas de conocimiento por este hecho social. Esta etapa ha representado una gran riqueza conceptual y de aplicación teórica a bienes o expresiones culturales consideradas patrimonio cultural. Aspectos que quizás no alcanzaban a comprenderse o de plano no imaginábamos, por el ejemplo: la complejidad política y social cuando se identifican como bienes del Estado y, por tanto, su identificación es con el poder; la percepción social de que la protección del Estado de esos bienes significa una especie de expropiación para la sociedad; otras aristas tienen que ver con los problemas de geofísica y biológicos como los terremotos y hasta agentes patógenos, temas en los que las ciencias aplicadas mucho tienen que aportar; y están también las contribuciones fundamentales de las ingenierías, sobre todo en tiempos de grandes fenómenos naturales cuyos efectos recientes los bienes materiales. Estamos ahora en una etapa en la cual la tendencia de gestión es la novedad, una tendencia que no me queda clara cómo clasificarla, puesto que en el mejor de los casos mucho se parece a la administración entendida en el más amplio sentido del término y que por lo tanto no deja de representar tensión con disciplinas que tradicionalmente se han ocupado del patrimonio cultural.

En este segundo nivel de análisis no puedo dejar de lado el problema de cómo cíclicamente cada régimen de gobierno reproduce la herencia decimonónica del uso de la historia y la cultura para legitimar su ejercicio y, en este caso, del uso de la historia vinculada con bienes considerados patrimonio cultural. Por un lado, el recurso más socorrido de legitimación

del poder que da el patrimonio cultural haciendo referencia a su grandeza y antigüedad, por otro lado, ubicándolo como el más importante referente identitario y de convocatoria social. Ésta es una función importante que desempeñan las instituciones de gobierno, sean administrativas, educativas o de investigación. Ese uso que se hace de la historia vinculada con el patrimonio cultural no necesariamente es negativa y quizás representa uno de los pocos espacios de coincidencia entre los intereses de la sociedad y los propios de los gobiernos; sin embargo, en diversas ocasiones no es fácil que los sectores sociales o de la academia lo asuman así, puesto que se considera una manipulación del poder, sobre todo cuando tergiversa contenidos o los usa para legitimar proyectos faraónicos de su gestión o de desarrollo. Empero, reconozco que ésa es una vertiente que tenemos que profundizar en su análisis desde la perspectiva de la teoría política.

Este análisis histórico, como hemos visto, nos ha vinculado con una tercera vertiente u orden de análisis del tema del patrimonio cultural: el político-jurídico y administrativo.

El enfoque político, jurídico y administrativo

De manera formal, para hacer referencia al nivel de análisis del patrimonio cultural con el derecho, la política y la administración es ineludible hablar del Estado. En términos generales, este ente político por antonomasia se entiende como la organización política de una sociedad específica, lo cual —de acuerdo con la teoría jurídica— implica varios elementos: un territorio, una población, un poder (ejercido privilegiadamente a través de un conjunto de disposiciones normativas) y “la soberanía”. Si es así, hablamos de una sociedad ya estratificada organizada políticamente en un Estado que se encarna en un gobierno y el conjunto de sus instituciones. Dicho proceso de organización es diverso y responde a las condiciones de cada sociedad. En tal sentido, partiendo de que cada sociedad tiene un proceso propio, para el caso de México considero que son dos los afluentes fundamentales: por un lado, el an-

tecedente propio de las culturas que conformaban la región cultural de Mesoamérica y, por otra, la herencia de la organización política y la legislación colonial.

Para el caso mesoamericano es muy difícil tener información clara sobre normas aplicadas por sus autoridades debido a su sistema normativo consuetudinario; por tanto, la información es limitada y basada en interpretaciones producto, fundamentalmente, de los estudios antropológicos y de las fuentes coloniales que recogieron en sus crónicas varias de las instituciones de aquellas culturas. En tal sentido, “la perpetuación de los monumentos del pasado corresponde a la religión, aun cuando en la época de Nezahualcóyotl, en Texcoco, se estableció un Consejo de Música y Cantos” (Olivé, 1980: 24). En este mismo sentido, Miguel León Portilla, sostenía la existencia de un legado cultural formado en el transcurrir de la sociedad prehispánica y del que tuvo plena conciencia la gente de su época que en náhuatl se le denominaba *tlapializtli*, que significa *lo que nos compete preservar* (León, 1992). Estos elementos constatan mi tesis anterior de orden antropológico en el sentido de que a pesar de no existir el término patrimonio cultural, sí existía la idea aplicada a todos aquellos productos y expresiones culturales de las culturas antiguas que eran valorados y preservados porque resultaban vitales para su identidad.

El otro gran afluente para el caso mexicano hunde sus raíces en el derecho romano codificado que a su vez llegó a nuestra historia a través del derecho español. En tal lógica no debemos olvidar que somos herederos de una fuerte tradición del mundo occidental proveniente de la cultura helénica y grecorromana que, de hecho, vio nacer las primeras disposiciones legales, ordenando la preservación de monumentos dedicados a sus emperadores.

Sólo para ejemplificar algunas disposiciones peninsulares que fueron variando en función el contexto político de la Nueva España y relacionadas con los bienes culturales de las culturas indígenas en el contexto de la conquista, en 1523, 1538 y 1551, los monarcas españoles “ordenaron a los virreyes oidores y gobernadores de las indias que derribaran y quitaran

los ídolos, aras y adoratorios de la gentilidad y sus sacrificios”.⁵

Tanto la Nueva España como el Perú vivieron la misma experiencia respecto de sus templos religiosos y sepulturas indígenas, pues al aplicar las normas jurídicas de las Siete Partidas se autorizaron el saqueo de aquellos lugares aborígenes, es decir, que a aquellos bienes les fue dado el trato de tesoros, debiendo asignar al rey la mitad, habiendo sacado los derechos y quintos.⁶

Esta tendencia comenzó a cambiar a mediados del siglo XVI y desde luego ya entrado el siglo XVII, cuando en el Consejo de Indias se creó el cargo de Cronista Mayor.⁷ El otro gran momento histórico paradigmático sucedió hacia 1788, cuando los monarcas borbónicos en el alba del liberalismo español dieron un giro en la organización política y hacendaria del reino español. Es en ese momento que, con la influencia de las ideas francesas se suscitó un gran florecimiento intelectual y se conformaron célebres instituciones como el Jardín Botánico o la Escuela de Minería, en 1792. Es decir, que pasada lo que podríamos considerar la primera etapa de la colonización empezó a manifestarse el interés por parte del Estado hacia los monumentos de las culturas indígenas, para entonces la participación política de los criollos en la Nueva España era muy significativa, pues puede decirse que empezó a manifestarse el embrión de la nación mexicana.

Toda esta tendencia tuvo una gran expresión en el siglo XIX, con la creación de otras instituciones culturales y la expedición de una gran pléyade de disposiciones administrativas encaminadas a proteger las antigüedades mexicanas y los monumentos prehispánicos.

Todo lo anterior me lleva a formular la idea de que aquel proceso es la base sobre la cual se va definiendo la concepción y vinculación de los monumentos con el

⁵ *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, 1973, Ley 6, título I, libro 1, f.2.

⁶ *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, 1973, Ley 1, Ley 2, título 12, libro 8, f, 63.

⁷ *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, 1973, Ley primera, libro II, título II.

Estado y, en consecuencia, su uso político y su regulación jurídica y administrativa. Tal relación será exactamente la misma del patrimonio cultural con el Estado.

Así entonces: ¿en qué consiste la idea y la relación del patrimonio cultural con el Estado?

En primer término, es preciso reiterar que el Estado no es el sujeto que determina lo que es o no patrimonio cultural, sino el ente político que reconoce política y jurídicamente algunos bienes que socialmente así se van determinando mediante procesos y mecanismos de orden sociológico y antropológico; en segundo término, precisamente el propio Estado, por diversas razones, aprovecha el aporte de las disciplinas de conocimiento para poder establecer sus políticas públicas sobre estos bienes, aunque es claro que también predominan sus intereses políticos y su visión ideológica.

Con base en lo anterior y desde el punto de vista jurídico, cuando hablamos de patrimonio cultural estamos entendiendo *un conjunto de bienes culturales que se consideran parte de la herencia de la cultura de la nación y que forman parte del catálogo que en el derecho positivo se llaman monumentos (ahora se ha ido incorporando el término patrimonio cultural)*⁸ y que conforman una parte del acervo patrimonial de la persona moral que es el Estado, quien teóricamente vela por los intereses nacionales. En tal lógica, hay aspectos que deben ser estimulados por el Estado:

1. En primer lugar, la actuación del Estado debe buscar el respeto a las fuentes del conocimiento como son los monumentos (que forman parte del patrimonio cultural).
2. El Estado adquiere la obligación de organizar, planear y financiar la investigación sobre estos bienes.

⁸ La incorporación del término patrimonio cultural es complejo y difícil de aplicar por las diversas razones que he expuesto antes en los distintos enfoques, pues tendría que clarificarse desde qué perspectiva se está hablando de patrimonio cultural y de ahí comprender los alcances y límites del Estado. Esto requiere, además, desglosar analíticamente la arquitectura constitucional, el tipo de Estado y la forma de gobierno, para clarificar facultades de los distintos órdenes de gobierno. Tal complejidad no puedo hacerlo en este trabajo y, en todo caso existen otros textos en donde he llevado a cabo dicho análisis. Pero como sea, no es tan simple incorporar ese término.

3. Crear y fortalecer la intercomunicación científica, así como el vínculo entre la generación de conocimiento, el funcionamiento de sus instituciones con el ámbito educativo.
4. Crear normas que regulen la relación del Estado y los particulares con aquellos bienes considerados monumentos (patrimonio cultural).
5. Establecer instituciones administrativas, educativas y de investigación encargadas de generar conocimiento de los bienes protegidos y transmitirlos a la sociedad.

Luego, cuando me refiero a la relación del derecho, la administración y el uso político del patrimonio cultural, evidentemente estamos hablando de un conjunto de bienes acotados sobre los cuales el ente político debe establecer políticas públicas que se reflejan en diversas acciones, instrumentos e instituciones. Por tal razón las acciones del Estado, que es quien se encarga fundamentalmente de este ámbito, siempre serán limitadas y en diversas ocasiones polémicas, sobre todo, partiendo del supuesto de que el interés general está por encima del interés privado.

También es importante no perder de vista que, derivado de los análisis hechos en el campo de la teoría del Estado, los modelos teóricos han sido cuestionados en su aplicación real, de manera que fórmulas como la que conocemos en el sentido de que el *Estado siempre vela por los intereses generales* es discutible, tan sólo por el hecho de que el poder del Estado ha pasado de ser un medio a un fin, lo cual significa que por encima del interés general están los intereses del Estado; por tal razón puedo afirmar que las instituciones de gobierno no pueden ni deben pretender hacerse cargo de todo, y menos, despertar falsas expectativas en la sociedad.

Una vez aclarado lo anterior, en el caso de la experiencia mexicana, ya sabemos sobre la influencia del derecho francés y, sobre todo del español, que incluso desde el siglo XVI consideraba la protección de los monumentos de aquel reino, así como la creación de instituciones académico-administrativas como las juntas de antigüedades o las misiones científicas que empezaron a cobrar vida desde finales del siglo XVIII.

Como se ha explicado en diversos estudios, la creación del Museo Nacional Mexicano, de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, las inspecciones de monumentos y las primeras disposiciones legislativas son muestra de la influencia de la tradición occidental en nuestro país.

Asumiendo que las acciones de gobierno se desarrollan a través de políticas públicas, analizo éstas, en dos dimensiones como imagen y práctica, es decir, como un modelo teórico, pero a su vez con una dimensión aplicable a la realidad social. Quizás éste sea el punto de mayor tensión pues muchos de los balances hechos desde la sociedad civil, dejan ver que no necesariamente hay correspondencia entre la imagen y la práctica de las políticas públicas, es decir entre el diseño del modelo teórico y su parte aplicada, el ejemplo permanente podría ser el tema presupuestal que permanentemente se está cuestionando.

De cualquier manera, es fundamental definir lo que es *política pública en materia de cultura*, la cual entiendo como: *las acciones del Estado en diversos ámbitos de la dinámica cultural, dichas acciones estatales son el resultado de compromisos asumidos por el gobierno a partir de demandas hechas por la sociedad y, en su caso, porque resultan ser de interés del Estado*. Antes he enumerado varias de las líneas de actuación de los gobiernos con relación a las políticas públicas culturales.

Desde luego, no olvidemos que, según los clásicos de la teoría política, la política pública no son únicamente las acciones de gobierno, sino también aquello que deciden no hacer; en tal entendido, las políticas públicas son un conjunto de decisiones dentro de un catálogo de opciones y el hecho de decidirse por un tipo de acciones o política, no significa que la misma resulte eficaz o resuelva el problema abordado o que seguramente habrá sectores de la sociedad que las aprueben y otros que la cuestionen. Es en tal espacio que el conocimiento de las disciplinas puede contribuir a la “objetividad” de las acciones del Estado; sin embargo, no necesariamente sucede así, prevaleciendo las orientaciones políticas marcadas por prejuicios ideológicos. Como vemos, la acción del Estado tiene estas características, alcances y límites.

En suma, mientras antropológicamente el patrimonio cultural es la constatación, descripción y análisis de un fenómeno cultural caracterizado por el valor excepcional, la permanencia en el tiempo y el espacio, así como su capacidad de convocatoria, en realidades diversas; histórica o historiográficamente significa, por un lado, indagar acerca del origen del concepto a través de las fuentes escritas que deben llevarnos a explicar sus antecedentes, origen y desarrollo conceptual, así como la forma en que se va transformando dicho concepto y la diversidad de sujetos o actores que intervienen en dicho proceso; por otro lado significa, también, analizar la forma en que dicho concepto se ha vinculado a las historias nacionales y movimientos nacionalistas, lo que deriva en su uso político. En cuanto a su tratamiento jurídico, político y administrativo consiste en un conjunto de bienes tutelados por el Estado, un conjunto de normas que definen las facultades que el gobierno tiene sobre los mismos, así como los derechos y obligaciones de los particulares, la determinación del régimen de propiedad de dichos bienes culturales y, en su caso, la limitación de derechos en caso de ser propiedad particular.

Es decir, que la intervención del Estado es acotada y debe ser específica, teniendo como límite sus facultades normativas, su capacidad administrativa y sus posibilidades presupuestales. No es el mismo caso cuando se trata de una visión académica y social en donde, dada su amplia definición, todo es susceptible de poder ser caracterizado como patrimonio cultural, siempre y cuando se den los elementos argumentativos y se caracterice su ámbito de pertenencia en términos de identidad, en este caso no necesariamente implica la intervención del Estado.

El problema de la evolución conceptual del patrimonio cultural

La aplicación del concepto *evolución* a un concepto teórico social tiene sentido si lo interpretamos como un proceso de cambios que se van dando en la caracterización de un fenómeno social. Esto significa que la evolución se da en diversos sentidos, no necesari-

amente unilineal, unidireccional o progresivo. Es decir que la evolución conceptual podría significar regresión (involución) o negación de avances importantes o incluso complejidad, caos o arbitrariedad. Ello implica tener una visión crítica cuando se dice que ha habido avances o evolución en la conceptualización del patrimonio cultural, puesto que eso puede significar muchas cosas. El ejemplo clásico es la formulación de que el patrimonio cultural ha evolucionado porque antes se identificaba con los monumentos y ahora también se refiere a lo intangible o inmaterial. Tal formulación es relativa y depende del enfoque teórico o nivel de análisis, como ya lo he expuesto, pues podemos tener una concepción amplia del patrimonio cultural desde el enfoque antropológico o sociológico; sin embargo, desde el ámbito jurídico tal idea puede no ser viable por las limitaciones que exige la tutela de esos bienes culturales por parte del gobierno.

Usar un concepto exige explicar el sentido de su uso, puesto que en el caso del patrimonio intangible, por ejemplo, es distinto cómo se formula desde la academia o la sociedad y cómo los estados o los gobiernos lo aplican; siendo así, su aplicación no ha significado necesariamente avances o éxito en su tratamiento, sino al contrario, ha significado desdén, manipulación ideológica, uso turístico, e incluso confrontación entre comunidades pues se les ha llevado a una lógica de competitividad dejando de lado las notas características de lo que significaría ser considerado patrimonio cultural.

En el contexto histórico del siglo XXI, hemos sido testigos de cómo los monumentos considerados patrimonio cultural de la nación han sido objeto de ataques por parte movimientos feministas o étnicos. Una visión simplista podría llevarnos a considerar que dichos bienes ya no tienen el valor social esperado; sin embargo, otra lectura podría significar que dichos bienes ahora cumplen otra función, que es ser los medios para que las demandas de dichos movimientos sean escuchados. Si la segunda lectura fuera aceptada, podría considerarse que estos bienes y su conceptualización habrían evolucionado en su función, pues ahora serían un instrumento de

denuncia de injusticias sociales. Aunque también cabría la lectura de que tales bienes son atacados en tanto que son símbolos de poder que se identifican con los gobiernos y, por lo tanto, no se agreden a bienes considerados patrimonio cultural que nos identifican a “todos”, sino a bienes que representan al Estado.

Como he reiterado en este trabajo, la seriedad teórica del patrimonio cultural muestra una tendencia de relajamiento y trivialización conceptual. Cito dos ejemplos que son reveladores para el caso mexicano: 1) en el mes de mayo de 2015 el poder constituyente adicionó el inciso “e” a la fracción II del artículo 3 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, y en el quinto párrafo de dicho inciso reza lo siguiente: “En los pueblos y comunidades indígenas se impartirá educación plurilingüe e intercultural basada en el respeto, promoción y preservación del patrimonio histórico y cultural”; sin duda, el nuevo indigenismo del actual gobierno federal no lo deja ver que racionalmente es un despropósito, puesto que en ninguna parte de la misma Constitución se establece facultad alguna para legislar en dicha materia, salvo el régimen de facultades residuales establecido en el artículo 124 de la misma, la cual es facultad de las entidades federativas. Pero además, expresan su ignorancia estableciendo el concepto de *patrimonio histórico y cultural* sin tener la mínima idea de lo que eso significa.

El segundo ejemplo hace referencia a lo sucedido en el Senado de la República el 23 de septiembre de 2021, cuando la Comisión de Cultura de la Cámara de Senadores aprobó por unanimidad la minuta que expide la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas, utilizando como fundamento los artículos 1, 2, 4 y 73 constitucionales. Con mucho respeto, dicha ley es un disparate sin pies ni cabeza; el fundamento que se utiliza es una manipulación de las disposiciones constitucionales y me temo que se convertirá en una trampa para los pueblos y comunidades indígenas, aparte de que al término patrimonio cultural le da ahora un estatus de mercancía identificado con creaciones intelectuales y a su vez rela-

cionado con derechos de autor. Es un galimatías que lleva a que los pueblos indígenas puedan enajenar bienes que no necesariamente tienen ese carácter o esa función.

Es decir, quienes deciden son los políticos y algunos funcionarios que carecen de trayectoria, obra y conocimiento de la materia quienes, imbuidos de un espíritu nacionalista e indigenista, en uso de su poder aprueban leyes que en el mejor de los casos probablemente se convertirán en letra muerta que dará lugar a políticas folklóricas y favorecedoras del comercio cultural y, en el peor de los casos, pasan a ser parte del problema.

Es decir, el panorama evolutivo mal aplicado sobre el concepto de patrimonio cultural no es promotor y parafraseando a Alejandro Grimson, estando en la era del mercado, así como se ofertan mercancías, también existe un mercado conceptual que oferta conceptos fáciles, complacientes y piratas que están a la carta de políticos y funcionarios que buscan solamente legitimarse.

Así entonces, me parece menos petulante proponernos revisar y entender las distintas formas y contextos en que se ha usado el concepto de patrimonio cultural, que pretender plantear una visión evolutiva, progresista unilineal sin contradicciones y complejidades del concepto.

En suma, he tratado aquí de enfocarme más que en plantear la “evolución conceptual del patrimonio cultural” en aportar algunos elementos que nos ayuden a comprender modelos de análisis y enfoques disciplinarios sobre el patrimonio cultural, pero sobre todo procesos históricos que nos exijan ser claros en el uso de dicho concepto, de tal manera que no porque una formulación conceptual provenga de una corriente teórica o de una institución multinacional o de un organismo gubernamental significa “evolución”, y menos que sea la última palabra o la mejor expresión evolutiva del mismo; en todo caso, hay que ubicarla y entenderla en su justa dimensión.

Para finalizar este trabajo, quiero formular algunos elementos del contexto actual y sus desafíos en el ámbito institucional en general y, de manera particular, en cuanto al carácter cultural.

La cultura y la crisis social e institucional⁹

Estos dos hechos forman parte de la llamada desmodernización, proceso que significaría una especie de debacle de la institucionalidad moderna en donde desaparecerían los juicios de normalidad y la estructura de la sociedad actual fundada sobre la base de la racionalidad moderna.

En el caso de la desinstitucionalización, implica por lo menos tres problemas: 1) el debilitamiento o desaparición de normas codificadas; 2) la desaparición de juicios de normalidad, y 3) la alteración de las conductas regidas por instituciones. Por otra parte, también padecemos un proceso de desocialización que implica la desaparición de roles, normas y valores sociales. Guillermo Tovar decía que por esa razón la crisis que vivimos no era una crisis más, sino una crisis epocal, que estaba cimbrando todas las estructuras de la sociedad.

La aplicación de tal diagnóstico socioantropológico al campo que nos interesa nos lleva a revisar el momento que vivimos, por un lado, en el ámbito del diseño y función de las instituciones, y por otro, en cuanto al papel que la sociedad cumple en este campo.

Desde hace ya prácticamente 30 años, las instituciones públicas en materia educativo-cultural han venido sufriendo un fuerte deterioro y cuestionamiento en el ejercicio de su labor. Mucho se ha reclamado la mediocridad en su actuación o su plena omisión. Se ha denunciado la incapacidad de funcionarios y los actos de corrupción que cada vez han ido penetrando las entrañas institucionales. El actual régimen ha utilizado la bandera del combate a la corrupción, lo cual ha dado como resultado mucha retórica y resultados limitados.

Las instituciones en este campo, lamentablemente, son vistas como brazos ejecutores de las órdenes superiores y en varios casos refugio de la clientela o parentela de los políticos de alto nivel, que lo mismo nombran o recomiendan a administradores que a

⁹ Utilizo en este apartado, esencialmente, la teoría propuesta por el reconocido sociólogo Alain Touraine y su obra *Podremos vivir juntos* (2000).

líderes políticos para desempeñar cargos especializados que requerirían conocimiento probado. Las órdenes superiores pasan por encima de la normatividad que regula los actos de autoridad de las distintas instituciones y siempre hay una manera de torcer el derecho con el fin de satisfacer intereses políticos y las voces críticas a esta política son descalificadas con epítetos como adversarios, privilegiados, conservadores o neoliberales.

Muchas han sido las voces que desde hace décadas denuncian el mal uso de los recursos públicos, ya fuera en gastos suntuarios de orden personal por parte de funcionarios o en obras que son muestra de corrupción y opacidad.¹⁰ En el caso del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura INBAL, se recordará que fue duramente criticada durante la administración de Vicente Fox la remodelación del Palacio de Bellas Artes; en el caso del INAH, una serie de anomalías en distintos permisos otorgados en zonas de monumentos arqueológicos o históricos, como los escándalos de espectáculos de luz y sonido en Teotihuacan o los conciertos en Chichén Itzá y el Castillo de Chapultepec, esto durante las administraciones panistas y priistas. En la actual administración hay una campaña sistemática de debilitamiento de las instituciones culturales y de la ciencia mediante la deliberada disminución presupuestal con la bandera de la austeridad, pero igual se les obliga a ceder ante el avance de proyectos faraónicos e incluso practica una descalificación y acoso permanente a los académicos y científicos.

Legislaciones, reglamentos, normas operativas, planes, programas o proyectos en diversas ocasiones dan la impresión de que no sirven de mucho, si no es que de nada, ante los problemas de fondo que nos aquejan, una inercia histórica que aparen-

¹⁰ En los últimos dos sexenios, el de Vicente Fox y el de Felipe Calderón, dos obras son representativas de corrupción: la célebre Biblioteca Vasconcelos y la Estela de Luz; en el caso del principal funcionario de la administración cultural de Felipe Calderón, Sergio Vela, fue exhibido mediáticamente por sus gastos excesivos en viajes, gastando en sólo 46 días más de medio millón de pesos (*El Universal*, 4 de marzo de 2007). En el actual gobierno, las obras que representan el capricho político son el Tren Maya, el Proyecto Chapultepec y el Aeropuerto de Santa Lucía.

temente hace que las instituciones funcionen, pero no muestra la descomposición interna o el abandono en que se encuentran. La esperanza merma aún más cuando se constata que lo que se establece en las normas, incluidos los tratados internacionales, parecen mostrar una distancia entre el diseño teórico y las realidades concretas.

Ante ese panorama, el paradigma que puede resultar una especie de asidero es el paradigma social, aun con todo y lo que significa el proceso de desocialización, puesto que, en este caso al referirnos al patrimonio cultural, estamos hablando de ciertas creaciones o construcciones socioculturales que representan la parte axiológica de la sociedad independientemente de sus formas organizativas. Siendo así, esa parte axiológica de la sociedad debería formar parte fundamental de la refundación del sentido de la vida social, de una identidad colectiva que oscila entre el hedonismo individualista y una especie de políticas con rasgos fascistas basado en un discurso de “sectores originarios” que ahora se consideran los buenos y los demás son deshonestos, corruptos, privilegiados, etcétera. Idealmente, lo que pudiéramos considerar patrimonio cultural tendría que cumplir la función mediadora de dicha polarización, pero si esa función no la desempeña en este momento histórico, entonces estamos perdidos, porque seguramente sólo será parte de discursos con un fundamentalismo nacionalista, de bienes vinculados al poder que son usados con fines políticos o una actividad de mercado como es el turismo consumista, aunque hay que reconocer que esta actividad tiene una parte noble de la cual depende la vida de mucha gente.

Pienso que en este momento es muy difícil que haya otra alternativa que ayude a superar la desinstitucionalización y la desocialización más que la educación entendida como forma de sobrevivencia de los pueblos, medio y método del cual forman parte ese conjunto de valores excepcionales contenidos en creaciones culturales que ahora consideramos patrimonio cultural.

La claridad conceptual es una condición indispensable en sus distintos niveles o ámbitos de análisis que antes he planteado; si es el campo de la

teoría social es ineludible contar con marcos teóricos definidos, métodos y técnicas sólidos y probados que tengan un respaldo no sólo cuantitativo sino cualitativo. Si se trata de la visión histórica, que las fuentes sean directas o lo más cercanas posibles para poder explicar procesos, contextos y etapas históricas, incluso echar mano de las corrientes más serias de la historia oral como complemento de las fuentes escritas y, desde luego, discernir cuidadosamente las corrientes políticas e ideológicas que ayuden a entender el uso político del concepto.

Si el enfoque o tratamiento es jurídico, político y administrativo, resulta fundamental saber cuándo y cómo le toca intervenir al Estado; si se trata de la actuación de éste, cuál es nuestra forma de organización política y sus distintos ámbitos de gobierno, cómo están distribuidas sus competencias para saber qué le toca a cada ámbito de poder y saber a quién demandarle el cumplimiento de sus obligaciones; conocer el sistema legal que protege dichos bienes en sus distintos ámbitos, no todo corresponde a un solo ámbito de gobierno. Pero por encima de lo veleidoso de las autoridades es de enorme importancia tener claridad del papel que debe asumir la sociedad organizada en este ámbito. Sus propias formas educativas, sus bienes o creaciones culturales que durante largos periodos históricos se han preservado, el tipo de función social que cumple en su ámbito, su nivel de práctica, su carga simbólica, sus espacios de actualización, sus aportes e incluso espacios de conflictividad.

En un ejercicio que pretendo sea justo y equitativo, bien valdría decir que, por más deteriorada que se encuentre la vida institucional pública o privada, siempre hay una expectativa esperanzadora de éstas, lo cual me parece que no debemos perder de vista y darle un lugar preponderante, quizás porque la utopía consiste en pensar que en algún momento aquellas instituciones (que son parte del Estado y éste, el encargado de velar por el interés general) respondan a las expectativas de la sociedad; es decir, que las instituciones actúen como transformadoras de la realidad que se denuncia y no se conviertan en parte de un grave problema que genera incredulidad, desencanto e indignación en la población.

Esa expectativa de la que hablo hace que, no obstante, se hayan planteado fuertes críticas a las instituciones culturales públicas, que en varios aspectos se advierta un divorcio entre el diseño institucional y la realidad donde debe preservarse el patrimonio cultural e incluso haya signos de pérdida de confianza en ellas, aún se recurra a los mecanismos institucionales para lograr que éstas cumplan con sus funciones.

Quedan varios aspectos que tarde o temprano tendremos que profundizar, y que vale la pena por lo menos enunciarlos:

1. Sobre instrumentos del Estado que son indispensables en la aplicación de sus políticas. Tomando en cuenta que todo instrumento normativo es perfectible, la elaboración de éstos debe ser a través de equipos multidisciplinarios, es decir, cuidar la técnica legislativa o reglamentaria, pero sobre todo estar sustentada en conocimiento especializado. Eso parece no suceder en nuestros tiempos, salvo excepciones, lo cual se está convirtiendo en un problema grave por las contradicciones de normas y la complejidad para aplicarlas.
2. Es probable que el problema de los perfiles de quienes deben estar al frente de las instituciones culturales no se considere relevante desde el punto de vista político; sin embargo, como hemos visto, sólo el tema del patrimonio cultural resulta de una gran complejidad, lo cual indica que aun siendo designaciones de confianza debe demostrarse conocimiento y eso únicamente es demostrable con preparación y obra realizada. Es decir, que cuando los cargos en las instituciones públicas son cuotas políticas partidistas de quien llega a obtener el poder, esto a la larga genera fuertes tensiones en las instituciones pues en general muchos de quienes ocupan estos cargos como compensación política les preocupa más atender los intereses e instrucciones de quien les llevó a estos puestos, dejando de lado facultades constitucionales, y obligaciones establecidas en los marcos jurí-

dicos, reglamentos, organización institucional, rangos, jerarquías, el conocimiento especializado y hasta el trato humano con los trabajadores y los ciudadanos; en tal sentido, mientras no se logre mayor autonomía en las instituciones ése será un padecimiento cada vez más crónico.

En esta lógica, creo que la perspectiva y las herramientas que ahora nos ofrece la lucha por la defensa de los derechos humanos abren grandes posibilidades de superar anquilosamientos institucionales. Si asumimos que desde la década de 1960 de manera muy precisa hubo un instrumento internacional de derecho que abordó expresamente dicho problema¹¹ y que México —como parte de la Organización de las Naciones Unidas— lo suscribió, entonces dichos derechos humanos de tipo cultural deben ser respetados por el Estado, siendo uno de ellos el derecho individual o colectivo de preservar su patrimonio cultural y su memoria histórica. El desafío académico ha consistido en ir dotando de contenido aquellos derechos, así como de instrumentos de protección como inventarios o catálogos de derechos y, sobre todo, positivarlos para poder ser exigidos jurídicamente y así incorporar mecanismos, herramientas y procedimientos necesarios para su defensa y juridicidad. Esto parece estorbarle a los actuales gobiernos.

La influencia internacional

Un último aspecto de la preservación del patrimonio cultural que me interesa abordar tiene que ver con una larga trayectoria de distintas instituciones u organismos multinacionales como la UNESCO, la OEA, el Célebre Pacto Andrés Bello, la Organización Internacional de Museos, etcétera. Puedo afirmar que a esas instituciones mucho debemos sobre la formación de la conciencia internacional, así como avances en la institucionalidad jurídica y administrativa en el ámbito de la cultura en general y en particular

¹¹ ONU, Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966).

lo relativo al patrimonio cultural. Debe reconocerse que en estas instituciones se han visto reflejados avances fundamentales de la vida académica y de las relaciones internacionales. También es verdad que en diversas ocasiones la actuación de estos órganos ha ayudado a que gobiernos de Estados nacionales determinados hayan actuado en el término de sus obligaciones o hayan corregido sus actuaciones cuando lo habían hecho equivocadamente.

Sin embargo, la historia de estas instituciones tiene también su complejidad y sus matices. Por ejemplo, desde la década de los años ochenta Guillermo Bonfil fue un duro crítico de las mismas al afirmar que:

La cultura occidental ha pretendido instaurarse como cultura universal y, para ello, ha desarrollado esquemas interpretativos y escalas de valor para aplicarlos a culturas no occidentales, con la intención ideológica de conformar y legitimar “un patrimonio cultural universal”. Pero analizando en detalle [...] el supuesto patrimonio universal no es otra cosa que la selección de ciertos bienes de diversas culturas en función de criterios esencialmente occidentales. (Bonfil, 1993: 22).

Esta cita de Bonfil, por un lado, advertía sobre una especie de alteración o tergiversación del concepto y de su forma de tratarlo, por otro lado, también hacía referencia a una polémica teórico-metodológica derivada de documentos, conceptos, definiciones e informes surgidos de estas instituciones. Debe aclararse, sin embargo, que no se trataba ni se trata de un paralelismo maniqueo de teorías entre organismos multinacionales y disciplinas de conocimiento, sino más bien de sectores académicos que llegan a tener poder y son asumidos como la base teórica sobre la cual actúan dichos organismos, dejando de lado vertientes críticas. Siendo así los documentos contenidos en convenciones, recomendaciones o cartas parecen conformar una especie de *collage* de distintas corrientes disciplinarias y sobre esa base se ha pretendido plantear “conceptos universales” que aparentemente funcionarían en todo tiempo y lugar.

Así se ha tomado los conceptos de las convenciones de 1972, 2001 y 2003, como dogmas que se aplican a realidades diversas.

Pienso que nuestros países y en ellos varias de sus instituciones clave, han caído en la vorágine avasalladora del internacionalismo o multinacionalismo, de tal manera que no sólo han asumido a estos organismos como poseedores de la verdad y con ello han adoptado una actitud acrítica hacia ellas. De tal manera que, sean académicos, estudiantes o autoridades, en general todos se han dedicado a copiar conceptos y “teorías”, proyectos y programas que pretenden aplicar mecánicamente a nuestras realidades culturales diversas, lo que termina por convertirse en un factor de confrontación y disputa con sectores locales, olvidan que aquellos instrumentos internacionales son el reflejo y anhelo de una multiplicidad de sociedades con necesidades semejantes pero al mismo tiempo muy particulares, de tal manera que un concepto, una definición debe pasar por el tamiz de la realidad local, adaptarse a las condiciones de cada pueblo y eso requiere pensamiento autónomo y crítico así como conocimiento de la realidad general y particular. Eso creo que se ha abandonado o por lo menos no se enseña a nuevas generaciones. En todo caso de lo que se trata es de encontrar un equilibrio teórico y geopolítico, de lo contrario la experiencia nacional siempre estará en desventaja, nunca podrá entenderse el camino propio elegido o corregir el camino equivocado pues históricamente el proceso de origen partió de una conciencia local para luego evolucionar hacia la “conciencia internacional”.

A manera de conclusión

Como hemos podido constatar, hablar de la evolución o avances conceptuales referentes al patrimonio cultural es muy complejo e incluso problemático, exigiendo rigurosidad teórica y claridad metodológica. En tal lógica he propuesto por lo menos tres niveles de análisis y enfoques disciplinarios.

Por otra parte, no considero que sea adecuado pretender analizar un concepto con una visión evolucionista, unilineal y progresista, como si éste no



Palacio de Palenque, expedición de 1785. Dominio público.

residiera en una dinámica social llena de contrastes, contradicciones, complejidades y realidades diversas en las que participan varios sujetos fundamentalmente sociales y políticos, aunque los económicos han ido cobrando mucha importancia. Por lo que, en todo caso, tendremos que hablar de avances en el conocimiento de esas complejidades, no de si un concepto ha evolucionado en términos “progresivos” y quizás unilineales, el patrimonio cultural como fenómeno social, sistematización teórica y objeto de políticas públicas nacionales e “internacionales” es realmente un desafío muy complejo.

Espero haber contribuido con el cometido de aportar algunas ideas para comprender tal complejidad.

Bibliografía

ARIZPE, Lourdes (2009), *El patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y festividades*, México, UNAM / Conaculta / M. A. Porrúa / Cámara de Diputados.

- BLOCH, Marc (2000), *Introducción a la historia*, México, FCE.
- BONFIL, Guillermo (1993), “Nuestro patrimonio cultural: laberinto de significados”, en Enrique FLORESCANO (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE, pp. 19-39.
- BURKE, Peter (1997), *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora.
- CANCLINI, Ernesto (1993), “Los usos sociales del patrimonio cultural”, en Enrique FLORESCANO (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE, pp. 41-62.
- COMISIÓN INTERNACIONAL PARA UNA HISTORIA DEL DESARROLLO CULTURAL Y CIENTÍFICO DE LA HUMANIDAD (1963), *Historia de la humanidad, desarrollo cultural y científico, t. 1*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- CONGRESO DE LA UNIÓN (2021), *Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de Los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas*, México, Congreso de la Unión.
- COTTOM, Boly (2012), *Los derechos culturales en el marco de los derechos humanos*, México, M. A. Porrúa.
- ____ (2012b), “El patrimonio cultural como razón de Estado y razón social en el umbral del siglo XXI”, en

- Marcela TOSTADO (coord.), *Historia de Morelos*, t. 9, Cuernavaca, Congreso del Estado de Morelos / Universidad Autónoma del Estado de Morelos-Ayuntamiento de Cuernavaca / Instituto de Cultura de Morelos, pp. 655-670.
- GRIMSON, Alejandro (2011), *Los límites de la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- HARARI, Yuval Noah (2014), *De animales a dioses*, México, Debate.
- HAWKES, Jacquetta (1963), “Prehistoria”, en *Historia de la Humanidad*, t. 1, Buenos Aires, UNESCO / Editorial Sudamericana, pp. 31-268.
- HISTORIA UNIVERSAL DE LA PINTURA (2001), t. 1, Madrid, Espasa-Calpe / Siglo XXI.
- HUICOCHEA, Laura, y Martha CAHUICH (coords.) (2010), *Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia*, México, Ecosur / INAH.
- KOHN, Hans (1949), *Historia del nacionalismo*, México, FCE.
- LEÓN PORTILLA, Miguel (1992), *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE.
- LLUL, Josué (2005), “Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural”, *Arte Individuo y Sociedad*, núm. 17, pp. 177-206.
- OLIVÉ NEGRETE, Julio César (1980), “Reseña histórica del pensamiento legal sobre arqueología”, en Jaime LITVAK KING, Luis GONZÁLEZ y María del Refugio GONZÁLEZ (coords.), *Arqueología y derecho*, México IIA-UNAM / IJ-UNAM, pp. 19-46.
- ONU (1966), Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Nueva York, ONU.
- READ, Herbert (2011), *Al diablo con la cultura*, Buenos Aires, Ediciones Godot.
- RECOPILACIÓN DE LEYES DE INDIAS (1973), t 1, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- RIEGL, Alois (2008), *El culto moderno a los monumentos*, Madrid, La Balsa de Medusa.
- TOURAINÉ, Alain (2000), *Podremos vivir juntos*, México, FCE.
- UNESCO (1972), Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, París, UNESCO.
- UNESCO (2001), Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático, París, UNESCO.
- _____ (2003), *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*, París, UNESCO.
- WEBER, Alfred (1980), *Historia de la cultura*, México, FCE.

Jesús Antonio Machuca*

Resumen: En el presente ensayo nos proponemos destacar el carácter paradigmático del patrimonio cultural inmaterial en el contexto de las transformaciones de la sociedad contemporánea. Señalamos algunas de las principales condiciones que subyacen a la emergencia de esa modalidad de la cultura, así como la forma en que se configuran en los contextos nacionales como el mexicano.

Palabras clave: patrimonio cultural inmaterial, paradigma cultural, modernidad.

Abstract: In this essay, we propose to highlight the paradigmatic character of intangible cultural heritage in the context of the transformations of contemporary society. We point out some of the main conditions that underlie the emergence of this modality of culture, as well as the way in which it is configured in national contexts such as the Mexican one.

Keywords: Intangible cultural heritage, cultural paradigm, modernity.

El patrimonio cultural inmaterial: las características de un paradigma cultural emergente

Intangible Cultural Heritage: Characteristics of an Emerging Cultural Paradigm

En el presente ensayo nos proponemos reflexionar acerca de los motivos por los que un modo de concebir el *patrimonio cultural* que se funda en su aspecto simbólico se ha vuelto predominante en el siglo XXI. Para ello aludiremos a sus características y a las transformaciones que han contribuido a su surgimiento. Además, señalamos las etapas por las que transita el patrimonio cultural, haciendo referencia a la patrimonialización, como una política consustancial a la instauración de la nueva categoría y su instrumentación desde un plano supranacional en el que se definen sus políticas. Planteamos que el enfoque de la reivindicación patrimonial entra en contradicción con una vertiente de la modernidad y finalizamos con la mención del modo peculiar como se han producido en México algunas experiencias desde los ámbitos de la comunidad, el territorio y la memoria histórica de la colectividad.

Esas transformaciones se producen en un escenario por demás contrastante, ya que la emergencia de un nuevo modo de concebir el patrimonio cultural coincide con el periodo de auge del neoliberalismo y la posmodernidad. Baste recordar que la *Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular* —donde se prefigura el patrimonio inmaterial— fue proclamada en 1989, el mismo año en el que se produjo la caída del muro de Berlín como un parteaguas que marca el inicio de la implosión de los regímenes socialistas europeos y el auge posmoderno.

Postulado: 02.12.2021
Aceptado: 19.04.2022

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH. Correo electrónico: <jesus.antoniamachucaramirez@gmail.com>.



Esta imagen del Muro de Berlín fue tomada en 1986 por Thierry Noir en Bethaniendamm in Berlin-Kreuzberg. ©CC BY-SA 3.0

El patrimonio cultural es lo menos parecido a un bien estático y congelado en el tiempo. Aunque se le asocia de modo indefectible al pasado, cambia la forma como se le concibe y la manera en que los sujetos y comunidades se relacionan con el mismo, llegando a convertirse en un recurso para *pensar* la sociedad. Sus etapas, desde la formación del Estado moderno y la *modernidad* como una condición civilizatoria y cultural, corresponden también a mentalidades. Además, la globalización y las nuevas tecnologías han creado las condiciones para hacer sobresalir esa dimensión del patrimonio cultural. En ese panorama, surge entonces a la manera de un paradigma, es decir, a modo de un marco de referencia general y de reproducción de lo que lo constituye

como un modelo centrado en el aspecto simbólico y en las manifestaciones y prácticas colectivas.

El patrimonio cultural de los pueblos se perfila como un horizonte de sentido que se ha venido ampliando y diversificando:¹ tanto al permear otras esferas —no culturales— de la sociedad (la salud, la ambiental, la jurídica, la alimentaria), así como porque ingresan en su dominio elementos que inducen a la reconfiguración de su propio campo y lo que lo ha integrado originalmente. La perspectiva para apre-

¹ Es el caso del patrimonio relacionado con la conmemoración de los acontecimientos históricos (patrimonio cívico) o el *biocultural*, cuyo concepto sobrepasa al de patrimonio cultural inmaterial y nos coloca de forma novedosa ante un parteaguas epistemológico que se remite a la relación entre naturaleza y cultura.

ciar su alcance es la del *gran tiempo* al que aludía Mijaíl Bajtín (1970: 6), y se proyecta de forma ilimitada en el sentido del desarrollo humano.

En su versión más reciente,² el patrimonio cultural adquiere un carácter paradigmático en primer lugar, porque parte de un concepto de *cultura*, concebida como sistemas de símbolos y significados (Geertz, 1987: 20) que se hace extensivo a diferentes tipos de soporte. Y desde esta perspectiva, que es la del patrimonio inmaterial, se concibe a la cultura en general y en cualquiera de sus formas (materiales o animadas). Con ello, se revela su condición proteica, como un elemento que puede transferirse a otros soportes mediante códigos que corresponden a la naturaleza de los distintos dominios (musical, discursivo, constructivo o simbólico) conformando un *sistema cultural*.

En segundo lugar, porque el patrimonio cultural —en la modalidad que destaca actualmente— se ha convertido en un referente y eje gravitacional de las políticas mundiales en esta materia, cuya centralidad se pone de manifiesto en diversos ámbitos de la gestión social, incluso en el modelo de *gobernanza*, porque indica el momento en el que se le reconoce como una dimensión de la vida social y entra en una relación estrecha con el desarrollo científico-técnico y la economía.

La amplitud de esta perspectiva supone un modo de enfocar la relación con el mundo y la propia cultura como forma de *reflexividad*, y por ello es que se involucra en las problemáticas de la historicidad y la memoria social.

² “Se entiende por ‘patrimonio cultural inmaterial’ los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible” (artículo 2 de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, UNESCO, 2005).

El dominio de lo patrimonial se enriquece también al extenderse al campo de la memoria y la biodiversidad. Un ejemplo de ello lo podemos ver en la definición de *memoria colectiva* que expone Pierre Nora en *Lugares de Memoria* (Nora, 2008: 21-22) cuyos elementos contribuyen a nutrir lo que actualmente se define como patrimonio cultural inmaterial y lo mismo sucede en el caso del patrimonio biocultural, como categoría que define una relación compleja entre naturaleza y cultura.

También se han venido diversificando los actores sociales que intervienen en los diferentes aspectos de la preservación y manifestación de la cultura en la sociedad contemporánea, no sólo como depositarios sino como agentes activos y *comunidades culturales* interesados en algún aspecto de la misma, o que se identifican plenamente con ella. Lo social invade el ámbito de lo patrimonial desde el acceso, la gestión y la significación.

Históricamente, el patrimonio se ha perfilado en el marco del Estado nación, como un elemento unificador; cuyo origen se remite a un mito fundacional en que el patrimonio es nacional por definición. Pero en las sociedades complejas, globalizadas y diversificadas, las formas de relación con el mismo pueden variar tanto como la diversidad de los pueblos existentes en ellas. Esa relación depende igualmente de los intereses y grados de identificación que pueden tener con el patrimonio, los diferentes actores sociales. Y esto se acentúa sobremanera en contextos multiculturales y, de un modo especial en las regiones fronterizas donde las culturas entran obligadamente en contacto unas con otras y coexisten en su pluralidad y sincretismo. Más aún, si puede hablarse de un espacio donde la idea unificadora de patrimonio cultural y su alcance comprensivo son puestos a prueba y ponen en cuestión, es en las fronteras nacionales y culturales.

Para la antropología, el patrimonio cultural es una configuración que se extiende al metabolismo social, más allá de lo que pueden ser las *muestras* y cápsulas culturales (platillos, danzas, formas de ejecución) que se promueven a través de la UNESCO y los gobiernos, incluso de lo que sólo es aceptable desde los derechos humanos.



Mariachi. Fuente: Zayra.martz ©CC BY-SA 4.0

Es lo que se preserva y rescata, arrebatado al flujo de la disolución general. Puede ser un remanente del pasado histórico, pero en el caso del patrimonio inmaterial, es en sí mismo (y esto es una gran virtud) una *actualización* de ese pasado, principalmente si se representa y transmite entre los sujetos que lo portan. Comprende tanto al mito (su aspecto sincrónico) como al rito (su aspecto diacrónico). Buena parte de tal patrimonio está formada por elementos que se encuentran siempre y de modo continuo en el presente (por ejemplo, en el caso de la función colectiva de los sueños). Además, la subjetivación por la que se caracteriza y distingue de las formas objetivadas hace que se despliegue en una dimensión relacional y comunicativa que permite *conservar* mediante la transmisión.

Algunas transformaciones significativas

En el transcurso de dos siglos, aproximadamente, el patrimonio ha devenido en un constructo discursivo y monumental de bienes cuya acumulación y concentración ha permitido refuncionalizar el pasado, dando continuidad con ello a una tendencia de *larga duración* que sólo ha sido socavada por la fuerza centrípeta de la mundialización.

Por otra parte, lo que se conoce como *patrimonio de la nación*, tiene su antecedente en la figura del *tesoro*; del bien acumulado y celosamente custodiado —como algo “para guardar”— que han preservado todos los reinos y las naciones. En uno y otro caso, dichos bienes son retirados de la circulación para convertirse en referentes de valor excepcional, a los que se han adjudicado las propiedades reificadas de lo sagrado, en contraste con

los bienes que circulan en el mundo profano. Así, la sacralidad o ámbito de lo simbólico, el poder y la riqueza social (luego la economía) se han conjugado para conformar una suerte de campo semántico en el que se define el patrimonio cultural.

En ese proceso, el concepto de patrimonio se ha vinculado originalmente al sentido de propiedad, pero se ha desplazado hacia lo que lo define como legado y referente de la identidad de un grupo y su apropiación social como un bien colectivo. Con ello, se ha producido un deslizamiento semántico de su noción. En su primera acepción, el patrimonio mantiene una estrecha relación con el Estado, lo cual se refleja en el modo como se le representa. En efecto, no es casual que la noción de *patrimonio* haya transitado de la propiedad romana del *pater familias*, a los bienes tutelados por el Estado moderno, como sucedáneo de la imagen patriarcal, sólo que amplificada y de modo extensivo a la nación.

Hay una diferencia en la manera como se ha designado a los bienes más representativos. Así, en el mundo anglosajón, está el término de *heritage*, que no es sólo un sinónimo del de patrimonio, pues enfatiza en el hecho de que se hereda y recibe un legado del pasado, más que la afirmación de una posesión, como la concentración legitimada de un bien en manos de

un propietario. En la *identidad*, por el contrario, es la pertenencia y el apego lo que prevalece como lo propio del concepto de patrimonio cultural, más que un sentido de propiedad que se asocia a lo que se conoce como *individualismo posesivo* (MacPherson, 2014: 15-17). No obstante, hay que recordar que el término *heritage* se fomentó —paradójicamente— en una sociedad como la inglesa, donde se impulsó ese individualismo y prevalecía la discriminación social (Litler, 2008).

En la noción de *propiedad* se ha creído percibir una menor inclinación a la voluntad de *compartir*, la pulsión de la apropiación y la eventual exclusión de otros en el disfrute de los bienes que pueden ser también y, ante todo, los de una colectividad. Una concepción contraria a esta postura es la versión recientemente socorrida de la *interculturalidad*, que es precisamente y nada menos que la de compartir generosamente en lo cultural con otros pueblos. Lo que es un sesgo altamente significativo del cambio connotativo que se deja sentir. En ese aspecto, la interculturalidad representa un reto en relación con el marco de los organismos internacionales como la UNESCO y la OMPI,³ donde prevalece dicho concepto en la figura de la *propiedad intelectual*, bajo la cual se ha pretendido proteger un patrimonio cultural inmaterial, ligado todavía a un país y una cultura particulares, en el contexto de una diversidad atomizada. Lo que recuerda al multiculturalismo *particularista* que ha prevalecido como modelo en Estados Unidos.

Muchas comunidades indígenas en México y América del Sur desestiman la idea de verse a sí mismas como propietarias, ya que albergan la idea de que ante todo se *pertenece* a la tierra. Lo que denota un sentido de lo patrimonial, en el que pesa más el vínculo afectivo en la relación con la naturaleza.

Una muestra que da cuenta de que nos hallamos en un terreno donde se pugna por lograr que prevalezca un espacio para la salvaguarda y enriquecimiento del patrimonio cultural ha sido la discrepancia que se ha suscitado en materia de conocimientos tradicio-

nales en el seno de la OMPI en torno a la prioridad de los *procesos* con respecto de los *productos*.⁴

El hecho de que se reconozca un patrimonio consistente en significados, procesos y sujetos (como es el caso de los *tesoros culturales* vivientes) y no solamente los vestigios monumentales y colecciones de bienes muebles es de la mayor relevancia, lo que ha motivado a destacar los derechos culturales y posicionarlos en el plano de los derechos humanos. Lo que implica una manera de enfocar el patrimonio en un nivel que ha hecho pensar en la pertinencia de una nueva Convención.

Este *giro patrimonial* es indicativo de que asistimos a un fenómeno progresivo que va ampliando su cobertura en relación con las formas objetivadas de la cultura, para dar cabida y favorecer las expresiones fenoménicas y subjetivadas. A ello se aúna la creciente participación de la población en la gestión del patrimonio en todos sus ámbitos.⁵ De igual manera, contribuye a ello el hecho de que los objetos de apropiación, en general, se han virtualizado por decir así, plasmados en datos informáticos, imágenes, *performances*, diseños, principios activos y marcas.

Además, dicho fenómeno abarca otras esferas como son: la alimentaria, la de salud, la de sistemas tradicionales de impartición de justicia y la concertación social, así como la ambiental y —de modo sobresaliente— las formas de participación social en materia de gestión del patrimonio que se han abierto paso en todos lados.

En otro plano, con la puesta en escena del patrimonio inmaterial se produce un fenómeno curioso

⁴ Cuestión que ha sido arduamente debatida en Ginebra, entre los grupos de países convocados por la OMPI. Los países ricos se han inclinado por tipificar los conocimientos tradicionales, considerándolos como *productos*, mientras que los países del sur han defendido la postura de considerarlos como *procesos*.

Una diferencia de ese tipo es la que se puso de manifiesto durante el gobierno de Felipe Calderón entre representantes del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) y funcionarios de la Secretaría de Economía, quienes veían con recelo a la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, empeñados en considerar la cultura como *bienes y servicios*, y no como “una mercancía que no es como las demás”.

⁵ La figura de las *comunidades culturales* en la Convención de Faro es un ejemplo de ello.

³ Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI).

de *desustancialización* (el término es de Lipovestky: 2006) de la relación objetivada entre los *significantes* y los *significados*, al fusionarse —valga el término— lo identificado como la cultura en su conjunto con respecto de sus referentes, lo que constituiría el patrimonio, plasmado en las *expresiones* y *manifestaciones* representativas.

En el periodo más reciente, la noción de patrimonio ha dado lugar a una proliferación discursiva y proyectos de todo tipo. La visión del patrimonio como algo *pasible* ha dejado el lugar a la de un patrimonio que se convierte en la ocasión de nuevas dinámicas sociales que dan lugar a iniciativas de lo más diverso. Pero también a una presión creciente (desde abajo) de las comunidades, por la inclusión de bienes para ser reconocidos como patrimonio cultural por parte de los Estados y la misma UNESCO. La demanda de los pueblos por la inclusión de sus elementos es también por el *reconocimiento* en un sentido más sustancial. Especialmente si se recoge lo que ya existe, sólo que revalorado en un contexto mayor. Este proceso adquiere tintes sociopolíticos muy marcados cuando se trata de un reconocimiento aunado a reivindicaciones de derechos relativos a dichos bienes.

De hecho, en el conjunto de manifestaciones diversas existe una suerte de predisposición y vocación patrimonial inherente a los bienes y agentes culturales en general, para aspirar a ocupar un lugar de representatividad. En otras palabras: todo bien cultural posee una virtualidad o potencialidad para convertirse —bajo ciertas circunstancias— en un exponente patrimonial conspicuo. Tiene esa posibilidad aún si no es seleccionado. El afán de numerosas comunidades por el *reconocimiento* de sus culturas parece una respuesta compensatoria, un intento de nivelación homeostática con respecto de una parte de la cultura no tomada en cuenta, frente a la selección discriminatoria y conspicua —a fin de cuentas— de las “listas” de la UNESCO.

Una razón antropológica para dar cuenta de los motivos que hacen del patrimonio el resultado de una *selección*, podría ser el hecho de que existe una necesidad funcional que es consustancial a la economía simbólica, lo cual explicaría por qué todo proceso

auténtico de patrimonialización es también un proceso de orden metonímico (como ha señalado Llorenç Prats (1998: 66). Y otra razón es que, en el plano sociopolítico, el universo de lo patrimonializable se ha extendido al campo del *todo patrimonio*⁶ y de que en este terreno se pone en juego la legitimidad y reconocimiento de los propios actores sociales comunitarios. Por ello es que, frente a esas situaciones concretas, las convenciones internacionales figuran más como un filtro para contener el desbordamiento que implicaría el derrumbe de las diferencias estatutarias de la cultura. En todo caso, las convenciones tienen el papel de modelos ético-jurídicos y típico-ideales en el sentido weberiano.

Desde una perspectiva más optimista, la transmisión del patrimonio se ve facilitada por las formas de conectividad y la expansión de redes de la sociedad, ya que es un espacio comunicativo. La misma participación social, se ve redimensionada en la medida en que deja de ser promovida unilateralmente por los organismos estatales y desarrolla su impulso propio. Con ello se contribuye a reducir la distancia que ha mediado entre los sujetos y sus propias creaciones. Lo cual permite liberarse de su percepción como un bien fetichizado, pasando a otra condición en la que los actores sociales ingresan protagónicamente en un nuevo escenario.

En efecto, se vislumbra una democratización por el grado de participación y disponibilidad pública o colectiva del patrimonio, así como por la forma desmistificada de relacionarse con el mismo. Tiene, en resumidas cuentas, el significado de una reapropiación social de los referentes simbólicos que coincide con el *control cultural* (Bonfil, 1988), incluso de los que han sido instrumentados desde el poder, para producir y redefinir colectivamente sus significados.

Como consecuencia de la globalización y la sobremodernidad (Augé, 2000) han surgido ciertas cualidades, valores y principios relacionados con el patrimonio cultural inmaterial y que han pasado a formar parte de las propiedades y virtudes que se

⁶ Ello se pone de manifiesto en las múltiples expresiones promovidas para las listas de la UNESCO, entre las que figuran muestras culinarias aisladas, como las de ciertos platillos.

reconocen en el mismo. En ellos están: el principio de sustentabilidad, el valor de la singularidad, el fenómeno de recursividad y la capacidad de resiliencia de las comunidades, mostrando con ello su importancia vital para enfrentar el cambio climático.

Fenómenos que subyacen a la emergencia de un paradigma cultural

Se han producido nuevas condiciones estructurales, epistemológicas y socioontológicas en el transcurso del siglo XX y lo que va del siglo XXI que se hallan en la base de la aparición del nuevo paradigma patrimonial. Mencionaremos cinco aspectos que inciden favoreciendo o que afectan al mismo. Primero, al ampliarse el campo de lo que se reconoce como patrimonio, una vez incluidas las expresiones vivas de los pueblos —que aportan nuevos elementos, u otros ya existentes, pero que han pasado inadvertidos y reaparecen bajo una nueva luz—. Es el caso por ejemplo de la incorporación del *paisaje cultural*.

Un segundo aspecto lo representan los nuevos enfoques conceptuales de la semiología y la antropología simbólica (Geertz, 1987: 20) desde cuya perspectiva, como decíamos más arriba, se visualiza y redefinen la cultura y el patrimonio, al extenderse a las redes de significados, como un registro común a cualquier exponente cultural, sea material, oral o ideacional, pues se trata de su dimensión simbólica. De igual manera, se abandona un concepto de la cultura como una entidad cerrada en sí misma y autosuficiente, como ha señalado Wojciech Burszta (Bauman, 2002: 88-89). A ello se aúna lo que se conoce como *giro cultural* en el contexto del posmodernismo en los años ochenta, seguido por temas como el de la *hibridación* cultural y las *identidades múltiples*.

El tercero es de orden sociopolítico y se da a partir de la situación objetiva que guardan los Estados nación en el contexto de una conectividad global y la transformación consecuente de la relación entre *Estado y cultura* que se verifica en todas partes, consistente en que la cultura dejó de ser solamente “nacional” y referente unívoco en el que el Estado fundaba su hegemonía.

Cabe hacer notar que la esfera cultural y del patrimonio han desempeñado el papel de un recurso hegemónico excepcional en periodos históricamente significativos ya que hacen posible generar un consenso que no se logra muchas veces sólo desde la política. Y es así como el patrimonio cultural habría venido a completar el ámbito de lo que Michel Foucault denominaba como *gubernamentalidad*⁷ (Foucault, 2007).

En el actual escenario, los Estados (y el mexicano, para recomponer su hegemonía) han reconocido y adoptado la *diversidad cultural* como un principio,⁸ lo que significa también el ingreso de los actores sociales que representa.

En ese horizonte se vislumbra lo que se conoce en el ámbito jurídico como *Estado de cultura*; ello significaría, entre otras cosas, la entrada en vigencia de un enfoque normativo y de gestión social centrado en la cultura, para evaluar y proceder ante diferentes situaciones de la vida social.

En ese contexto, el Estado se ha visto en la necesidad de reestructurar la relación con la sociedad en diferentes dimensiones y aspectos, como ha ocurrido, por ejemplo, en el reconocimiento de derechos culturales colectivos de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Ello supone el cambio de un tipo de régimen centrado en la ciudadanía política a otro en el que las diferencias culturales mismas se hacen representar en la esfera política por parte de nuevos sujetos colectivos con sus reivindicaciones específicas, teniendo un papel decisivo en dicho nivel.

El reconocimiento de la diversidad posibilitó que se perfile un panorama de emancipación de las identidades culturales en el plano nacional e internacional, frente al imperativo de *unidad* que ha caracterizado a todas las formaciones políticas (y el imaginario) de un periodo anterior y en las cuales

⁷ La gubernamentalidad, explica Foucault, debe ser entendida como el conjunto práctico de estrategias discursivas que pone en juego el gobierno para ejercer su poder a través de un conjunto de saberes especializados.

⁸ Un antecedente de principios del siglo XX a propósito de la variedad de los grupos culturales dentro de la nación se dio en torno de la discusión sobre las nacionalidades, se puede ver en la importante obra del marxista austriaco Max Adler. Y esas diferencias se pueden distinguir en las llamadas *identidades posnacionales*. Véase Habermas (2007).

se invisibilizaron las entidades culturales o se les ha considerado como minorías con peculiaridades de menor relevancia. Sin embargo, aunque en teoría los grupos culturales ya no requieren de los Estados para equipararse y relacionarse con otros, la representación por parte de los gobiernos persiste aún, como sucede en la promoción de las manifestaciones culturales de los distintos países ante la UNESCO, a instancias de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. En dicho plano, los grupos culturales no tienen —por decir así— autonomía política para hacerse representar sin la mediación del Estado nación.

Un cuarto aspecto que precede a una concepción del patrimonio desde la perspectiva de su aspecto no material es el que se refiere a la tendencia mundial hacia la desmaterialización de la producción de valor y la expansión avasalladora de procesos informáticos y telemáticos. En ese marco, la tendencia hacia el predominio de los intercambios fluidos de comunicación y manipulación de símbolos parece corresponder con la manera en que se concibe el patrimonio en la actualidad, el cual, por cierto, no consiste sólo en un tipo de patrimonio al lado de otras modalidades del mismo, sino que, siendo común a todos, los conecta, lo cual implica una manera de ver y reconceptualizar el patrimonio en su conjunto.

Y podríamos mencionar un quinto aspecto, que se refiere a lo que plantea François Hartog en su estudio sobre el *presentismo*, es decir, la pérdida del sentido de continuidad y de perspectiva histórica que se experimenta en el mundo contemporáneo. Lo que hace que nos preguntemos sobre las consecuencias que esto puede tener en el patrimonio cultural, principalmente cuando el pasado deja de ser significativo y se deja de aprender del mismo, mientras que el futuro aparece como un panorama sombrío.

No obstante, en ese punto de inflexión, el concepto de patrimonio se revelaría según Hartog con toda su potencialidad hermenéutica. Quizá sea por ello que señala que “es un buen concepto para tiempos de crisis” (Hartog, 2017: 28); sin embargo, hay algo que modifica radicalmente nuestra percepción del patrimonio y su papel, pues se pregunta si:

[...] ¿estamos ante un pasado olvidado o más bien un pasado recordado en demasía?, ¿ante un futuro que prácticamente ha desaparecido en el horizonte o ante un porvenir más bien amenazador?, ¿ante un presente que se consume de forma ininterrumpida en la inmediatez o ante un presente casi estático e interminable. Por no decir eterno (Hartog, 2007: 38).

La coexistencia de estas formas de experiencia del tiempo presente, por un lado, como un flujo que se escapa y por otro, como la *eternidad del instante*⁹ (que tan bien había captado Charles Baudelaire en su época al referirse a la modernidad) parece contradictoria; sin embargo, la experiencia del tiempo como un incesante fluir heracliteano y una sensación de inmovilidad parmenideana coexisten de un modo paradójico en la experiencia del *presentismo*.¹⁰

Esta situación afecta y se deja sentir en el ámbito donde el patrimonio cultural es parte del horizonte de vida. Como consecuencia de ello y en contraste con la utilidad hermenéutica de su concepto, se tambalea la seguridad que ha proporcionado este referente al perder su consistencia inobjetable, fundada en el prestigio del pasado y, por añadidura, se le considera desde una concepción instrumental y pragmática, aduciendo que —lo que es cierto— al patrimonio siempre se le concibe en función de los intereses del presente.

Esta actitud contrasta con otra, por demás penitencia y de tintes apocalípticos. El programa de *La Memoria del Mundo*, de la UNESCO, sería un ejemplo de ello y se manifiesta como una postura salvacionista en el afán de rescatar un conjunto de muestras representativas de la humanidad, como si se tratara de un de arca de Noé, con lo que denota de modo

⁹ Véase, por ejemplo, Maffesoli (2001).

¹⁰ En ese sentido apuntan los análisis de Andreas Huyssen, Guy Lipovestky y Zygmunt Bauman, y lo que éste denomina como *modernidad líquida*. Huyssen dice: “Hay a la vez, demasiado presente y demasiado poco, una situación históricamente novedosa que crea tensiones insoportables en nuestra *estructura de sentimiento* como la llamaba Raymond Williams” (Huyssen, 2002: 61).



Biblioteca Palafoxiana.

fehaciente la intención de guardar y reservar para la mirada incierta de una humanidad futura, lo que podrían ser los restos de un naufragio.¹¹

Queremos hacer una breve digresión crítica sobre la apología del presentismo. En todas las culturas, se pone de manifiesto una tensión entre el cambio y el esfuerzo por retener y conservar lo que desaparece de forma inminente ante los estragos del tiempo. Esto se refleja en posturas controversiales, partiendo del hecho de que el patrimonio ha significado la persistencia del pasado en el presente, lo que quiere decir que nunca se está únicamente en función del presente, como un habitáculo incontaminado. El pasado y el presente siempre se trasminan,

¹¹ Sería difícil estar seguros de que muchas de las muestras elegidas para formar parte de esa “memoria” pudiesen ser las idóneas o representativas de la humanidad. Y habría qué inquirir por sus criterios de selección. Hay, ni qué dudar, algunos ejemplares preciosos, ciertas obras escritas, películas y grabaciones musicales entre las atesoradas, pero nunca dejarían de ser más que un “botón de muestra”, una fracción de una totalidad perdida. Y nos preguntamos si ¿es eso a lo que se aspira?, reproduciendo de manera abreviada, como la selección de una selección que ya es de por sí el patrimonio.

de forma permanente; no existe un presente puro y delimitado, y nunca se sabe con exactitud donde comienzan y terminan uno y el otro. Esto significa que el pasado siempre está renovándose, reaparece como otra forma del futuro y además crece. Por ello es que la idea de quienes se oponen a que el patrimonio se remita al pasado, no parece tener muchas posibilidades de éxito. Mijaíl Bajtín señalaba que: “Todo lo que pertenece sólo al presente, muere junto con él” (Bajtín, 1970: 4). Habría que pensar en lo que –sin duda– y por otra parte se podría hacer en cuestión de patrimonio con vistas al futuro.

Etapas del patrimonio

Intentaremos una aproximación a lo que puede ser una periodización de la evolución del patrimonio cultural hasta llegar a la modalidad de esa suerte de *episteme* cultural que se revela en la actualidad.

Desde hace algo más de doscientos años, se reconoce la existencia de un patrimonio histórico y cultural a lo largo de cuyo transcurso se han ido

incorporando al mismo nuevos elementos. Este acervo se concibe de manera distinta, dependiendo de la forma como se ha configurado históricamente en su relación con la sociedad y el Estado nación. Una tentativa de periodización de sus etapas la vemos, por ejemplo, en la presentación que hacen Beatriz Santamarina, Camila del Mármol y Oriol Beltrán;¹² sin cuestionar o descartar la validez de dicho planteamiento, nos proponemos presentar una versión un poco modificada con tres etapas que, *grosso modo*, podrían subdividirse a partir de ciertos puntos de inflexión o momentos destacados.

A nuestro modo de ver, el patrimonio cultural comienza a forjarse en una primera etapa, como un concepto ligado a la modernidad con la formación del Estado nación burgués. que se inicia con la Revolución francesa desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Su noción monumentalista se halla vinculada estrechamente a la instauración de los bienes nacionales. Cabe hacer notar que Pierre Nora identifica etapas anteriores del patrimonio en lo que considera como: *transformación patrimonial de la memoria*.¹³

¹² Santamarina, Del Mármol y Beltrán (2014) señalan que “en una primera etapa el patrimonio fue tanto una respuesta a los procesos de aceleración, producción y destrucción propios de la primera modernidad, como una herramienta fundamental en la construcción de los Estados nacionales. De ahí, que la renovación del pasado, la necesidad de articular un proyecto político común y la voluntad de crear una esencia cultural idealizada convergerán en lo patrimonial [...] la segunda etapa se sitúa a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando el bien cultural/natural sustituye al monumento nacional [...] dando entrada a una definición de cultura más antropológica que humanista y se reforzará en la década de los 70’s en que se redefine para pasar a ser entendido como universal, una verdadera producción metacultural en la denominación de patrimonio de la humanidad” (*Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural*, 1972), lo que coincide con el crecimiento económico de los países industrializados y la democratización del acceso al ocio y la revolución tecnológica “que darán lugar a la terciarización. En la tercera etapa, correspondiente a las últimas dos décadas, se conjuga la explosión patrimonial con las políticas neoliberales, asistiendo a una *burbuja patrimonial*: un incremento de la demanda y el consumo patrimonial exponencial impulsado por la globalización de su producción” (Santamarina *et al.*, 2014: 12).

¹³ Nora (2008) establece cinco tipos de memoria nacional que se relacionan con el patrimonio: el primero, ligado a la monarquía, el segundo: la *memoria-Estado*, monumental y espectacular, absorbida en la imagen de su propia representación. El tercero es la *memoria nación*, momento capital de la memoria

La segunda etapa se distingue por dos aspectos sobresalientes: uno es la aparición del Estado nación corporativo y el auge del nacionalismo. En esta fase (que va del primer tercio a la mitad del siglo XX) predomina una homología en virtud de la cual a una nación le corresponde una cultura que se proyecta a su vez, como nacional (incluyendo su folklore), a lo que se añade por lo regular un discurso histórico desde el que se forja un mito estatal (Cassirer, 2001) y se plasma en lo que se conoce como *patrimonio de la nación*, lo que condiciona un modo de pensar lo que es el patrimonio.

El segundo aspecto es el surgimiento de las industrias culturales a partir del modelo productivo *fordista*. En este panorama de *reproductibilidad técnica*, se puso en evidencia la crisis de la cualidad y valor aurático de bienes culturales que se consideraban como irrepitibles, menos en el caso de sus imitaciones, por demás tan excepcionales algunas, por su grado de perfección.

Una tercera etapa se inicia con la globalización capitalista y el auge del turismo desde la década de 1970 y la transición al siglo XXI. Queremos enumerar las características de una serie de fenómenos que concurren para dar cuenta de la complejidad de esta etapa:

- Aparece lo que se conoce como *capitalismo cultural* (Rifkin, 2000). En este, la propiedad ya no se basa en los bienes acumulables sino en algo inmaterial que es la posibilidad de acceso a la satisfacción o experiencia que brindan. Su interés no se finca y dirige a la adquisición de bienes tangibles, como el dinero, la tierra y las fábricas, sino de acceder a franquicias y patentes de propiedad intelectual para acceder a las *experiencias* en la esfera del consumo. De modo que el elemento cultural le viene como “anillo al dedo”.

propiamente nacional, cuando la nación toma conciencia de sí misma como nación. El cuarto es la *memoria ciudadana*: repercusión activa de la *memoria-nación*, su arraigo social y militante. Y finalmente la *memoria-patrimonio*, que se caracteriza por el ascenso de lo nacional reprimido y los valores-refugio (Nora, 2008: 95-98).

- En el escenario mundial, cobra vigencia la figura unificadora y el concepto de *patrimonio de la humanidad* (“universalidad abstracta”) que es propio de la representación humanista-liberal. Mientras que, en su contrapartida, se preconiza la *diversidad cultural*, que vendría a ser una forma de “universalidad de las particularidades” con la virtud de que ésta es más que la suma de las culturas que forman parte de ella. Se trata de dos facetas o representaciones de una entidad totalizadora, solo que una, como un todo homogéneo y la otra como una pluralidad.
- Se produce el tránsito del concepto (y paradigma) monumentalista del patrimonio, a otro en el que el valor simbólico emerge como el predominante (y como una nueva dimensión en la que se conecta con otras esferas de la sociedad). Este patrimonio se considera inseparable del reconocimiento de los sujetos como creadores y portadores privilegiados de prácticas, destrezas y significados.

A ello se aúna la constatación posmoderna de una pérdida de certidumbre que resulta de la evidencia de que se produce una disolución de la certeza sobre la existencia de un núcleo duro en el fondo de las tradiciones culturales. Es decir, la constatación sobre la desaparición o descubrimiento sobre la ausencia de un origen en el fundamento simbólico de una gran parte de exponentes del patrimonio. Lo cual se ha visto reforzado a partir del planteamiento de Eric Hobsbawm y Terence Ranger sobre las tradiciones inventadas (Hobsbawm y Ranger, 2012) que ha puesto al descubierto la pretensión de ancestralidad de ciertas prácticas, ceremonias y valores que, aparte de ser de reciente aparición, han sido generadas de manera más bien circunstancial.

- En el plano de la relación espacio-temporal, se produce un énfasis en la espacialidad en detrimento de la percepción temporal (Soja, 2003) y la propia historicidad. Incluso en las ciencias sociales se privilegia la dimensión espacial como objeto y terreno de estudio. La experiencia del

tiempo se percibe en la instantaneidad, la simultaneidad, la reducción en aras la brevedad y la absolutización de un presente sin horizonte, que ha impactado en la noción —y la relación— con respecto del patrimonio cultural.

- En el terreno de la producción económica, se verifica la absorción de la cultura en el mercado y la proliferación de las llamadas industrias creativas. Ello se ve facilitado por la desmaterialización de las formas de producción de valor y de trabajo a escala mundial (Negri y Hardt, 2004: 136-138) aunadas al posfordismo¹⁴ y la transformación profunda de las industrias culturales con las nuevas tecnologías de la comunicación. Lo que contrasta, por otra parte, con una revaloración inédita de las habilidades artesanales de los pueblos.
- De modo concomitante se manifiesta el fenómeno de una fiebre o *inflación patrimonial*, vinculada con el impulso generado por el turismo y la creciente mercantilización de la cultura. Pero también a la *ansiedad* que prevalece como un síntoma de los tiempos ante la reducción espacio-temporal en la idea de asegurar y que perdure, todo aquello que se patrimonializa.
- Vinculado a lo anterior, se produce una paradoja consistente en la rapidez con que emerge todo lo patrimonializable en el plano social, con respecto del tiempo que toma la decantación de los bienes susceptibles de convertirse en un patrimonio cultural. La demanda y la premura por que se patrimonialicen ciertos exponentes, no da tiempo para la formación de una *pátina* que añade un valor con el paso del tiempo, semejante al *aura* de la obra de arte a la que aludía Walter Benjamin.
- Ello tiene como resultado un efecto multiplicador, contrario de lo que se habría pretendido al patrimonializar los bienes, pues se produce un fenómeno denominado como *todo patrimonio*, puesto que se desemboca en una situación

¹⁴ Según Paolo Virno (2003), “las industrias culturales han desempeñado un importante rol en la transición del fordismo al posfordismo”, y representan la “matriz del posfordismo”.

en que proliferan los bienes que aspiran a esa distinción, siendo que, por principio, el patrimonio se caracteriza nada menos que por ser una *selección* y en ese sentido se ve sobrepasado (por un efecto perverso) el límite que establece su noción.

- En esa evolución, se pone de manifiesto un cambio altamente significativo: una sustitución de la relación estrecha que guarda el patrimonio con respecto del Estado, a otra en la que predomina el mercado. Esto conduce a visualizar el patrimonio desde una mentalidad mercantil.¹⁵ Ello coincide con una situación en la que el patrimonio, que se hallaba circunscrito en los límites de la nación como su referente, se reorienta con un énfasis en su diversidad y su proyección en función de la mundialización.
- Surge y se desarrolla a la par un metadiscurso (Kirshenblatt, 2004) sobre lo patrimonial, por el que se le concibe de forma más abstracta como un bien de la humanidad. Incluso —podríamos añadir— se genera toda una construcción discursiva sobre el patrimonio, aunado a lo cual se definen y emprenden políticas a nombre suyo, con lo que se crean sistemas e instituciones que cuentan con una multiplicidad de actores sociales involucrados en su manejo y gestión, que trasciende las fronteras nacionales. Actualmente, incluso Nathalie Heinich hace referencia a lo que ha devenido en una *fábrica patrimonial* (Heinich, 2014).
- Las etapas que mencionamos coinciden con el desarrollo del capitalismo y las transformaciones del Estado nación, pero sólo en la más reciente, el patrimonio cultural parece tender a disolverse en lo social y sus redes, al grado de residir más bien en “lo que se hace” (Smith, 2011a: 13) sincronizado (y esto es lo novedoso) con la creciente desmaterialización del trabajo y la producción, al grado de que se le podría homologar y situar

¹⁵ En México, la comida tradicional proclamada por la UNESCO se integró en términos de “cadenas de valor”. Esta última en el marco de la Política Gastronómica durante el sexenio de Enrique Peña Nieto.

en un nivel de equivalencia, asimilable, por ejemplo, a las formas de propiedad para su manipulación en el nivel de las *marcas*, *patentes* y *franquicias*, convertido incluso (como ya sucede) en *activos intangibles* y figuras económico-jurídicas como la de propiedad intelectual, siendo a lo que se refiere Zygmunt Bauman con el término de sociedad “líquida” (Bauman, 2004).

- Por último, se produce un desplazamiento del patrimonio desde el ámbito monumental y constructivo hacia el de las representaciones, imágenes y formas expresivas, lo que provoca un cambio de fondo por el cual (como decíamos más arriba) el dominio de los *significados* invade el terreno vecino para ocupar el lugar de los *significantes*, reservado habitualmente a la función única de *representar*.

En efecto, la cultura alude a los *significados*, mientras que el patrimonio alude a los *significantes*. Pero cada vez se hace más difícil distinguir su diferencia. La línea que los separa se va desdibujando cuando las prácticas y contenidos expresivos pasan a ocupar el lugar de los primeros, al grado de que resulta difícil disociar el elemento que tiene como función la de representar y los significados que produce y transmite.

La patrimonialización como expresión de un orden supranacional

Las iniciativas sociales a las que podría llegar a dar lugar la percepción renovada del patrimonio se ven limitadas por la política de *patrimonialización* que instrumentan los gobiernos, comenzando por el complicado proceso que conduce a emitir una serie de proclamaciones sobre aquellas manifestaciones que se hacen destacar.

Desde una perspectiva antropológica, ignorada con frecuencia, el origen del fenómeno patrimonial puede situarse en la instauración de los referentes simbólicos que erige toda comunidad y se remonta a un pasado tan remoto como la propia humanidad y su producción de cultura. Ese proceso —de largo

alcance— debe distinguirse, empero, de aquel otro fenómeno que se puede situar en la modernidad y el surgimiento del Estado nación. Y más recientemente hacia nuestros días, con la patrimonialización de las expresiones culturales promovida desde la UNESCO como una política mundial. Esto es, al conferir un estatus prestigioso a ciertos bienes desde una entidad autorizada de orden supranacional.

Esta forma de legitimación parece redundante, si se toma en cuenta que los exponentes promovidos y proclamados ya han sido por lo general previamente reconocidos y considerados por las comunidades que son sus depositarias.

La patrimonialización de las manifestaciones vivas se consume —de nueva cuenta— de forma exógena y ante todo desde una lógica estatal y supranacional. Esto significaría que la forma como se aplique e instrumente una política sobre patrimonio que, a pesar de que se desprende de la Convención de 2003, no va en sintonía ni es consecuente con la nueva concepción del patrimonio, suponiendo que tiene una espontaneidad, potencialidad y una vocación para su autodesarrollo.

La UNESCO preside en cierto modo las políticas de los gobiernos en esta materia y parece apuntar a una especie de *ordenamiento cultural* cuyo sentido sería el de codificar (en un cierto nivel) la propia *diversidad cultural*, lo que implica introducir un principio de organización frente a las tendencias disipativas y el peligro de fragmentación.

Los defectos de origen son insoslayables. Así, no se puede dejar de hacer notar la diferencia que existe entre lo que es un bien colectivo, sometido a un proceso de depuración en el tiempo, que implica una experiencia social compartida, y la selección oficial de un bien convenientemente elegido por motivos político-institucionales para ser proclamado desde fuera de su contexto y promovido como patrimonio cultural de la humanidad.

Está también el hecho de que se haga valer la *representatividad* (como todavía se establece en la Convención de 2003 en relación con las *listas*) como un criterio de selección. Lo cual muestra que aún prevalecen las formas seculares de suplantación, propias

de los modos de simbolización que han caracterizado al orden social dominante, consistente en la capacidad por la cual, unos (elementos, sujetos o entidades) sustituyen a otros en su representación. Cosa que va en sentido contrario de lo que se destaca con el valor de la *singularidad*, donde los bienes sólo se representan a sí mismos. La figura de la representatividad está ligada a categorías como la selectividad, la excepcionalidad y la jerarquía, que entran en conflicto con un paradigma —como es el que se abre paso actualmente— ya que tiene la virtud de ser progresivo y en plena evolución, así como por su compatibilidad con las aspiraciones de democratización en la cultura.

Un síntoma de la modernidad

El sentido que, por sus implicaciones introduce el nuevo paradigma del patrimonio cultural, se halla también en contradicción con el síntoma de una vertiente de la modernidad. En principio, pone de manifiesto una tensión paradójica, al impulsar la renovación constante, imprimiendo incluso la aceleración del cambio, al grado de rebasarse a sí misma, ya que —en numerosas ocasiones— llega a borrar como obsoletas sus propias creaciones antes de que hubiesen envejecido lo suficiente. De este modo, ciertas modernizaciones (como sucede con muchas obras arquitectónicas) borran las huellas de su propio paso. Y con ello, la posibilidad de dejar en pie un legado con el cual aspirar al estatus de un patrimonio.

Esta premura caracteriza también a no pocos actores sociales, entre quienes promueven la patrimonialización de sus expresiones y prácticas culturales, imbuidos aún por la pulsión que ha conducido a un fenómeno de *inflación patrimonial* o *excedente de memoria* (Huyesen: 2002, 40) empeñados en su pronto reconocimiento. Con ello, se anticipan adelantándose sin esperar a su necesaria maduración. La patrimonialización así inducida quiere tomarle la delantera al tiempo requerido para que las cosas se den. Las expresiones y manifestaciones que aspiran a convertirse en patrimonio se ven sometidas también a los imperativos del *tiempo de la urgencia* (Bouton: 2013).

Hay indicadores de que la modernidad tardía habría perdido la autoconfianza y renunciado a convertirse —ella misma— en un legado patrimonial o de remitir una estafeta con su propia impronta para el futuro, ante la constatación de que la sociedad actual no podría ser, para los tiempos venideros, lo que los siglos anteriores de la cultura occidental han sido para la actualidad. Dicha sociedad no llegaría a ser, por lo tanto, un sucesor comparable, a la altura de su responsabilidad histórica.

Desde esta perspectiva, el patrimonio ya no sería el legado acumulado que asegura el vínculo entre las épocas. En su aspecto más avasallador, la modernidad carecería de vocación patrimonial, aunque ha generado también un fenómeno aurático en torno a sus creaciones, como ha señalado A. Huysen (2002: 27). Una de sus vertientes, manifiesta un rechazo fóbico por aquello en lo que se podría convertir y percibe como anacrónico. Pero en este impulso y afán de subvertir las formas establecidas en pos de lo nuevo ha terminado por agotar los códigos expresivos (Bourdieu, 1991). Esto señala un límite histórico e irreversible que distingue a esta época de todas las demás que le preceden, comenzando por que rompe con la secuencia y la certeza reiterada de la concepción cíclica del tiempo. Al hacer patente su esterilidad, la modernidad tardía hace que por primera vez se pierda la certidumbre sobre lo que ha sido hasta hoy la continuidad y transhistoricidad de la herencia cultural.

Experiencias en México

Por lo común, se concibe el concepto de patrimonio cultural como un recorte por el cual se separa y distingue una parte de las manifestaciones culturales del conjunto social restante. No se enfoca desde la perspectiva de su reproducción ni en la integración de sus distintos niveles, así como en sus interacciones. Por ejemplo, la que se da entre la cultura y la estructura social (Thompson, 2002).

En México, el ámbito sociocomunitario presenta características por las que *la comunidad* como una entidad solidaria, tiene un papel predominante. En

ese contexto, no se puede desestimar el hecho de que, desde tiempos ancestrales, el *altépetl* ha constituido la unidad socioterritorial y biodiversa de los pueblos que han habitado y dado su distintivo a la región cultural mesoamericana. Esa unidad ofrece un modelo idóneo para el discernimiento y análisis de lo que constituye un patrimonio biocultural. El ámbito comunitario cumple un papel determinante en la configuración del sujeto (lo social subjetivado) que viene a encarnar los conocimientos, disposiciones y habilidades que constituyen el patrimonio en esa modalidad. En gran parte de las comunidades del país, los vínculos comunitarios prevalecen sobre el individualismo.¹⁶

La categoría de *pueblo* es muy significativa como sustrato de la de *sujeto*, principalmente *colectivo*, y con la cual se llega a identificar en ocasiones. Es de índole sociopolítica y variable en cuanto a la extensión socioterritorial que abarca.

En la cosmovisión mesoamericana, prevalece un principio energético, así como el de reciprocidad. Éstos se hallan relacionados con la vida física y espiritual en todos los órdenes, así como con la necesidad de mantener un equilibrio no sólo con el medio sino cósmico y son constitutivos de la base cultural que llega a nuestros días.

La capacidad de reproducción, preservación y transmisión del patrimonio destaca en las condiciones más adversas. Esto se deja sentir en el fenómeno migratorio internacional en que los miembros de las comunidades transportan su bagaje cultural y preservan la continuidad de sus formas de vida, así como sus prácticas religiosas y rituales a nivel de comunidad, adoptando las características de simultaneidad e instantaneidad, que son propias de la globalización. Eso es muy notorio y ejemplar en el caso de las comunidades de Oaxaca, como Yalalag, quienes preservan y aseguran la continuidad del *habitus* del

¹⁶ La cohesión comunitaria de los pueblos indígenas se distingue del modelo asiático de los Tesoros Culturales Vivientes, vigente en Corea y Japón. Este es más individualizado y el artista reconocido se halla más comprometido con el Estado. En un momento dado (en el año 2000) fue puesto como ejemplo por la UNESCO para que se adoptara por parte de otros países.

deber con la comunidad, a través del cumplimiento de sus múltiples obligaciones sin menoscabo del tiempo y la distancia que los separa de sus comunidades de origen.

En las propias localidades que expulsan migrantes se desarrollan también formas centrípetas de consolidación del patrimonio cultural y la memoria. Es el caso de los *museos comunitarios*, gestionados por la asamblea del pueblo, donde se expone tanto la tecnología tradicional de la comunidad, la indumentaria e incluso el resguardo de los restos arqueológicos locales. Bajo el concepto de *memoria*, se concilian e integran en la museografía los elementos materiales y simbólicos.

La perspectiva del patrimonio biocultural permite ver el resguardo del patrimonio en un sentido más integral: como un ordenamiento territorial comunitario, como se lleva a cabo en la sierra norte de Puebla, donde la organización Tosepan Titataniske ha construido, desde una cosmovisión, la organización y manejo del territorio y los elementos que se asocian al mismo.

En los cinco dominios del patrimonio cultural que se contemplan en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) no aparece un tipo de manifestaciones vinculadas explícitamente con la memoria o la historia, ¿será quizá porque el de la historia, es un terreno marcado por disputas interminables y de índole política que albergan los resentimientos, el revanchismo y el chovinismo? Por principio, el *corte* temático (de dominios del patrimonio) hecho por la Convención, no pasa por el choque de culturas, la cuestión racial, la de género, las migraciones o la violencia que son realidades que aquejan al mundo y desde luego que en el plano cultural. Sus categorías parecen ideas platónicas que flotan, sin conflictos, como las “comunidades” a las que se alude constantemente.

En México se han desarrollado estudios sobre lo que algunos autores denominan *patrimonio cívico* (Arizpe: 2011). Se trata de las conmemoraciones que —a contrapelo de las celebraciones oficiales— se llevan a cabo como un esfuerzo de reconstrucción e interpretación popular alternativa de los hechos históricos en numerosas localidades de los estados de

Guerrero y Morelos, relacionadas con los acontecimientos de la guerra de Independencia y la Revolución. Un distintivo notable de dichos eventos es —en nuestra opinión— la transformación (casi, diríase transfiguración) de los hechos históricos en expresiones culturales performativas. En tales casos, el orden en que el antecedente mítico figura como el origen de la historia nacional aparece invertido: el acontecimiento histórico da lugar aquí a su transformación simbólica e imaginaria. Lo histórico deviene y se transfigura en cultural.

Estas manifestaciones presentan una gran vitalidad y fuerza creativa, y representan todo un reto para quienes desacreditan, desde la historia, la importancia de la memoria colectiva. Pierre Nora (2008: 21) ha dado elementos que, sin proponérselo, han dado cuenta de la memoria colectiva como patrimonio cultural inmaterial, precisamente en un pasaje donde se dispone a mostrar la diferencia radical que existe entre la memoria colectiva y la historia como disciplina, ya que no proceden de la misma manera, ni las anima la misma intención. La historia, por ejemplo, descarta por principio las representaciones imaginarias —no comprobadas— de los actores sociales, cosa que resulta ser una materia prima invaluable para el antropólogo o el estudioso de las mentalidades.

Se trata, ciertamente, de aportaciones y experiencias referidas al patrimonio cultural de los pueblos, indígenas en su mayor parte, que se desarrollan desde emplazamientos y perspectivas que tienen como centro el ámbito territorial y sociocomunitario. Un enfoque similar es el de las llamadas *culturas comunitarias*, que tiene una proyección nacional y está siendo adoptado por algunos gobiernos.

Consideraciones finales

La promoción de manifestaciones vivas (expresiones y prácticas) de los pueblos, reconocidas en el mismo plano de representatividad que han merecido las grandes creaciones, como un patrimonio del mismo estatus, ha venido a modificar los parámetros y referentes habituales de la cultura que han prevalecido hasta el siglo XX. Lo curioso del caso es que el

establecimiento y difusión de esta nueva versión del patrimonio cultural dio lugar a que un conjunto de iniciativas y reivindicaciones hasta entonces latentes salieran a la luz para entrar en acción, como ha sucedido en el terreno de los derechos culturales y la defensa del territorio como referente de identidad, pero incluso haciéndose extensivos —de distintas formas— sobre la biodiversidad, y la memoria histórica.

No cabe duda de que, con ocasión del nuevo modo de concebir el patrimonio, se ha producido una eclosión cultural en diferentes órdenes. Así, se manifiestan fenómenos, como es el interés en la participación y gestión del patrimonio que conlleva un impulso democratizador. La centralidad del patrimonio en su nueva versión ha dado ocasión para que numerosas comunidades y grupos hagan uso del distintivo patrimonial como un recurso con el cual abrir y ganar espacios para la ciudadanía cultural. En ese sentido, representa un punto de quiebre, porque implica el desarrollo de un proceso que se distingue de la forma como han sido encumbrados los referentes simbólicos y aquello en que se han convertido los productos de la actividad y creatividad humana. De hecho, la manera en que se ha concebido y definido el patrimonio cultural desde hace dos siglos —por lo menos— se halla estrechamente ligada e identificada con el modo en que se han instaurado habitualmente los significantes patrimoniales desde el poder. El patrimonio cultural inmaterial no se ha liberado del todo de ese condicionamiento, pero por su naturaleza e implicaciones tiende a sobrepasarlo; está en su vocación.

El patrimonio cultural puede ser también un recurso de *autopoiesis*: un modo autoconstitutivo y creativo de preservar y actualizar el pasado en su relación con el presente, lo que es especialmente apremiante en nuestro tiempo. Nos permite interpretar y comprender cómo una sociedad enfrenta y supera cárticamente lo que la amenaza.

Bibliografía

ADLER, Max (1982), *La concepción del estado en el marxismo*, México, Siglo XXI.

- ARIZPE, Lourdes (2011), *El patrimonio cultural cívico. La memoria política como capital social*, México, Miguel Angel Porrúa / H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- AUGE, Marc (2000), *Los no lugares. Espacios del anonimato, una antropología de la submodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- BAJTÍN, Mijaíl (1970), “Smelee pol’zovat’sia vozmozhnostiami” (literatura, cultura y tiempo histórico, trad. de Desiderio Navarro), *Novyi mir*, núm. 11, pp. 237-240 <www.robertexto.com>.
- BAUMAN, Zygmunt (2002), *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós.
- _____ (2004), *Modernidad líquida*, México, FCE.
- BONFIL, Guillermo (1988), *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, México, CIESAS /UAM / UIA (Clásicos y Contemporáneos en Antropología, Anuario Antropológico, 86), pp. 13-53, <https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/?buscador=control+-cultural&post_type=acervo>.
- BOURDIEU, Pierre (1991), *Ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- BOUTON, Christophe (2013), *Les Temps de l’urgence*, Lormont, Le Bord de l’eau <<https://journals.openedition.org/lectures/11761>>.
- CASSIRER, Ernst (2001), *El mito del Estado*. México, FCE.
- CONSEJO DE EUROPA (2005), *Convenio marco del Consejo de Europa sobre el valor del patrimonio cultural para la sociedad*, Faro, Consejo de Europa.
- ELIAS, Norbert (2016), *El proceso de la civilización, investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, 4a ed., México, FCE.
- FINKIELKRAUT, Alain (1987), *La derrota del pensamiento*, trad. de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama.
- FOUCAULT, Michel (2007), *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE.
- GEERTZ, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. BIXIO, Barcelona, Gedisa.
- HABERMAS, Jürgen (2007), *Identidades nacionales y postnacionales*, trad. de Manuel JIMÉNEZ REDONDO, 3ª Edición, Madrid, Edit Tecnos.
- HARP, Susana y Ricardo MONREAL (2021), “Dictamen de las comisiones unidas de Cultura; de Asuntos Indígenas; y de Estudios Legislativos, Segunda en relación con la Iniciativa con proyecto de decreto por el que se expide la Ley de Salvaguardia de los Conocimientos, Cultura e Identidad de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanos, presentada por la senadora Susana Harp Iturribarría y el senador Ricardo Monreal Ávila”, México, Senado de la República, <https://comisiones.senado.gob.mx/asuntos_indigenas/reu/docs/dictamen_271119.pdf>.

- HARTOG, François (2007), *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, trad. de Norma DURÁN y Pablo AVILÉS, México, Universidad Iberoamericana.
- _____ (2017), “Hacia una nueva condición histórica”, trad. de Miriam HERNÁNDEZ REYNA, *Letras Históricas*, núm. 16.
- HEINICH, Nathalie (2014), *La fábrica del patrimonio. Apertura y extensión del corpus patrimonial: del gran monumento al objeto cotidiano. (L'inflation patrimoniale)*, trad. de Diana Carolina RUIZ y Andrés AVILA Gómez, *Apuntes*, vol. 27, núm. 2, pp. 8-25.
- HOBBSAWM, Eric, y Terence RANGER (2012), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.
- HUYSSSEN, Andreas (2002), *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, FCE / Goethe Institut.
- ICOMOS (2008), Declaración de Quebec sobre la Preservación del Espíritu del Lugar, Quebec, ICOMOS.
- JAMESON, Frederic (1991), *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, trad. de José Luis PARDO TORIO, Barcelona, Paidós.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara (2004), “El patrimonio inmaterial como producción metacultural”, *Museum International*, vol. LVI, núm. 221-222, pp. 52-57.
- LIPOVETSKY, Gilles (2006), *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama.
- LIPOVETSKY, Gilles, y Jean SERROY (2014), *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, trad. de Antonio-Prometeo MOYA VALLE, Barcelona, Anagrama.
- LITTLER, Jo (2008), “Heritage and Race”, en Brian GRAHAM y Peter HOWARD (eds.), *Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, Cornwall, Ashgate, pp. 89-104.
- MACPHERSON, Crawford B. (2005), *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*, trad. Juan-Ramón CAPELLA, Madrid, Trotta.
- _____ (2014) [1979], *La teoría política del individualismo posesivo (de Hobbes a Locke)*, Barcelona, Libros de Confrontación (Filosofía 2).
- MAFFESOLI, Michel (2001), *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Barcelona, Paidós.
- NEGRI, Antonio, y Michael HARTD (2004), *Multitud*, Barcelona, Debate.
- NORA, Pierre (2008), *Lugares de memoria*, Montevideo, Trilce.
- PÉREZ MONTFORT, Ricardo, y Ana Paula DE TERESA (coords.) (2019), *Cultura en venta*, México, Debate.
- PRATS, Llorenç (1998), “El concepto de patrimonio cultural”, *Política y Sociedad*, núm. 27, pp. 63-76.
- RIFKIN, Jeremy (2000), *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*, Barcelona, Paidós.
- ROBERTSON, Roland (1992), *Social theory and global culture*, Londres, Sage.
- SANTAMARINA Beatriz, Camila del MÁRMOL y Oriol BELTRÁN (2014), “Presentación del libro: Territorios, memorias e identidades. Lógicas y estrategias en la producción patrimonial”, *Arxius*, núm. 30, pp. 11-16.
- SMITH, Laurajane (2011a), “El “espejo patrimonial”. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?”, *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 12, pp. 39-63.
- _____ (2011b), “Heritage and Its Intangibility”, en Ahmed SKOUNTI y Ouidad TEBBAA (eds.), *De l'immatérialité du patrimoine culturel*, París, UNESCO, pp. 11-20.
- SOJA, Edward W. (2003), *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in the Critical Social Theory*, 8a reimp., Londres / Nueva York, Verso.
- THOMPSON, John B. (2002), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, UAM.
- TORRES MARTÍNEZ, Daniel (2018), “Régimen de historicidad como instrumento heurístico para examinar épocas revolucionarias”, *Quirón. Revista de Estudiantes de Historia*, vol. 4, núm. 8, pp. 151-173.
- UNESCO (1972), *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*, París, UNESCO.
- _____ (2003), *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, París, UNESCO.
- _____ (2005), *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*, París, UNESCO.
- VIRNO, Paolo (2003), *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños.

*Nonofho Mathibidi
Ndobochani**

Abstract: The advancement of heritage into a culmination of thought processes and methodological approaches that we have to date speaks volumes. To a larger extent, the development of heritage has been influenced by the highly appropriated archaeological discipline, which had a tendency of considering the past as an ‘alien’ as opposed to an ‘inheritance’. It is therefore probably orderly by now that we have varying philosophies on what must be valued as heritage. We should debate and write freely on whether we are balanced (do we all have a voice) on our portrayal of heritage. The last few decades have seen pragmatic discussions on the nature of heritage as a geographically and conceptually global phenomenon. Heritage has therefore been defined differently and continually re-defined, structured and re-structured, conceptualized and re-conceptualized. This resulted in an array of notions that influence heritage research, preservation, consumption and presentation.

Keywords: Heritage, archaeology, heritage consumption, heritage presentation, appropriated heritage.

Decoding Heritage

this paper takes interest in how heritage has been defined, structured and conceptualized over time, resulting in an array of notions that influence its research, preservation, consumption and presentation. It defines the heritage as a concept that has evolved over time, and that has seen variation in values attached to it. The terminology associated with heritage changed as the nature and heritage scope broadened with inclusion of other role players. Several factors contributed to the ideology and conceptualization of heritage, but this paper largely focuses on how development of the archaeology discipline shaped the heritage discourse.

The varying notions and perceptions about heritage can be traced through key characteristic periods in its development. These influenced the values associated with heritage, firstly as a property, then as a token of ancestry that could be used to claim the history and attachments to land and places of significance. It then became a token of power which could be used to acquire and colonize other nations – on the basis of them not having legal right to what exists on their land. There was need for institutionalization to make sure that heritage remains under control by few external role players, who decided what was significant and worthy of protection and presentation.

From this time onwards, pressure mounted on the inclusion of other role players, and that heritage must be benefitted by all – if at all it was not generated or created by all. Also, there was need for consideration of heritage as nature, as a tangible and intangible phenomenon, and as art, religion, engineering, technology etc. Furthermore, the general notion was an appreciation of the geographically universal value of heritage as an instrument that could heal wounds. As an example, Afro-Americans, Afro-Brazilians and Jewish heritage in Britain (Wyatt-Brown, 2001; Kushner, 2012) are believed to have played a major role in the creation of heritage in the diaspora, and recognizing their input would allow heritage to bandage and heal the past wrongdoings. This shows that these other heritage typologies gained greater recognition at an international level owing to the influence of other regions.

There is nothing wrong with re-valuating and re-writing the values attributed to heritage so that we can have a more balanced portrayal of the past. However, one should be quick to note that this would have

Postulado: 19.10.2021

Aceptado: 20.02.2023

* Postgraduate student, University of Witwatersrand. E-Mail: <mathindo@yahoo.com>.

not been possible without a rebirth of the archaeology discipline, with its highly opinionated attitude towards knowledge about the past. The evolution of archaeology itself facilitated the variation in the notions about heritage and its protection. It is therefore not surprising that as early as AD 1607-1871, the Western world defines archaeology as a form of ancient history that systematically studies antiquities (Whewell, 1859). It was defined as a subject with interest in very old things such that it was orderly to compare it to geology (Wilson, 1853). It was also generally about primitive cultures (Tylor, 1871) that nobody has a right to unless with proof of legal association and academic qualification – demonstrating that they were an archaeologist. This had implications to heritage definition and access, especially in colonies.

As an example, in southern Africa, Botswana's earliest piece of legislation in 1911 (Bushman Relics and Ancient Ruins Protection (Bechuanaland Protectorate) Proclamation No. 40 of 1911) largely protected Bushman (Basarwa/San) relics and ancient ruins. In 1934, another Proclamation protected antiquities within the country, and was explicit in their definition – “any movable monument and any relic or any object of historical, archaeological and scientific value” (Ndobochani, 2016). According to the *Historical Thesaurus* of the *Oxford English Dictionary*,¹ antique relates to movable or immovable, very ancient material, often associated with Rome and Greece, and having positive stories to tell. Reference to what was considered significant at that time became important, no wonder heritage definition and classification of this period often used spatiality as reference for temporality.

Another thing to note is that the protection of structures is probably timely since this is the period that saw a quest for monumental structures that evidenced preexistence of superior cultures which would have prevailed before local populations. So this would have legitimized a disregard for consulting local populations, and consideration of the values

they attached to these seemingly ancient materials. So it is becoming evident that at this stage, the development of archaeology in the western world had impact on the incremental development of heritage, both as a physical and conceptual framework.

In most parts of the world, the conception of both archaeology and heritage took a positive turn from the early 20th century with recognition of the diversity and complexity that characterize the past. Evidence-based decisions (informed by scientific research) needed to be paramount in the processes for safeguarding the past for future generations. Most importantly, from the 1980s, there was unison on the need for pluralism in the theorization (Schiffer, 1988; Hodder, 1991; Wylie, 1993; Yoffee, 1993; Chippindale, 1993), formulation of appropriate methodologies (Fagan, 2005; Wobst, 1983), as well as research and consumption of the past in a manner palatable to all (Smith and Wobst, 2004; Wobst, 2004; Watkins and Ferguson, 2005).

The advancement of heritage

In terms of definition, it is clear that delineations and classifications attributed to heritage over the last few centuries contributed to its skewed development. For starters, the *Historical Thesaurus*, albeit that it is an English language source, was of great benefit in tracing how heritage has been defined over time. There are characteristic periods through which the development of heritage can be assessed. As early as AD 1225, the *Historical Thesaurus* shows that heritage was a matter of interest, and it defines it as property or land which may be inherited provided there was prove of association.

Therefore, from AD 1225-1874 and beyond, notwithstanding that there could have been other aspects pertaining to heritage, heritage was clearly becoming important. In the Western world, realization that more interest was on land and structural remains prompted the need for claims to inheritance needed to be backed by evidence for direct relationship to ancestry. Land as an example, was heritage, and was a very valuable resource – its ownership, control of

¹ <<https://www.oed.com/thesaurus>>.

the immediate and extended landscapes. It is not surprising that, according to Brands:

During the 1890s, Americans agonized over what the twentieth century about to begin held for their country. To many of them, America's finest hours were behind it. The continent was filling up and the vast open spaces that had characterized American life were quickly disappearing. [...] The distinctive traits that made Americans what they were – depended on the ready availability of free land. With the disappearance of this free land, an epoch of American history was ending (Brands, 2002: 1-2).

Also apparent during this period, besides issues of land and property, is the appropriation of heritage, the religion was given preference in the definition of heritage – e.g. the Israelites could have more rights to certain types of heritage than others as structures bearing their history was protected. This shows that during the period AD 1225-1874, individuals, communities and societies with demonstrable succession lineage and transmission had more rights than others. From 1874 onwards, heritage was broadened to include land, property, structures of religious significance, nature such as the sea and beautiful beaches, and anything worthy of being a heritage.

A comparative to the advancement of the archaeology discipline in the Western world during the period AD 1225-1874 (and up to 1940s) is necessary. At this stage, archaeology is this fantastic subject that studies very old things, in a systematic way (more or less the way the geologists would do), by a trained person called archaeologist. By the 1840s, this study of antiquities was already having a philosophy comparable to theoretical underpinnings of other scientific disciplines such as geology (Wilson, 1863). Archaeology was clearly dealing with things not recorded in written texts. The antiquities were explained and civilizations were observable (Lubbock, 1870) across nations. However, at this stage these civilizations would have nothing to do with the history of some of the local nations as a greater deal of the noteworthy civilization (as per definitions of ar-

chaeology and heritage) fell in the category of very old and distant past. This period therefore saw the past classified into antiquities, into archaic material, into monumental structures, and all of these would be considered to have very little ancestral connections to most of the nations they were found at. It is not surprising that during this same period, the heritage was a preserve for the few who could explain it or own it, the latter requiring demonstrable evidence of descent that would be backed by legal documents.

From the 1890s-1950s, there is a deliberate effort towards the protection of heritage and broadening its scope to recognize culture as a heritage (Mårdh, 2017). The scope of heritage was not only broadened, the heritage or the past needed to be extensively studied and protected for future research. This is achieved through institutionalization and nationalization of the heritage affairs (Chapman, 1989; Kalman and Létourneau, 2020). Also, there is appreciation of the diversity in heritage (Miller, 2005), and that stakeholders include not only those with legal documents to property or structures, but also those with the right to the land on which these properties were sitting. Other stakeholders included the media (Ferre, 1988). Heritage is institutionalized and mainstreamed in the education system from the 1950s onwards, although at this stage the civilizations in some parts of the world such as Africa are still considered of foreign origin.

During the period 1890s-1950s, and a little beyond that, the archaeology discipline was developing a lot faster, with a lot of classification, periodization and explanation of material culture – including structures as they were a very good example of complexity and civilization. The past was indeed intricate and required robust investigative measures to record and explain how things all began (Hall, 1905), till past societies reached the zenith of the complex socio-economic and socio-political manifestations that archaeologists had to disentangle. There was need for theorization and formulation of appropriate methods – specifically scientific methods. It is actually interesting how in 1933, Randall-MacIver is almost designing a birth certificate for the archaeology dis-

cipline – placing its birth date to 1850, and showing how the discipline was an equally competitive child to others such as anthropology, geology and science (Randall-MacIver, 1933).

The discipline, according to Lewis Binford, could very well explain the cultural similarities and variations, and as such had a great contribution to anthropology (Binford, 1962). Michael Schiffer also thought that archaeology qualified to be conferred a behavioral science discipline (Schiffer, 1975), as it studies people’s behavior through material culture. The 1950s-1970s archaeology emphasized that past societies were highly structured with systematic world views evidenced by the robust architecture and ritualistic monuments. This notion did not only alienate other types of material culture, it also shaped research agendas, leading to skewed interpretations and conclusions about the past.

From the 1980s, archaeology is theorized again and refined methodological approaches proposed (Hodder, 1985), to recognize the voices conveyed by material culture, and the societal values that can be learnt from past civilizations. The complexity of past cultures needed to be interpreted and the synergy between the social, political and economic systems could be understood through drawing parallels with the present. This has, for example, seen current trends in the African archaeological discourse calling for re-examination and evaluation of the past, which has been devoid of value (Chirikure and Pikirayi, 2008). According to them, “The priority at Great Zimbabwe is to give more value to the existing data and finds. Great Zimbabwe’s archaeology is currently elite archaeology; more work needs to be done on the commoner areas that formed part of the settlement” (Chirikure and Pikirayi, 2008: 991). The quest for understanding the meaning behind material culture incidentally paved way for pluralism in interpretation of the past. This was most beneficial to the advancement of heritage, for example, the European and American heritage preservation protocols changed from the 1970s onwards (Tomlan, 2015). The work of Nagaoka (2014) shows that the 1970s onwards often meant heritage conservation interventions needed to

reconsider the context of heritage –especially the values ascribed by local populations.

In light of these developments, from the late 20th century, heritage philosophies sought to redefine issues, and sought to demonstrate that the notion of unison could facilitate a harmonized conceptualization of heritage (Kibria, 1996). Also, universality paved way for appreciation that we all have a heritage, varied meanings and significance as it may be, and we can celebrate the varying significances at local and international levels. Globalization was facilitated by the institutionalization of heritage matters, with Museums and other relevant authorities now regulating the collection and management of heritage, and research institutions collect information relating to the heritage.

Notwithstanding these, there was concern that peculiarity in heritage must be promoted as too much generalization often leads to missing the uniqueness that make up the cosmopolitan nature of heritage. To achieve this, heritage needs to be continually redefined, and the scope of the media through which it is manifested constantly broadened. Besides the basic tangible natural and cultural heritage, the intangible heritage such as religion, art, folklore, languages and writing must be considered (Lee, 1999). Consideration of the skills-base such as technological innovations (Rieger, 2003) and engineering (Miller, 2005) as heritage would also facilitate recognition of the diverse histories and other role players in the development of past civilizations. Rycroft (1991) is of the view that music is an important aspect that can better illustrate the uniqueness of heritage.

Another critical aspect to the advancement of heritage as a concept is the education and the inter-generational consumption and transfer of knowledge about the past. However, it is necessary to guard against the heritage teachings that are not at par with the progressive philosophies of both heritage and archaeology. King (2014) notes the need for education systems that are multicultural, and open doors to possibilities of rewriting historical narratives as these are often used to perpetuate control over some cultures. Besides the education content, Smith (1957) is of the

view that a portrayal of African heritage must guard against indiscriminate apportioning of uniformity and uniqueness, as well as an inverted approach to the study of the African cultures. Equally important is the need to re-write histories where the science, in this case archaeology, has tended to leave out the voices of makers of the very past or heritage under study (Fontein, 2006). It is argued (Pikirayi, 2009) that some of these challenges may not be overcome unless if the history associated with the material culture is accorded equal significance.

In a review of the Russian heritage from the period 1890-1930s, Lyssakov (1998) demonstrates how re-thinking, reinterpretation and recognizing other typologies of heritage is a necessary approach in the consumption and management of heritage. In Brazil, the notion of heritage post 1890 was that there must be consideration of other role players in the creation of heritage. In a review of Matory's work on Black Atlantic Religion, Hayes (2008) emphasizes the role of Africans in the creation of Brazilian heritage.² Kushner (2012) calls for recognition of the role played by the Jewish in Britain, and calls for preservation of their heritage. Since most nations' histories were built with input from others, it can only be appropriate that they are credited in the celebrations of such achievements. Brands (2002) for example shows that the American history in this period was pretty much an effort of many – the powerful at the tip of the pyramid and the powerless providing much needed input at the base. As such, American cities largely “drew their denizens from all races, regions, and cultures; yet the very diversity that was one of the glories of Houston in the 1990s and New York in the 1890s was also the dynamite that threatened to blow each city apart” (Brands, 2002: 2).

Because most regions have ancestry that stretches back in time, disregarding the significance of some religions deprives the owners the right to heritage. It is therefore orderly that most of the work on the advancement of the heritage concept calls for recognition of the diverse religions and the role of others in

the creation of heritage (Teriba, 2017). The impact of slavery must not only be characterized by annual commemorations, but as noted by Wyatt-Brown (2001) must include recognition of the role played by slaves in the creation of heritage at recipient nations. It is clear that the diversity of heritage, and as may be witnessed in the diaspora, bears testimony to the geographic spread of heritage. Now, the challenge with enforcing an inclusive heritage does not always mean the matter is given less attention academically, professionally and at societal level. The lack of legislation or presence of inadequate legislation, and poor implementation strategies often compromise realization of the values that may typify the advancement of any discipline.

Legislative framework

What is legislation? According to the *Historical Thesaurus*, in the early 15th century, the word legislator predominantly had a lot to do with the mental capacity and philosophy of those who studied Chinese history and law in general. Law here defined as “the body of rules, whether proceeding from formal enactment or from custom, which a particular state or community recognizes as binding”. So legislation then becomes the action and process of giving laws or enacting them, and making sure that an operational system is in place to serve and protect the interests of societies and governments.

The legislation, by nature, perpetuates appropriation by giving certain sections of the society, or certain institutions and nations more right over the other –it allows the upper hand to bring others and things under control, and to prohibit certain things or actions. It is therefore not surprising, as noted by *World Tomorrow* in 1922 that “you would hardly expect an agricultural state to be greatly interested in legislation on behalf of the worker”.³ In 1828, Caroline Fry had likened the practice of making laws and enacting them to a process where an inspired historian tells his story of the wars and legislation of other

² See also Hayes (2009).

³ *World Tomorrow* (1922, July 214/1).

ages. Clearly, there is nothing wrong with the telling nor formulation of legislation, the issue is the content of the story, and the fact that it is often told by one player.

The good thing though is that legislation, as noted by Samuel Johnson in 1775, often passes its limit, and may at this stage require some revision. Legislation ought to be progressive, and according to Allen (2013), it must develop through time to better its definitions, widen its scope, and improve its implementation and operations. When it comes to matters such as heritage, which are to a larger extent affected by societal perceptions and inclinations, deciding what is worthy of protection becomes highly opinionated, and serving the aspirations of a few in control. As such, any piece of legislation that would have been formulated anytime from AD 1225 onwards regarding heritage and enquiries into the past, would have followed in the footsteps of the reigning philosophies.

Legislation protects issues that matter most to society. Earlier on, the discussion on the advancement of heritage shows that the period AD 1225-1874 witnessed a definition of heritage that was categorically intending to exclude the common or universal ownership and access to heritage. Those in control needed to prevent others from interfering with the past, making sure that this is indeed achieved, through institutionalization of heritage matters. A piece of legislation may probably never be ‘adequate’ or ‘just’, unless if it is deliberately aligned to the aspirations of the affected or beneficiaries. In 1923, the *Journal of Comparative Legislation and International Law* (1923) noted for example that South Africa had grave problems that required a careful review of the country’s legislation. Although this was not necessarily focused on heritage, careful review here is taken to imply that a revision for the sake of it would not necessarily solve issues at hand.

While a lot of issues relating to appropriation of the past could be attributed to the issues discussed under the advancement of heritage above, there are also very strong opinions that the problem faced by most nations to date stems from colonialism. By definition, a colony is: “A settlement in a new country; a

body of people who settle in a new locality, forming a community subject to or connected with their parent state; the community so formed, consisting of the original settlers and their descendants and successors, as long as the connection with the parent state is kept up”.⁴

Metaphorically, in light of this, yes, children would have had to imitate sentiments of their parents, especially so where the good intentions of the parents were not always to see the children growing, but for them to remain children. This would be partly due to the significance for a geographical spread/expansion, and the resources therein, in empire and super-power establishment. As shown above, the past was used to ascertain existence, existence that predated occupations by most nations. Also, this definition of colony could have easily normalized and continued a system that prejudiced and appropriated notions and values about the past. A continued interest in matters such as heritage, or resources such as minerals, would in a way result in endless descendants, successors and connections which may never be broken.

So all the efforts –legislation, the scientific publications, attitudes, notions etc.– that resulted from the exertion of preexistence by the parent states, will need to be rethought or broadened in scope to include the voices of other role players. It will take time, considering that most colonies were declared independent pretty much post 1960s, and that, as per the definition of colony, it is orderly for the interests of the parent states to be more or less generational. Most of the colonies are still teething and learning to walk as they also struggle to meet the global standard and definition of ‘developed’ status. Also, for most of them, rightly so, matters pertaining to heritage may not be of immediate concern. Furthermore, for those who may have started the race, it will take time to reach the desired destination as even the nations themselves are bound to have varying notions and values to heritage, let alone inclusion of such values in legislation. In light of the above, it is not surprising that even up to date, there are still concerns that

⁴ <<https://www.oed.com/view/th/class/158468>>.

the research, conservation and consumption of past is not decolonized – colonies have been given their independence, but the heritage is still colonized, it needs to be decolonized. The thought processes and methodological approaches to investigating and safeguarding the past in former colonies are still largely based on notions of the parent states, and sometimes still nurturing their aspirations. The greatest challenge for the former colonies was to understand and apply this legacy. Not only that, while still having this mammoth task, there is now a need for the former colonies to tell their own stories – in a way that recognizes the wealth of heritage they host.

Pluralism in Heritage

The extensive literature on the quest for knowledge about the past shows that the parallel thought processes were through time concerned about the science – the past as a scientific concept needing vigilant investigation and protection by those with authority and knowledge about it. As such, the philosophy or viewpoints and ideologies on how everything came into being, was science orientated, and there was need for physical evidence, material culture demonstrating the temporal and geographic spread. Unavoidably, the methodological approaches, which are now operationalizing the ideology and setting standards and procedures of how to go about it, were naturally scientific. So when a consensus is reached on the need to open up interpretation of the past to several ideologies, and accommodate the resultant aspirations in the consumption of this past, there are a few issues to note. If one was to include aspirations of local populations, what sort of issues would need a redress? Clearly, there is need for more research that can categorically demonstrate the nature and magnitude of aspirations of local populations. Do they even value heritage, and if they do, what is it that makes heritage to them, how do they apportion values to heritage?

In 2007-2008, a study was conducted amongst three communities in Botswana, and a sample in-

cluded forty-five participants. The intention was to seek their opinion on why they should be engaged in the research and management of archaeological and heritage resources in general (see Ndobochani 2009 for details). Their views differed (Fig. 1), with a larger percentage seeking to be engaged because they have knowledge of heritage resources, and that they own some of them.

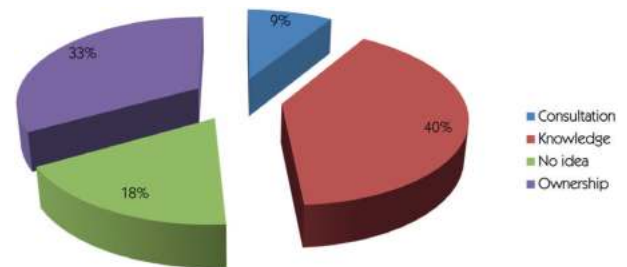


Figure 1: Reasons for community engagement in heritage research and management.

The study also showed that, besides the knowledge of heritage resources, certain values are attached to them. For example, of the 45 participants, a total of 33% of those who said they had knowledge of archaeological resources only attached the historical, socio-economic and spiritual values to them. So in cases such as this one, an archaeologist would attach scientific value to a resource and declare it a national monument, the local population will see it as heritage and attach spiritual value to it. The studies by Ndoro (2001) and Sully (2007) illustrate the diversity of issues to be considered in the definition, and assessment of values associated with heritage and its management.

The historical and recent historical resources on the other hand, had a diversity of values. The historical value was only placed on archaeological and historical resources, while the spiritual value was largely associated with recent historical resources. At the end of the day, heritage will have multiple values, some of which are embedded, and some of which are ascribed, and the nature as well as the extent of these other values must be investigated, as exemplified in Figure 2.

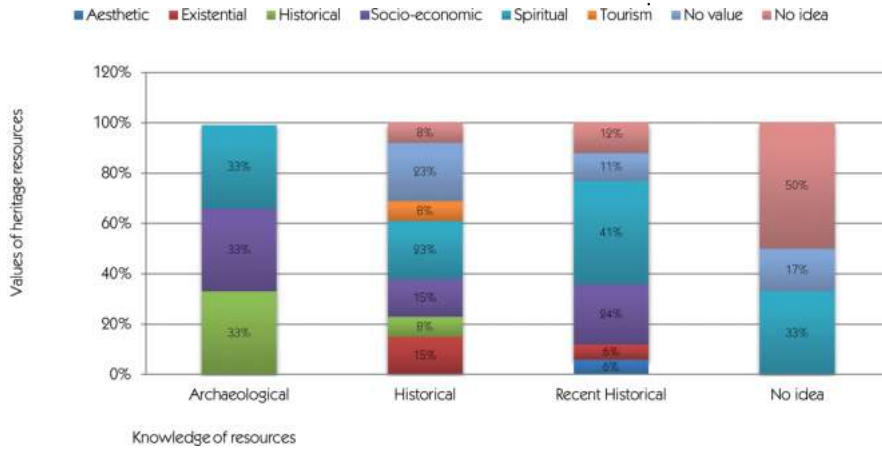


Figure 2: Variation in the community values attached archaeological, historical and recent historical resources

Although this exemplifies why local voices should be included in the definition, protection and research on heritage resources, there are varying perspectives on the aspect of community engagement. Chirikure *et al.* (2010) are rather blunt on the matter of pluralism in heritage management as they think it is an overly ambitious notion that might do more harm than good to the intended beneficiaries. The aspirations and values placed on heritage by other role players may, according to them, never see the light of day even if they are researched on, unless they are included in governmental decision-making processes.

Concluding remarks

It is clear from the above that the conception of heritage as early as AD 1225 has played a role in its definition and protection at localized and international level. Certain things were heritage, while others were not, and demonstrable proof of ancestry was critical –and this is what often disadvantaged the right of local populations to the heritage in their land. An interest in past civilizations from the 1890s, saw a boom in the protection of monumental structures. As an example, Lowenthal (2005) demonstrates that the American heritage of the 1890s and beyond focused on monumental structures, and that this trend was also observable in Europe. Civilizations are recognized as evidence of complexity, and a trademark

for pre-historic existence of superpowers in their immediate territories and beyond. For example, in the early 20th century, Hall (1905) thinks the architectural complexity of Great Zimbabwe makes a timeless heritage worthy of some foreign intellect. This is an example of heritage that has generated scholarly debates in both the archaeology and heritage disciplines –conceptually and geographically global debates indeed. The work of (Chirikure and

Pikirayi, 2008) offers an informative review of how biases towards the past, coupled with the abuse of power (colonial, political and academic) can lead to disproportionate and institutionalized polarization of its presentation and consumption. It is time to have new perspectives regarding the science behind material culture, and the other values that may be attached to it (Chirikure and Pikirayi, 2008; Chirikure, 2019).

The discussions in this paper have shown that tendency of the archaeology discipline to alienate knowledge and research into the past from non-archaeologists contributed to a highly prejudiced consumption of heritage. The values attached to heritage are therefore unavoidably in no way close to being balanced. There is indeed a long way to go. Take for example issues of environmental management, pre-historic food production systems such as agriculture and pastoralism; these are not given much attention as key matters of heritage concern. It is evident from the literature on herding in Africa that as early as AD 1488 when the Europeans reached southern Africa, the local population had sheep, goats and cattle. The knowledge of herding was there, but why is pastoralism only a matter of debate amongst very few scholars –maybe it is time for Africa and other children of the parent states to embrace agriculture and pastoralism as a matter of heritage concern to be reckoned with.

The above challenges are compounded by the fact that there is competition of resources when it comes to addressing matters of concern to everyday

needs of the society. Heritage must categorically demonstrate its worth, and compete for funding with other amenities such as politics, health, food and education. However, the prioritization of social amenities over heritage, must not be misconstrued to mean heritage is not significant to local populations.

References

- ALLEN, Tom (2013), "Legal principles, political processes, and cultural property", in Geoffrey SCARRE and Robin CONINGHAM (eds), *Appropriating the past: Philosophical perspectives on the practice of archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 239-256.
- ANDERSON, Samuel D. (2020), "The French Médersa in West Africa: Modernizing Islamic Education and Institutionalizing Colonial Racism, 1890s–1920s", *Islamic Africa*, vol. 11, no. 1, pp. 42-70.
- BEACH, David (1998), "Cognitive archaeology and imaginary history at Great Zimbabwe", *Current Anthropology*, vol. 39, no. 1, pp. 47-72.
- BINFORD, Lewis R. (1962), "Archaeology as anthropology", *American Antiquity*, vol. 28, no. 2, pp. 217-225.
- BLENCH, Roger (2001), *"You can't go home again": Pastoralism in the new millennium*, London, Overseas Development Institute.
- BRANDS, Henry W. (2002), *The reckless decade: America in the 1890s*, Chicago, University of Chicago Press.
- BUDGE, Ernest Alfred W. (1902), *A history of Egypt from the end of the Neolithic Period to the death of Cleopatra VII, BC 30: Egypt under the Amenemhats and Hyksos* (Vol. 3), Oosterhout, Kegan Paul, Trench, Trübner & Company, Limited.
- CHAPMAN, Ellen (2008), "Community, heritage, identity: Constructing, performing and consuming Welsh identities in the US", Ph.D. Thesis, Newcastle upon Tyne, Newcastle University.
- CHAPMAN, William (1989), "The organizational context in the history of archaeology: Pitt Rivers and other British archaeologists in the 1860s", *The Antiquaries Journal*, vol. 69, no. 1, pp. 23-42.
- CHIPPINDALE, Christopher (1993), "Discrepancy, consumption: the intellectual background to a post-processual archaeology", in Norman YOFFEE and Andrew SHERRATT (eds.), *Archaeological theory: Who sets the agenda?*, Oxford, University of Oxford, pp. 27-36.
- ____ (2005), "Colleagues, talking, writing, publishing", in *Handbook of archaeological methods II*, Lanham, Altamira Press, pp. 1339-1371.
- CHIRIKURE, Shadreck (2019), "New perspectives on the political economy of Great Zimbabwe", *Journal of Archaeological Research*, no. 28, pp. 139-186.
- CHIRIKURE, Shadreck, and Innocent PIKIRAYI (2008), "Inside and outside the dry stone walls: Revisiting the material culture of Great Zimbabwe", *Antiquity*, vol. 82, no. 318, pp. 976-993.
- CHIRIKURE, Shadreck, Munyaradzi MANYANGA, Webber NDORO, and Gilbert PWITI (2010), "Unfulfilled promises? Heritage management and community participation at some of Africa's cultural heritage sites", *International Journal of Heritage Studies*, vol. 16, no. 1-2, pp. 30-44.
- FAGAN, Brian (2005), "Short history of archaeological methods, 1870 to 1960", in Herbert D.G. MASCHNER and Christopher CHIPPINDALE (eds.), *Handbook of archaeological methods*, Lanham, AltaMira Press, p. 4072.
- FERRE, John P. (1988), "The dubious heritage of media ethics: Cause-and-effect criticism in the 1890s", *American Journalism*, vol. 5, no. 4, pp. 191-203.
- FONTEIN, Joost (2006) "Silence, destruction and closure at Great Zimbabwe: Local narratives of desecration and alienation", *Journal of Southern African Studies*, vol. 32, no. 4, pp. 771-794.
- ____ (2016), *The silence of Great Zimbabwe: Contested landscapes and the power of heritage*, London, Routledge.
- FRY, Caroline (1828), *The scripture reader's guide to the devotional use of the Holy Scriptures*, London, James Nisbet <<https://www.oed.com/view/Entry/107097>> (accessed on 13 October 2021).
- HALL, Richard N. (1905), "Stone fort and pits on the Inyanga Estate, Rhodesia", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 35, pp. 92-102.
- HARRISON, Rodney (2010), "What is heritage", *Understanding the politics of heritage*, Manchester, Manchester University Press, pp. 5-42.
- HAYES, Kelly E. (2008), "Book review: *Black Atlantic religion: Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* by J. Lorand Matory", *History of Religions*, vol. 48, no. 2, pp. 170-173.
- ____ (2009), "Defining the 'Negro Problem' in Brazil: The Shifting Significance of Brazil's African Heritage from the 1890s to the 1940s", in Edward E. CURTIS (ed.), *The new black gods*, Indiana, Indiana University Press, pp. 209-225.
- HISTORICAL THESAURUS (2023), *Historical Thesaurus*, Oxford English Dictionary <<https://www.oed.com/thesaurus>> (accessed on 10 February 2023).

- HODDER, Ian (1985), "Postprocessual archaeology", in Michael B. SCHIFFER (ed.), *Advances in archaeological method and theory*. vol. 8, London, Elsevier, pp. 1-26.
- _____ (1991), "Postprocessual archaeology and the current debate", in Robert W. PREUCEL (ed.), *Processual and postprocessual archaeologies: multiple ways of knowing the past*, Carbondale, Southern Illinois University-Centre for Archaeological Investigations (Occasional Paper No. 10), pp. 30-41.
- _____ (2014) [1991], "Preface", in Ian HODDER (ed.), *Archaeological theory in Europe: The last three decades*, London, Routledge, pp. vii-xi.
- JOHNSON, Samuel (1775), *Taxation no tyranny: an answer to the resolutions and address of the American congress* <<https://www.oed.com/view/Entry/107097>> (accessed on 13 October 2021).
- JOURNAL COMPARATIVE LEGISLATION & INTERNATIONAL LAW (1923), *Journal Comparative Legislation & International Law*, vol. 5, no. 1, p. 134.
- KALMAN, Harold (2014), *Heritage planning: Principles and process*, London, Routledge.
- KALMAN, Harold, and Marcus R. LÉTOURNEAU (2020), *Heritage planning: principles and process*, London, Routledge.
- KIBRIA, Nazli (1996), "Not Asian, black or white? Reflections on South Asian American racial identity", *Amerasia Journal*, vol. 22, no. 2, pp. 77-86.
- KING, LaGarrett J. (2014), "When lions write history: Black history textbooks, African-American educators, & the alternative black curriculum in social studies education, 1890-1940", *Multicultural Education*, vol. 22, no. 1, pp. 2-11.
- KUSHNER, Toney (2012), "Heritage and ethnicity: An Introduction", in Toney KUSHNER (ed.), *The Jewish heritage in British history: Englishness and Jewishness*, London, Routledge, pp. 5-28.
- LEE, Christopher (1999), "Introduction [to Turning the century: writing of the 1890s]", in Christopher LEE (ed.), *Turning the century: writing of the 1890s*, St. Lucia, University of Queensland Press, pp. xi-xxviii.
- LOWENTHAL, David (2005), "Natural and cultural heritage", *International Journal of Heritage Studies*, vol. 11, no. 1, pp. 81-92.
- LUBBOCK, John (1870), *The origin of civilization and the primitive condition of man: Mental and social condition of savages*, New York, D. Appleton <<http://online.canadiana.ca/view/oocihm.33074>> (accessed on 10 February 2023).
- LYSSAKOV, Pavel V. (1998), *Gogol and the Russian literary mind: 1890s-1930s*, New York, Columbia University.
- MÅRDH, Hedvig (2017), "A century of Swedish Gustavian style: Art history, cultural heritage and neoclassical re-
vivals from the 1890s to the 1990s", Doctoral Thesis, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- MILLER, Patrick (2005), "Melbourne's main outfall sewer: An engineering achievement of the 1890s", *Australian Journal of Multi-Disciplinary Engineering*, vol. 3, no. 1, pp. 51-56.
- NAGAOKA, Masanori (2014), "Community-centered landscapes protection at Borobudur, Indonesia", in *Heritage and Landscapes as Human Values, UNESCO Conference Proceedings, Theme 4, Community Driven Conservation and Local Empowerment*, Paris, UNESCO, pp. 498-504.
- NDOBOCHANI, Nonofho (2009), "Incorporating community cultural values in archaeological impact assessment processes: Dikgatlhong Dam and Dukwe/Mowana Mine Projects, Botswana", M.Phil dissertation, Gaborone, University of Botswana.
- _____ (2016), "An appraisal of the development of archaeological legislation in Botswana, 1911-2011: A 100-year Journey", *Botswana Notes and Records*, no. 48, pp. 36-47.
- NDORO, Webber (2001), *Your monument our shrine: The preservation of Great Zimbabwe*, Uppsala, Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- PIKIRAYI, Innocent (2009), *The silence of Great Zimbabwe: Contested landscapes and the power of heritage*, by Joost Fontein, Oxford, Oxford University Press.
- PIKIRAYI, Innocent, and Shadreck CHIRIKURE (2011), "Debating Great Zimbabwe", *Azania: Archaeological Research in Africa*, vol. 46, no. 2, pp. 221-231.
- RANDALL-MACIVER, David (1933), "Archaeology as a science", *Antiquity*, vol. 7, no. 25, pp. 5-20.
- RIEGER, Bernhard (2003), "'Modern wonders': Technological innovation and public ambivalence in Britain and Germany, 1890s to 1933", *History Workshop Journal*, vol. 55, no. 1, pp. 152-176.
- RYCROFT, David (1991), "Black South African urban music since the 1890's: Some reminiscences of Alfred Assegai Kumalo (1879-1966)", *African Music: Journal of the International Library of African Music*, vol. 7, no. 1, pp. 5-32.
- SCHIFFER, Michael B. (1975), "Archaeology as behavioral science", *American Anthropologist*, vol. 77, no. 4, pp. 836-848.
- _____ (1988), "The structure of archaeological theory", *American Antiquity*, vol. 53, no. 3, pp. 461-485.
- SMITH, Claire, and H. Martin WOBST (2004), "Decolonizing archaeological theory and practice", in Claire SMITH and H. Martin WOBST (eds.), *Indigenous archaeologies. Decolonising theory and practice*, London, Routledge, pp. 4-14.

- SMITH, Michael G. (1957), "The African heritage in the Caribbean", in Vera Rubin (ed.), *Caribbean studies: A symposium*, Saint Andrew, Institute of Social and Economic Research, University College of the West Indies, pp. 34-36.
- SULLY, Dean (2007), *Decolonizing conservation: Caring for Maori meeting houses outside New Zealand*, Walnut Creek, Left Coast Press.
- TERIBA, Adedoyin (2017), "Afro-Brazilian architecture in Southwest Colonial Nigeria (1890s-1940s)", Ph.D. Thesis, Princeton, Princeton University.
- TOMLAN, Michael A. (2015), "The 1970s: A decade of pivotal change in preservation. European architectural heritage year and heritage politics in the United States", *Monumenta*, núm. 3, pp. 403-413.
- TOMORROW WORLD (1922), *The World Tomorrow*, vol. v, no. 3, <<https://www.oed.com/view/Entry/107097>> (accessed on 13 October 2021).
- TYLOR, Edward B. (1871), *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, London, J. Murray <<https://www.oed.com/view/Entry/10286>> (accessed on 13 October 2021).
- WATKINS, Joe, and T.J. FERGUSON (2005), "Working with and working for Indigenous communities", in Herbert D.G. MASCHNER and Christopher CHIPPINDALE (eds.), *Handbook of archaeological methods*, vol. 2, Rowman, Altamira Press, pp. 1372-1406.
- WHEWELL, William (1859), *History of the inductive sciences: from the earliest to the present times*, vol. 1, New York, D. Appleton.
- WILSON, Daniel (1863), *Prehistoric Annals of Scotland*, Volume 1, Issue 53925 of CIHM/ICMH microfiche series, *Prehistoric annals of Scotland* <<https://books.google>> (accessed on 13 October 2021).
- WOBST, H. Martin (1983), "We can't see the forest for the trees: sampling and the shapes of archaeological distributions", in James A. MOORE and Arthur S. KEENE (eds.), *Archaeological hammers and theories*, London, Elsevier / Archetype, pp. 37-85.
- _____ (2004), "Power to the (Indigenous) past and present! Or: the theory and method behind archaeological theory and method", in Claire SMITH and H. Martin WOBST (eds.), *Indigenous archaeologies*, London, Routledge, pp. 15-29.
- WYATT-BROWN, Bertram (2001), *The shaping of Southern culture: Honor, grace, and war, 1760s-1890s*, Chapel Hill / London, University of North Carolina Press Books.
- WYLIE, Alison (1993), "A proliferation of new archaeologies: 'beyond objectivism and relativism'", in Norman YOFFEE and Andrew SHERRATT, *Archaeological theory: who sets the agenda*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 20-26.
- YOFFEE, Norman (1993), "Too many chiefs? (or, safe texts for the '90s)", in Norman YOFFEE and Andrew SHERRATT, *Archaeological theory: who sets the agenda*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 60-78.

Nonofho Mathibidi
Ndobochani*

Traducción: Valerie Magar

Resumen: El avance del *patrimonio* hacia una culminación de procesos de pensamiento y enfoques metodológicos de los que disponemos hasta la fecha es elocuente. En gran medida, el desarrollo del patrimonio se ha visto influido por la disciplina arqueológica, de la que tanto se ha apropiado y que tenía tendencia a considerar el pasado como algo “ajeno”, en contraposición a una “herencia”. Por lo tanto, a estas alturas es probablemente correcto que tengamos filosofías diversas sobre lo que debe valorarse como patrimonio. Deberíamos debatir y escribir libremente sobre si existe un equilibrio (si todos tenemos voz) en nuestra representación del patrimonio. En las últimas décadas hemos asistido a debates pragmáticos sobre la naturaleza del patrimonio como fenómeno geográfica y conceptualmente global. Por tanto, el patrimonio se ha definido de forma diferente y se ha redefinido, estructurado y reestructurado, conceptualizado y reconceptualizado continuamente. Esto ha dado lugar a una serie de nociones que influyen en la investigación, la conservación, el consumo y la presentación del patrimonio.

Palabras clave: patrimonio, arqueología, uso del patrimonio, presentación del patrimonio, apropiación del patrimonio.

Descodificar el patrimonio

Este artículo se enfoca en cómo se ha definido, estructurado y conceptualizado el *patrimonio* a lo largo del tiempo, lo que ha dado lugar a una serie de nociones que influyen en su investigación, conservación, uso y presentación. Define el patrimonio como un concepto que ha evolucionado con el tiempo y que ha visto variar los valores que se le atribuyen. La terminología asociada al patrimonio ha cambiado a medida que la naturaleza y el ámbito del patrimonio se ampliaban con la inclusión de otros actores. Son varios los factores que han contribuido a la ideología y conceptualización del patrimonio, pero este artículo se centra sobre todo en cómo el desarrollo de la disciplina arqueológica ha configurado el discurso sobre el patrimonio.

Las distintas nociones y percepciones sobre el patrimonio pueden rastrearse a través de periodos característicos clave en su desarrollo. Estos periodos influyeron en los valores asociados al patrimonio, primero como propiedad, después como símbolo de ascendencia que podía utilizarse para reivindicar la historia y los vínculos con tierras y lugares de importancia. Luego se convirtió en una muestra de poder que podía utilizarse para adquirir y colonizar otras naciones, sobre la base de que no tenían derecho legal a lo que existía en sus tierras. Era necesaria una institucionalización para garantizar que el patrimonio quedara bajo el control de unos pocos actores externos, que decidieran qué era significativo y digno de protección y presentación.

A partir de ese momento aumentó la presión para que se incluyera a otros agentes y para que el patrimonio fuera de beneficio para todos, incluso si no era generado o creado por todos. También era necesario considerar el patrimonio como naturaleza, como fenómeno material e inmaterial, y como arte, religión, ingeniería, tecnología, etcétera. Además, la noción general era la apreciación del valor geográficamente universal del patrimonio como instrumento capaz de curar heridas. A modo de ejemplo, se cree que los afroamericanos, los afrobrasileños y el patrimonio judío en Gran Bretaña (Wyatt-Brown, 2001; Kushner, 2012) han desempeñado un rol importante en la creación del patrimonio en la diáspora, y que el reco-

Postulado: 19.10.2021
Aceptado: 20.02.2023

* Estudiante de posgrado, University of Witwatersrand. Correo electrónico: <mathindo@yahoo.com>.

nocimiento de su aportación permitiría al patrimonio curar y sanar las heridas del pasado. Ello demuestra que esas otras tipologías de patrimonio obtuvieron un mayor reconocimiento a escala internacional gracias a la influencia de otras regiones.

No hay nada malo en reevaluar y reescribir los valores atribuidos al patrimonio para que podamos tener una imagen más equilibrada del pasado; sin embargo, hay que tener en cuenta que esto no habría sido posible sin el renacimiento de la disciplina arqueológica, con su actitud tan sesgada hacia el conocimiento del pasado. La propia evolución de la arqueología facilitó la variación de las nociones sobre el patrimonio y su protección. Así pues, no es de extrañar que entre 1607 y 1871 el mundo occidental definiera la arqueología como una forma de historia antigua que estudia sistemáticamente las antigüedades (Whewell, 1859). Se definía como una materia con interés en las cosas muy antiguas, de tal manera que era posible compararla con la geología (Wilson, 1853). También se refería en general a las culturas primitivas (Tylor, 1871) a las que nadie tiene derecho a menos que se demuestre su asociación legal y su cualificación académica, por ejemplo, demostrando que era arqueológico. Eso tenía implicaciones para la definición del patrimonio y el acceso al mismo, especialmente en las colonias.

Por ejemplo, en el sur de África, la primera ley de Botsuana, de 1911 (Proclamación n° 40 de 1911 sobre la protección de las reliquias y ruinas antiguas de los bosquimanos – Protectorado de Bechuanalandia), protegía en gran medida las reliquias y ruinas antiguas de los bosquimanos (Basarwa/San). En 1934, otra Proclamación protegió las antigüedades dentro del país y fue explícita en su definición: “[...] cualquier monumento mueble y cualquier reliquia o cualquier objeto de valor histórico, arqueológico y científico” (Ndobochani, 2016). De acuerdo con el concepto de *Historical Thesaurus* del *Oxford English Dictionary*,¹ “antiguo” se refiere a materiales muebles o inmuebles muy antiguos, a menudo asociados con Roma y Grecia, y que tienen historias

positivas que contar. La referencia a lo que se consideraba significativo en aquella época cobró importancia, por lo que no es de extrañar que la definición y clasificación del patrimonio de este periodo utilizara a menudo la espacialidad como referencia para la temporalidad.

Otro aspecto que hay que señalar es que la protección de las estructuras es probablemente oportuna, ya que en ese periodo se buscaban estructuras monumentales que evidenciaran la preexistencia de culturas superiores que habrían prevalecido sobre las poblaciones locales. Así pues, esto habría legitimado que no se consultara a las poblaciones locales ni se tuvieran en cuenta los valores que éstas atribuían a aquellos materiales aparentemente antiguos. Resulta evidente que, en esa etapa, el desarrollo de la arqueología en el mundo occidental tuviera repercusiones en el desarrollo progresivo del patrimonio, tanto como marco físico como conceptual.

En la mayor parte del mundo, la concepción tanto de la arqueología como del patrimonio dio un giro positivo a partir de principios del siglo XX, con el reconocimiento de la diversidad y complejidad que caracterizan al pasado. Las decisiones basadas en pruebas (fundamentadas en la investigación científica) debían ser primordiales en los procesos de salvaguarda del pasado para las generaciones futuras. Y lo que es más importante, a partir de la década de 1980, se unificó la necesidad de pluralismo en la teorización (Schiffer, 1988; Hodder, 1991; Wylie, 1993; Yoffee, 1993; Chippindale, 1993), la formulación de metodologías adecuadas (Fagan, 2005; Wobst, 1983), así como la investigación y el consumo del pasado de una manera aceptable para todos (Smith y Wobst, 2004; Wobst, 2004; Watkins y Ferguson, 2005).

El progreso del patrimonio

En cuanto a la definición, está claro que las delimitaciones y clasificaciones atribuidas al patrimonio a lo largo de los últimos siglos contribuyeron a su desarrollo sesgado. Para empezar, el *Historical Thesaurus*, a pesar de ser una fuente en lengua inglesa, resultó de gran utilidad para rastrear cómo se ha definido el

¹ <<https://www.oed.com/thesaurus>>.

patrimonio a lo largo del tiempo. Hay periodos característicos a través de los cuales se puede evaluar el desarrollo del patrimonio. Ya en 1225, el *Historical Thesaurus* muestra que el patrimonio era una cuestión de interés, y lo define como una propiedad o tierra que puede heredarse siempre que exista prueba de asociación.

Por lo tanto, entre 1225 y 1874, a pesar de que podía haber otros aspectos relacionados con el patrimonio, éste adquirió una importancia evidente. En el mundo occidental, la constatación de que el interés se centraba más en la tierra y en los vestigios estructurales hizo que las reivindicaciones de herencia tuvieran que estar respaldadas por pruebas de su relación directa con los antepasados. La tierra, por ejemplo, era patrimonio, y constituía un recurso muy valioso: su propiedad, el control de los paisajes inmediatos y extendidos. No es de extrañar que, según Brands:

Durante la década de 1890, los estadounidenses agonizaban por lo que el siglo XX que estaba a punto de comenzar deparaba a su país. Para muchos de ellos, los mejores momentos de Estados Unidos habían quedado atrás. El continente se estaba llenando y los vastos espacios abiertos que habían caracterizado la vida americana estaban desapareciendo rápidamente [...] Los rasgos distintivos que hacían de los estadounidenses lo que eran dependían de la disponibilidad de tierras libres. Con la desaparición de esta tierra libre, terminaba una época de la historia estadounidense (Brands, 2002: 1-2).

También resulta evidente durante este periodo, además de las cuestiones relativas a la tierra y la propiedad, la apropiación del patrimonio; se daba preferencia a la religión en la definición del patrimonio. Por ejemplo, los israelitas podían tener más derechos sobre ciertos tipos de patrimonio que otros, ya que se protegían las estructuras que llevaban su historia. Esto demuestra que durante el periodo de 1225 a 1874, los individuos, comunidades y sociedades con un linaje sucesorio y una transmisión demostrables tenían más derechos que otros. A partir de 1874, el

patrimonio se amplió para incluir tierras, propiedades, estructuras de importancia religiosa, naturaleza como el mar y las hermosas playas, y cualquier cosa digna de ser patrimonio.

Es necesario hacer una comparativa con el avance de la disciplina arqueológica en el mundo occidental durante el periodo de 1225 a 1874 (y hasta la década de 1940). En esta etapa, la arqueología es esa materia fantástica que estudia cosas muy antiguas, de forma sistemática (más o menos como lo harían los geólogos), por una persona formada llamada arqueólogo. En la década de 1840, este estudio de las antigüedades ya tenía una filosofía comparable a los fundamentos teóricos de otras disciplinas científicas como la geología (Wilson, 1863). La arqueología se ocupaba claramente de cosas no registradas en textos escritos. Las antigüedades se explicaban y las civilizaciones eran observables (Lubbock, 1870) en todas las naciones. Sin embargo, en esa etapa tales civilizaciones no tendrían nada que ver con la historia de algunas de las naciones locales, ya que la mayor parte de la civilización digna de mención (según las definiciones de arqueología y patrimonio) entraba en la categoría de pasado muy antiguo y lejano. Por tanto, en este periodo se clasificó el pasado en antigüedades, en material arcaico, en estructuras monumentales, y se consideraría que todos ellos tenían muy pocas conexiones ancestrales con la mayoría de las naciones en las que se encontraban. No es de extrañar que, durante este mismo periodo, el patrimonio fuera un coto reservado a los pocos que pudieran explicarlo o poseerlo, exigiéndose para esto último pruebas demostrables de ascendencia que estarían respaldadas por documentos legales.

Entre las décadas de 1890 y 1950, se hizo un esfuerzo deliberado por proteger el patrimonio y ampliar su alcance para reconocer la cultura como patrimonio (Mårdh, 2017). El ámbito del patrimonio no sólo se amplió, sino que el patrimonio o el pasado debían estudiarse ampliamente y protegerse para futuras investigaciones; esto se consigue mediante la institucionalización y nacionalización de los asuntos patrimoniales (Chapman, 1989; Kalman y Létournean, 2020). Además, se aprecia la diver-

sidad del patrimonio (Miller, 2005) y que entre los grupos de interés se incluyen los que tienen documentos legales sobre propiedades o estructuras, así como los que tienen derecho sobre la tierra en la que se asentaban esas propiedades. Otros grupos de interés son los medios de comunicación (Ferre, 1988). El patrimonio se institucionaliza e integra en el sistema educativo a partir de la década de 1950, aunque en esa etapa las civilizaciones de algunas partes del mundo, como África, siguen considerándose de origen extranjero.

Durante el periodo comprendido entre 1890 y 1950, y un poco más allá, la disciplina arqueológica se desarrollaba mucho más de prisa, con mucha clasificación, periodización y explicación de la cultura material, incluidas las estructuras, ya que eran un muy buen ejemplo de complejidad y civilización. El pasado era realmente intrincado y requería medidas de investigación sólidas para registrar y explicar cómo empezó todo (Hall, 1905), hasta que las sociedades del pasado alcanzaron el cenit de las complejas manifestaciones socioeconómicas y sociopolíticas que los arqueólogos tuvieron que desentrañar. Era necesario teorizar y formular métodos apropiados, en concreto métodos científicos. De hecho, es interesante cómo en 1933, Randall-MacIver casi diseña un certificado de nacimiento para la disciplina arqueológica, situando su fecha de aparición en 1850, y mostrando cómo la disciplina era un niño igual de competitivo que otros, como la antropología, la geología y la ciencia (Randall-MacIver, 1933).

La disciplina, según Lewis Binford, podía explicar muy bien las similitudes y variaciones culturales, y como tal podía ser una gran contribución a la antropología (Binford, 1962). Michael Schiffer también pensaba que la arqueología reunía las condiciones para que se le confiriera la categoría de disciplina de las ciencias del comportamiento (Schiffer, 1975), ya que estudia el comportamiento de las personas a través de la cultura material. La arqueología de los años 1950-1970 enfatizaba que las sociedades del pasado estaban altamente estructuradas con visiones sistemáticas del mundo evidenciadas por la robusta arquitectura y los monumentos ritualistas. Esta no-

ción no sólo alienó otros tipos de cultura material, sino que también configuró las agendas de investigación, dando lugar a interpretaciones y conclusiones sesgadas sobre el pasado.

A partir de la década de 1980, se vuelve a teorizar sobre la arqueología y se proponen enfoques metodológicos refinados (Hodder, 1985) para reconocer las voces que transmite la cultura material y los valores sociales que pueden aprenderse de las civilizaciones del pasado. Era necesario interpretar la complejidad de las culturas del pasado y entender la sinergia entre los sistemas sociales, políticos y económicos estableciendo paralelismos con el presente. Así, por ejemplo, las tendencias actuales del discurso arqueológico africano reclaman un nuevo examen y evaluación del pasado, que ha carecido de valor (Chirikure y Pikirayi, 2008). Según ellos, “la prioridad en el Gran Zimbabue es dar más valor a los datos y hallazgos existentes. La arqueología del Gran Zimbabue es actualmente arqueología de élite; hay que trabajar más en las zonas más comunes que formaban parte del asentamiento” (Chirikure y Pikirayi, 2008: 991). La búsqueda de la comprensión del significado de la cultura material allanó el camino al pluralismo en la interpretación del pasado. Esto fue muy beneficioso para el avance del patrimonio; por ejemplo, los protocolos de conservación del patrimonio europeo y estadounidense cambiaron a partir de la década de 1970 (Tomlan, 2015). El trabajo de Nagaoka (2014) muestra que desde la década de 1970 las intervenciones de conservación del patrimonio a menudo tuvieron que reconsiderar el contexto del patrimonio, especialmente los valores atribuidos por las poblaciones locales.

A la luz de esos acontecimientos, a partir de finales del siglo XX, las filosofías del patrimonio trataron de redefinir las cuestiones e intentaron demostrar que la noción de *unísono* podía facilitar una conceptualización armonizada del patrimonio (Kibria, 1996). De manera similar, la universalidad allanó el camino a la apreciación de que todos tenemos un patrimonio, por muy variados que sean sus significados e importancia, y que podemos celebrar las distintas significaciones a escala local e internacional. La glo-

balización se vio facilitada por la institucionalización de los asuntos relacionados con el patrimonio, ya que los museos y otras autoridades competentes regulan ahora la recolección y gestión del patrimonio, y las instituciones de investigación recopilan información relativa al patrimonio.

A pesar de ello, se expresó la preocupación de que hay que promover la peculiaridad del patrimonio, ya que una generalización excesiva lleva a menudo a perder la singularidad que conforma el carácter cosmopolita del patrimonio. Para lograrlo, es necesario redefinir continuamente el patrimonio y ampliar constantemente el alcance de los medios a través de los cuales se manifiesta. Además del patrimonio natural y cultural material básico, hay que tener en cuenta el patrimonio inmaterial, como la religión, el arte, el folclore, las lenguas y la escritura (Lee, 1999). La consideración de la base de conocimientos, como las innovaciones tecnológicas (Rieger, 2003) y la ingeniería (Miller, 2005) como patrimonio también facilitaría el reconocimiento de las diversas historias y otros protagonistas del desarrollo de civilizaciones pasadas. Rycroft (1991) opina que la música es un aspecto importante que puede ilustrar mejor la singularidad del patrimonio.

Otro aspecto crítico para el avance del patrimonio como concepto es la educación y el consumo intergeneracional y la transferencia de conocimientos sobre el pasado; sin embargo, es necesario protegerse de las enseñanzas sobre el patrimonio que no están a la altura de las filosofías progresistas tanto del patrimonio como de la arqueología. King (2014) señala la necesidad de que los sistemas educativos sean multiculturales y abran las puertas a la posibilidad de reescribir los relatos históricos, ya que éstos suelen utilizarse para perpetuar el control sobre algunas culturas. Además del contenido de la educación, Smith (1957) opina que una representación del patrimonio africano debe protegerse contra el reparto indiscriminado de uniformidad y singularidad, así como contra un enfoque invertido del estudio de las culturas africanas. Igualmente importante es la necesidad de reescribir historias en las que la ciencia; en este caso la arqueología ha

tendido a dejar de lado las voces de los creadores del propio pasado o patrimonio objeto de estudio (Fontein, 2006). Se argumenta (Pikirayi, 2009) que algunos de esos retos sólo podrán superarse si se concede la misma importancia a la historia asociada a la cultura material.

En una revisión del patrimonio ruso del periodo entre 1890 y 1930, Lyssakov (1998) demuestra cómo repensar, reinterpretar y reconocer otras tipologías de patrimonio constituye un enfoque necesario en el consumo y la gestión del patrimonio. En Brasil, la noción de patrimonio posterior a 1890 era que debía tenerse en cuenta a otros actores en la creación del patrimonio. En una revisión del trabajo de Matory sobre la Religión Negra Atlántica, Hayes (2008) destaca el papel de los africanos en la creación del patrimonio brasileño.² Kushner (2012) reclama que se reconozca el papel desempeñado por los judíos en Gran Bretaña y pide que se preserve su patrimonio. Dado que la historia de la mayoría de las naciones se construyó con la aportación de otros, no puede sino ser apropiado que se les reconozca el mérito en las celebraciones de tales logros. Brands (1995), por ejemplo, muestra que la historia de Estados Unidos en este periodo fue en gran medida el esfuerzo de muchos: aquéllos con poder en la punta de la pirámide y aquéllos sin poder aportando lo que tanto se necesitaba en la base; por ello, las ciudades estadounidenses “atraían a sus habitantes de todas las razas, regiones y culturas; sin embargo, la misma diversidad que fue una de las glorias de Houston en los años 90 y de Nueva York en los 90 fue también la dinamita que amenazó con hacer estallar cada ciudad” (Brands, 2002: 2).

Dado que la mayoría de las regiones tienen una ascendencia que se remonta en el tiempo, despreciar la importancia de algunas religiones priva a sus propietarios del derecho al patrimonio. Por lo tanto, es lógico que la mayoría de los trabajos sobre el avance del concepto de patrimonio exijan el reconocimiento de las diversas religiones y del papel de otras en la creación del mismo (Teriba, 2017). El

² Véase también Hayes (2009).

impacto de la esclavitud no sólo debe caracterizarse por conmemoraciones anuales, sino que, como señala Wyatt-Brown (2001), debe incluir el reconocimiento del papel desempeñado por los esclavos en la creación del patrimonio en las naciones receptoras. Es evidente que la diversidad del patrimonio, como puede observarse en la diáspora, da testimonio de su extensión geográfica. Ahora bien, el reto que supone la aplicación de un patrimonio integrador no siempre significa que se preste menos atención al asunto desde el punto de vista académico, profesional y social. La falta de legislación, o la presencia de una legislación inadecuada, y unas estrategias de aplicación deficientes a menudo comprometen la comprensión de los valores que pueden tipificar el avance de cualquier disciplina.

Marco legislativo

¿Qué es la legislación? Según el *Historical Thesaurus*, a principios del siglo XV, la palabra *legista* tenía predominantemente mucho que ver con la capacidad mental y la filosofía de quienes estudiaban la historia china y el derecho en general. El *derecho* se define aquí como “el conjunto de normas, procedentes de la promulgación formal o de la costumbre, que un determinado Estado o comunidad reconoce como obligatorias”. Así pues, la legislación se convierte en la acción y el proceso de dar leyes o promulgarlas, y asegurarse de que existe un sistema operativo que sirva y proteja los intereses de las sociedades y los gobiernos.

La legislación, por naturaleza, perpetúa la apropiación al otorgar a ciertos sectores de la sociedad, o a ciertas instituciones y naciones, más derecho sobre los demás: permite tener la sartén por el mango para controlar a los demás y las cosas, y prohibir ciertas cosas o acciones. Por lo tanto, no es de extrañar, como señaló *World Tomorrow* en 1922 que “difícilmente se esperaría que un Estado agrícola estuviera muy interesado en una legislación en favor del trabajador”.³ En 1828, Caroline Fry había comparado la práctica

de hacer leyes y promulgarlas con un proceso en el que un historiador inspirado cuenta su historia de las guerras y la legislación de otras épocas. Evidentemente, no hay nada malo en la narración ni en la formulación de la legislación, la cuestión es el contenido de la historia y el hecho de que a menudo sea contada por un solo actor.

Lo bueno, sin embargo, es que la legislación, como señaló Samuel Johnson en 1775, a menudo sobrepasa su límite, y puede que en esta fase requiera alguna revisión. La legislación debe ser progresiva y, según Allen (2013), debe evolucionar con el tiempo para optimizar sus definiciones, ampliar su alcance y mejorar su aplicación y funcionamiento. Cuando se trata de asuntos como el patrimonio, que en gran medida se ven afectados por las percepciones e inclinaciones de la sociedad, decidir qué es digno de protección se convierte en una cuestión de opiniones y sirve a las aspiraciones de unos pocos que ejercen el control. Así pues, cualquier legislación que se hubiera formulado a partir de 1225 en relación con el patrimonio y la investigación del pasado habría seguido los pasos de las filosofías imperantes.

La legislación protege los asuntos que más importan a la sociedad. El debate sobre el avance del patrimonio muestra que el periodo 1225-1874 d.C. fue testigo de una definición de patrimonio que pretendía excluir categóricamente la propiedad y el acceso comunes o universales al patrimonio. Quienes ejercían el control necesitaban impedir que otros interfirieran en el pasado, asegurándose de que esto se consiguiera efectivamente, mediante la institucionalización de los asuntos relativos al patrimonio. Es probable que una legislación nunca sea “adecuada” o “justa”, a menos que se ajuste deliberadamente a las aspiraciones de los afectados o beneficiarios. En 1923, el *Journal of Comparative Legislation and International Law* (1923) señalaba, por ejemplo, que Sudáfrica tenía graves problemas que exigían una cuidadosa revisión de la legislación del país. Aunque no se centraba necesariamente en el patrimonio, una revisión cuidadosa implica aquí que una revisión en sí misma no resolvería necesariamente los problemas planteados.

³ *World Tomorrow* (1922, julio, 214/1).

Aunque muchos de los problemas relacionados con la apropiación del pasado podrían atribuirse a las cuestiones tratadas anteriormente en relación con el avance del patrimonio, también hay opiniones muy firmes de que el problema al que se enfrentan la mayoría de las naciones hasta la fecha tiene su origen en el colonialismo. Por definición, una colonia es: “Un asentamiento en un nuevo país; un grupo de personas que se asientan en una nueva localidad, formando una comunidad sujeta o conectada con su estado matriz; la comunidad así formada, consistente en los colonos originales y sus descendientes y sucesores, mientras se mantenga la conexión con el estado matriz”.⁴

A la luz de esto —y metafóricamente—, sí, “los niños” habrían tenido que imitar los sentimientos de sus padres, especialmente cuando las buenas intenciones de los padres no eran siempre ver crecer a los niños, sino que siguieran siendo niños. Esto se debería, en parte, a la importancia de la expansión geográfica y de sus recursos para el establecimiento de imperios y superpotencias. Como se ha mostrado anteriormente, el pasado se utilizaba para determinar la existencia, existencia que era anterior a las ocupaciones de la mayoría de las naciones. Además, esta definición de colonia podría haber normalizado y continuado fácilmente un sistema que juzgaba y se apropiaba de nociones y valores sobre el pasado. Un interés continuado por cuestiones como el patrimonio, o por recursos como los minerales, daría lugar en cierto modo a un sinnúmero de descendientes, sucesores y conexiones que nunca podrían romperse.

Así pues, todos los esfuerzos —la legislación, las publicaciones científicas, las actitudes, las nociones, etcétera— que resultaron del ejercicio de la preexistencia por parte de los Estados padres tendrán que replantearse o ampliar su alcance para incluir las voces de otros actores. Llevará tiempo, teniendo en cuenta que la mayoría de las colonias se declararon independientes más o menos después de la década de 1960 y que, según la definición de

colonia, lo normal es que los intereses de los Estados padres sean más o menos generacionales. La mayoría de las colonias todavía están aprendiendo a andar, ya que también luchan por alcanzar el nivel y la definición global de “desarrollado”. Además, para la mayoría de ellas, y con razón, los asuntos relacionados con el patrimonio pueden no ser una preocupación inmediata. Los que hayan iniciado la carrera tardarán también en llegar al destino deseado, ya que incluso las propias naciones tienen nociones y valores diferentes del patrimonio, por no hablar de su inclusión en la legislación. En vista de lo anterior, no es de extrañar que, incluso a día de hoy, siga preocupando que la investigación, la conservación y el consumo del pasado no estén descolonizados: las colonias han obtenido su independencia, pero el patrimonio sigue colonizado, necesita ser descolonizado. Los procesos de pensamiento y los enfoques metodológicos para investigar y salvaguardar el pasado en las antiguas colonias siguen basándose en gran medida en las nociones de los Estados de origen y, a veces, siguen alimentando sus aspiraciones. El mayor reto para las antiguas colonias era comprender y aplicar este legado. Y no sólo eso: aunque todavía les queda esta ingente tarea, ahora es necesario que las antiguas colonias cuenten sus propias historias, de forma que se reconozca la riqueza del patrimonio que albergan.

Pluralismo en el patrimonio

La extensa bibliografía sobre la búsqueda del conocimiento del pasado muestra que, a lo largo del tiempo, los procesos de pensamiento paralelos se centraron en la ciencia: el pasado como concepto científico que necesitaba una investigación vigilante y la protección de quienes tenían autoridad y conocimientos sobre él. Como tal, la filosofía o los puntos de vista e ideologías sobre cómo surgió todo, estaban orientados a la ciencia, y se necesitaban pruebas físicas, cultura material que demostrara la extensión temporal y geográfica. Inevitablemente, los enfoques metodológicos, que ahora hacen operativa la ideología y establecen normas y procedimientos de cómo

⁴ <<https://www.oed.com/view/th/class/158468>>.

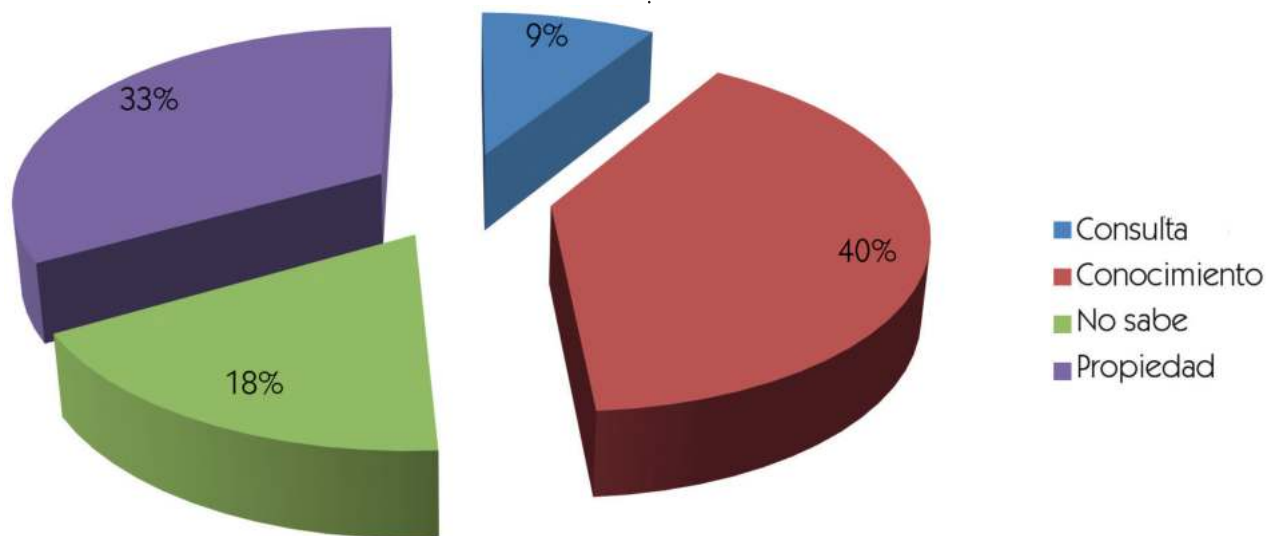


Figura 1: Razones para la participación de la comunidad en la investigación y gestión del patrimonio.

actuar, eran naturalmente científicos. Así pues, cuando se llega a un consenso sobre la necesidad de abrir la interpretación del pasado a varias ideologías y dar cabida a las aspiraciones resultantes en el consumo de este pasado, hay que tener en cuenta algunas cuestiones. Si se incluyeran las aspiraciones de las poblaciones locales: ¿qué tipo de cuestiones habría que corregir? Está claro que hacen falta más estudios que demuestren categóricamente la naturaleza y magnitud de las aspiraciones de las poblaciones locales. ¿Acaso valoran el patrimonio y, en caso afirmativo, qué es lo que lo convierte en patrimonio para ellos, cómo asignan valores al patrimonio?

En 2007-2008 se llevó a cabo un estudio entre tres comunidades de Botsuana, con una muestra de cuarenta y cinco participantes. El objetivo era conocer su opinión sobre los motivos por los que deberían participar en la investigación y gestión de los recursos arqueológicos y patrimoniales en general (para más detalles, véase Ndobochani 2009). Sus opiniones fueron diferentes (figura 1), y un porcentaje mayor deseaba participar porque conocía los recursos patrimoniales y era propietario de algunos de ellos.

El estudio también demostró que, además del conocimiento de los recursos patrimoniales, se les atribuyen determinados valores. Por ejemplo,

de los 45 participantes, de quienes dijeron conocer los recursos arqueológicos sólo un 33% les atribuyeron valores históricos, socioeconómicos y espirituales. En casos como éste, un arqueólogo atribuiría valor científico a un recurso y lo declararía monumento nacional, la población local lo vería como patrimonio y le atribuiría valor espiritual. Los estudios de Ndoro (2001) y Sully (2007) ilustran la diversidad de cuestiones que deben tenerse en cuenta a la hora de definir y evaluar los valores asociados al patrimonio y su gestión.

En cambio, los recursos históricos e históricos recientes tenían valores diversos. El valor histórico sólo se atribuía a los recursos arqueológicos e históricos, mientras que el valor espiritual se asociaba en gran medida a los recursos históricos recientes. Al fin y al cabo, el patrimonio tendrá múltiples valores, algunos de ellos incorporados y otros atribuidos, y es preciso investigar la naturaleza y el alcance de estos otros valores, como se ejemplifica en la figura 2.

Aunque esto ejemplifica por qué deben incluirse las voces locales en la definición, protección e investigación de los recursos patrimoniales, existen diversas perspectivas sobre el aspecto de la participación de la comunidad. Chirikure *et al.* (2010) son bastante tajantes en lo que respecta al pluralismo en la gestión del patrimonio, ya que consideran que se trata de una

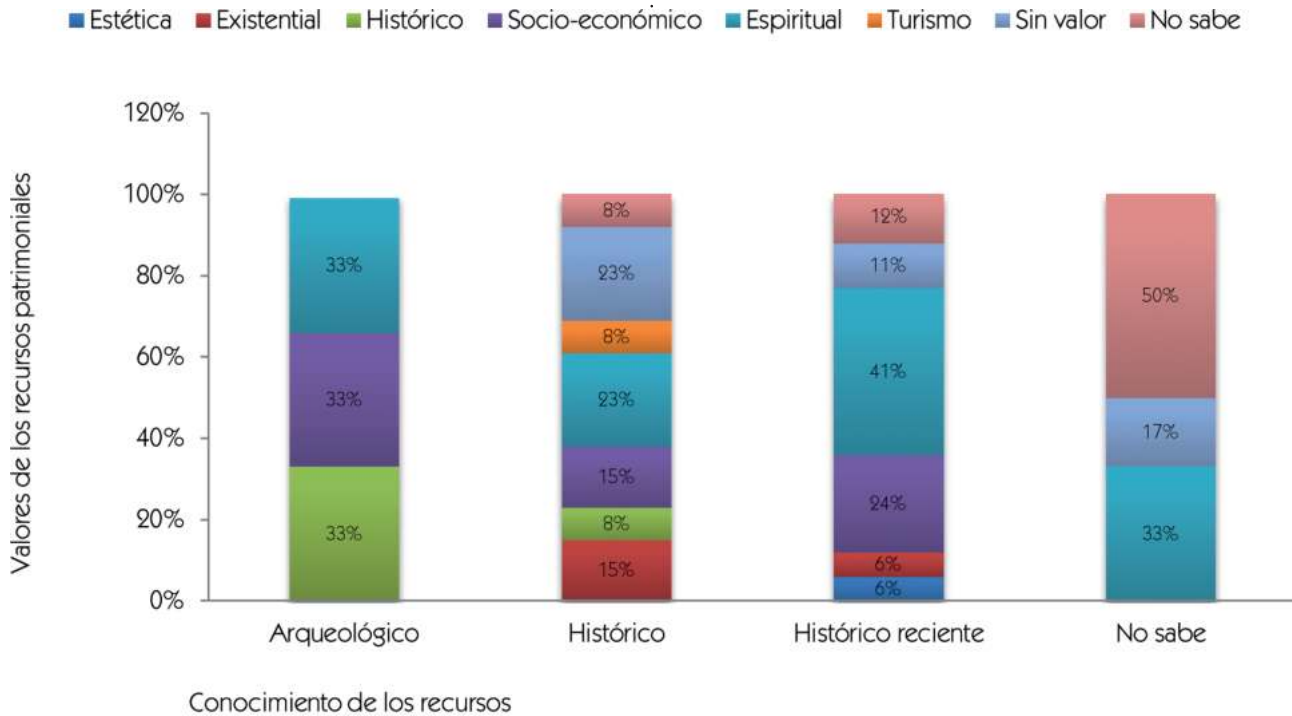


Figura 2: Variación de los valores comunitarios vinculados a los recursos arqueológicos, históricos e históricos recientes.

noción demasiado ambiciosa que podría perjudicar más que beneficiar a las personas previstas. En su opinión, las aspiraciones y los valores que otros actores atribuyen al patrimonio podrían no ver nunca la luz aunque se investigue sobre ellos, a menos que se incluyan en los procesos de toma de decisiones gubernamentales.

Conclusiones

De lo anterior se desprende claramente que la concepción del patrimonio, ya en 1225, desempeñaba un rol en su definición y protección a escala localizada e internacional. Ciertas cosas eran patrimonio, mientras que otras no lo eran, y la prueba demostrable de la ascendencia era fundamental, y esto es lo que a menudo perjudicaba el derecho de las poblaciones locales al patrimonio de sus tierras. A partir de la década de 1890, el interés por las civilizaciones del pasado dio lugar a un auge de la protección de las estructuras monumentales. A modo de ejemplo, Lowenthal (2005) demuestra que el patrimonio estadounidense de la década de 1890 en adelante se centró en las estructuras

monumentales, y que esa tendencia también se observó en Europa. Las civilizaciones se reconocen como prueba de complejidad y marca de la existencia prehistórica de superpotencias en sus territorios inmediatos y más allá. Por ejemplo, a principios del siglo XX, Hall (1905) considera que la complejidad arquitectónica del Gran Zimbabue lo convierte en un patrimonio intemporal digno de algún intelecto extranjero. Éste es un ejemplo de patrimonio que ha generado debates académicos tanto en la arqueología como en las disciplinas del patrimonio, debates conceptual y geográficamente globales por cierto. Los trabajos de Chirikure y Pikirayi (2008) ofrecen una revisión informativa de cómo los prejuicios hacia el pasado, unidos al abuso de poder (colonial, político y académico) pueden conducir a una polarización desproporcionada e institucionalizada de su presentación y consumo. Es hora de tener nuevas perspectivas en torno a la ciencia que subyace a la cultura material, y sobre los demás valores que se le pueden atribuir (Chirikure y Pikirayi, 2008; Chirikure, 2019).

Las discusiones de este documento han demostrado que la tendencia de la disciplina arqueológica

ca a alejar el conocimiento y la investigación del pasado de los no arqueólogos ha contribuido a un consumo muy prejuiciado del patrimonio. Por consiguiente, es inevitable que los valores que se atribuyen al patrimonio no estén en absoluto equilibrados. Queda mucho camino por recorrer. Por ejemplo, no se presta demasiada atención a la gestión del ambiente y a los sistemas prehistóricos de producción de alimentos, como la agricultura y el pastoreo, como cuestiones fundamentales del patrimonio. De la bibliografía sobre el pastoreo en África se desprende que ya en 1488, cuando los europeos llegaron al sur de África, la población local tenía ovejas, cabras y vacas. El conocimiento del pastoreo estaba ahí, pero ¿por qué el pastoreo es sólo una cuestión de debate entre muy pocos estudiosos? Tal vez sea hora de que África y otros hijos de los Estados padres adopten la agricultura y el pastoreo como una cuestión patrimonial a tener en cuenta.

Esos retos se ven agravados por el hecho de que existe una competencia de recursos a la hora de abordar asuntos que atañen a las necesidades cotidianas de la sociedad. El patrimonio debe demostrar categóricamente su valor y competir por la financiación con otros servicios como la política, la salud, la alimentación y la educación. Sin embargo, la prioridad de los servicios sociales sobre el patrimonio no debe interpretarse erróneamente en el sentido de que el patrimonio no es importante para las poblaciones locales.

Bibliografía

- ALLEN, Tom (2013), "Legal principles, political processes, and cultural property", en Geoffrey SCARRE y Robin CONINGHAM (eds.), *Appropriating the past: Philosophical perspectives on the practice of archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 239-256.
- ANDERSON, Samuel D. (2020), "The French Médersa in West Africa: Modernizing Islamic Education and Institutionalizing Colonial Racism, 1890s-1920s", *Islamic Africa*, vol. 11, núm. 1, pp. 42-70.
- BEACH, David (1998), "Cognitive archaeology and imaginary history at Great Zimbabwe", *Current Anthropology*, vol. 39, núm. 1, pp. 47-72.
- BINFORD, Lewis R. (1962), "Archaeology as anthropology", *American Antiquity*, vol. 28, núm. 2, pp. 217-225.
- BLENCH, Roger (2001), *"You can't go home again": Pastoralism in the new millennium*, Londres, Overseas Development Institute.
- BRANDS, Henry W. (2002), *The reckless decade: America in the 1890s*, Chicago, University of Chicago Press.
- BUDGE, Ernest Alfred W. (1902), *A history of Egypt from the end of the Neolithic Period to the death of Cleopatra VII, BC 30: Egypt under the Amenemhats and Hyksos* (Vol. 3), Oosterhout, Kegan Paul, Trench, Trübner & Company, Limited.
- CHAPMAN, Ellen (2008), "Community, heritage, identity: Constructing, performing and consuming Welsh identities in the US", tesis, Newcastle upon Tyne, Newcastle University.
- CHAPMAN, William (1989), "The organizational context in the history of archaeology: Pitt Rivers and other British archaeologists in the 1860s", *The Antiquaries Journal*, vol. 69, núm. 1, pp. 23-42.
- CHIPPINDALE, Christopher (1993), "Discrepancy, consumption: the intellectual background to a post-processual archaeology", en Norman YOFFEE y Andrew SHERRATT (eds.), *Archaeological theory: Who sets the agenda?*, Oxford, University of Oxford, pp. 27-36.
- _____ (2005), "Colleagues, talking, writing, publishing", en *Handbook of archaeological methods II*, Lanham, Altamira Press, pp. 1339-1371.
- CHIRIKURE, Shadreck (2019), "New perspectives on the political economy of Great Zimbabwe", *Journal of Archaeological Research*, núm. 28, pp. 139-186.
- CHIRIKURE, Shadreck, e Innocent PIKIRAYI (2008), "Inside and outside the dry stone walls: Revisiting the material culture of Great Zimbabwe", *Antiquity*, vol. 82, núm. 318, pp. 976-993.
- CHIRIKURE, Shadreck, Munyaradzi MANYANGA, Webber NDORO, y Gilbert PWITI (2010), "Unfulfilled promises? Heritage management and community participation at some of Africa's cultural heritage sites", *International Journal of Heritage Studies*, vol. 16, núm. 1-2, pp. 30-44.
- FAGAN, Brian (2005), "Short history of archaeological methods, 1870 to 1960", en Herbert D.G. MASCHNER y Christopher CHIPPINDALE (eds.), *Handbook of archaeological methods*, Lanham, AltaMira Press.
- FERRE, John P. (1988), "The dubious heritage of media ethics: Cause-and-effect criticism in the 1890s", *American Journalism*, vol. 5, núm. 4, pp. 191-203.
- FONTEIN, Joost (2006) "Silence, destruction and closure at Great Zimbabwe: Local narratives of desecration and alienation", *Journal of Southern African Studies*, vol. 32, núm. 4, pp. 771-794.
- _____ (2016), *The silence of Great Zimbabwe: Contested landscapes and the power of heritage*, Londres, Routledge.

- FRY, Caroline (1828), *The scripture reader's guide to the devotional use of the Holy Scriptures*, Londres, James Nisbet, <<https://www.oed.com/view/Entry/107097>>, consultada el 13 de octubre de 2021.
- HALL, Richard N. (1905), "Stone fort and pits on the Inyanga Estate, Rhodesia", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 35, pp. 92-102.
- HARRISON, Rodney (2010), "What is heritage", *Understanding the politics of heritage*, Mánchester, Manchester University Press, pp. 5-42.
- HAYES, Kelly E. (2008), "Book review: *Black Atlantic religion: Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* by J. Lorand Matory", *History of Religions*, vol. 48, núm. 2, pp. 170-173.
- _____ (2009), "Defining the 'Negro Problem' in Brazil: The Shifting Significance of Brazil's African Heritage from the 1890s to the 1940s", en Edward E. CURTIS (ed.), *The new black gods*, Indiana, Indiana University Press, pp. 209-225.
- HISTORICAL THESAURUS (2023), *Historical Thesaurus, Oxford English Dictionary*, <<https://www.oed.com/thesaurus>>, consultada el 10 de febrero de 2023.
- HODDER, Ian (1985), "Postprocessual archaeology", en Michael B. SCHIFFER (ed.), *Advances in archaeological method and theory. Volume 8*, Londres, Elsevier, pp. 1-26.
- _____ (1991), "Postprocessual archaeology and the current debate", en Robert W. PREUCEL (ed.), *Processual and postprocessual archaeologies: multiple ways of knowing the past*, Carbondale, Southern Illinois University-Centre for Archaeological Investigations (Occasional Paper No. 10), pp. 30-41.
- _____ (2014) [1991], "Preface", en Ian HODDER (ed.), *Archaeological theory in Europe: The last three decades*, Londres, Routledge, pp. vii-xi.
- JOHNSON, Samuel (1775), *Taxation no tyranny: an answer to the resolutions and address of the American congress*, <<https://www.oed.com/view/Entry/107097>>, consultada el 13 de octubre de 2021.
- JOURNAL COMPARATIVE LEGISLATION & INTERNATIONAL LAW (1923), *Journal Comparative Legislation & International Law*, vol. 5, núm. 1, p. 134.
- KALMAN, Harold (2014), *Heritage planning: Principles and process*, Londres, Routledge.
- KALMAN, Harold, y Marcus R. LÉTOURNEAU (2020), *Heritage planning: principles and process*, Londres, Routledge.
- KIBRIA, Nazli (1996), "Not Asian, black or white? Reflections on South Asian American racial identity", *Amerasia Journal*, vol. 22, núm. 2, pp. 77-86.
- KING, LaGarrett J. (2014), "When lions write history: Black history textbooks, African-American educators, & the alternative black curriculum in social studies education, 1890-1940", *Multicultural Education*, vol. 22, núm. 1, pp. 2-11.
- KUSHNER, Toney (2012), "Heritage and ethnicity: An introduction", en Toney KUSHNER (ed.), *The Jewish heritage in British history: Englishness and Jewishness*, Londres, Routledge, pp. 5-28.
- LEE, Christopher (1999), "Introduction [to Turning the century: writing of the 1890s]", en Christopher LEE (ed.), *Turning the century: writing of the 1890s*, St. Lucia, University of Queensland Press, pp. xi-xxviii.
- LOWENTHAL, David (2005), "Natural and cultural heritage", *International Journal of Heritage Studies*, vol. 11, núm. 1, pp. 81-92.
- LUBBOCK, John (1870), *The origin of civilization and the primitive condition of man: Mental and social condition of savages*, Nueva York, D. Appleton, <<http://online.canadiana.ca/view/oocihm.33074>>, consultada el 10 de febrero de 2023).
- LYSSAKOV, Pavel V. (1998), *Gogol and the Russian literary mind: 1890s-1930s*, Nueva York, Columbia University.
- MÅRDH, Hedvig (2017), "A century of Swedish Gustavian style: Art history, cultural heritage and neoclassical revivals from the 1890s to the 1990s", tesis de doctorado, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- MILLER, Patrick (2005), "Melbourne's main outfall sewer: An engineering achievement of the 1890s", *Australian Journal of Multi-Disciplinary Engineering*, vol. 3, núm. 1, pp. 51-56.
- NAGAOKA, Masanori (2014), "Community-centered landscapes protection at Borobudur, Indonesia", en *Heritage and Landscapes as Human Values, UNESCO Conference Proceedings, Theme 4, Community Driven Conservation and Local Empowerment*, París, UNESCO, pp. 498-504.
- NDOBOCHANI, Nonofho (2009), "Incorporating community cultural values in archaeological impact assessment processes: Dikgatlhong Dam and Dukwe/Mowana Mine Projects, Botswana", M.Phil dissertation, Gaborone, University of Botswana.
- _____ (2016), "An appraisal of the development of archaeological legislation in Botswana, 1911-2011: A 100-year Journey", *Botswana Notes and Records*, núm. 48, pp. 36-47.
- NDORO, Webber (2001), *Your monument our shrine: The preservation of Great Zimbabwe*, Uppsala, Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- PIKIRAYI, Innocent (2009), *The silence of Great Zimbabwe: Contested landscapes and the power of heritage*, by Joost Fontein, Oxford, Oxford University Press.

- PIKIRAYI, Innocent, y Shadreck CHIRIKURE (2011), "Debating Great Zimbabwe", *Azania: Archaeological Research in Africa*, vol. 46, núm. 2, pp. 221-231.
- RANDALL-MACIVER, David (1933), "Archaeology as a science", *Antiquity*, vol. 7, núm. 25, pp. 5-20.
- RIEGER, Bernhard (2003), "Modern wonders: Technological innovation and public ambivalence in Britain and Germany, 1890s to 1933", *History Workshop Journal*, vol. 55, núm. 1, pp. 152-176.
- RYCROFT, David (1991), "Black South African urban music since the 1890's: Some reminiscences of Alfred Assegai Kumalo (1879-1966)", *African Music: Journal of the International Library of African Music*, vol. 7, núm. 1, pp. 5-32.
- SCHIFFER, Michael B. (1975), "Archaeology as behavioral science", *American Anthropologist*, vol. 77, núm. 4, pp. 836-848.
- _____ (1988), "The structure of archaeological theory", *American Antiquity*, vol. 53, núm. 3, pp. 461-485.
- SMITH, Claire, y H. Martin WOBST (2004), "Decolonizing archaeological theory and practice", en Claire SMITH y H. Martin WOBST (eds.), *Indigenous archaeologies. Decolonising theory and practice*, Londres, Routledge, pp. 4-14.
- SMITH, Michael G. (1957), "The African heritage in the Caribbean", en Vera RUBIN (ed.), *Caribbean studies: A symposium*, Saint Andrew, Institute of Social and Economic Research, University College of the West Indies, pp. 34-36.
- SULLY, Dean (2007), *Decolonizing conservation: Caring for Maori meeting houses outside New Zealand*, Walnut Creek, Left Coast Press.
- TERIBA, Adedoyin (2017), "Afro-Brazilian architecture in Southwest Colonial Nigeria (1890s-1940s)", tesis de doctorado, Princeton, Princeton University.
- TOMLAN, Michael A. (2015), "The 1970s: A decade of pivotal change in preservation. European architectural heritage year and heritage politics in the United States", *Monumenta*, núm. 3, pp. 403-413.
- TOMORROW WORLD (1922), *The World Tomorrow*, vol. v, núm. 3, <<https://www.oed.com/view/Entry/107097>>, consultada el 13 de octubre de 2021.
- TYLOR, Edward B. (1871), *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, Londres, J. Murray, <<https://www.oed.com/view/Entry/10286>>, consultada el 13 de octubre de 2021.
- WATKINS, Joe, y T.J. FERGUSON (2005), "Working with and working for Indigenous communities", en Herbert D.G. MASCHNER y Christopher CHIPPINDALE (eds.), *Handbook of archaeological methods*, vol. 2, Rowman, Altamira Press, pp. 1372-1406.
- WHEWELL, William (1859), *History of the inductive sciences: from the earliest to the present times*, vol. 1., Nueva York, D. Appleton.
- WILSON, Daniel (1863), *Prehistoric Annals of Scotland, Volume 1, Issue 53925 of CIHM/ICMH microfiche series, Prehistoric annals of Scotland*, <<https://books.google>>, consultada el 13 de octubre de 2021.
- WOBST, H. Martin (1983), "We can't see the forest for the trees: sampling and the shapes of archaeological distributions", en James A. MOORE y Arthur S. KEENE (eds.), *Archaeological hammers and theories*, Londres, Elsevier / Archetype, pp. 37-85.
- _____ (2004), "Power to the (Indigenous) past and present! Or: the theory and method behind archaeological theory and method", en Claire SMITH y H. Martin WOBST (eds.), *Indigenous archaeologies*, Londres, Routledge, pp. 15-29.
- WYATT-BROWN, Bertram (2001), *The shaping of Southern culture: Honor, grace, and war, 1760s-1890s*, Chapel Hill / Londres, University of North Carolina Press Books.
- WYLIE, Alison (1993), "A proliferation of new archaeologies: 'beyond objectivism and relativism'", en Norman YOFFEE y Andrew SHERRATT, *Archaeological theory: who sets the agenda*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 20-26.
- YOFFEE, Norman (1993), "Too many chiefs? (or, safe texts for the '90s)", en Norman YOFFEE y Andrew SHERRATT, *Archaeological theory: who sets the agenda*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 60-78.

Haydeé López Hernández*

Resumen: Aquí muestro parte de la complejidad que implicó construir y revalorar los monumentos y zonas arqueológicas durante las primeras décadas del siglo XX y hasta antes de la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH); propongo considerar que la apertura de zonas arqueológicas no es un acto de “descubrimiento” (de un objeto dado, el *patrimonio*), sino de “construcción” en una doble vía, primero como objetos del conocimiento arqueológico y, segundo, como parte de los referentes identitarios (nacional y locales) con valor económico. El turismo es un elemento entreverado del proceso, pero no el primordial, en la que los grandes monumentos sirvieron para responder las preguntas acerca del pasado prehispánico y, al mismo tiempo, fincaron la utilidad de la arqueología como disciplina científica. **Palabras clave:** monumentos arqueológicos, zonas arqueológicas, objetos arqueológicos, historia de la arqueología, turismo cultural.

Abstract: In this paper, I show part of the complexity involved in building and revaluating monuments and archaeological sites during the first decades of the 20th century and even before the creation of the National Institute of Anthropology and History (INAH). I propose to consider that the opening of archaeological zones is not an act of “discovery” (of a given object – heritage –), but rather of “construction” in a double way, first as objects of archaeological knowledge and, second, as part of the identity referents (national and local) with economic value. Accompanying this process, tourism is a mixed element, but not the primary one, in which the great monuments served to answer questions about the pre-Hispanic past and, at the same time, established the usefulness of archaeology as a scientific discipline. **Keywords:** archaeological monuments, archaeological sites, archaeological objects, history of archaeology, cultural tourism.

Postulado: 09.11.2021
Aceptado: 12.09.2022

La construcción de los grandes monumentos

The Construction of the Large Monuments

La valoración de los restos prehispánicos como objetos de conocimiento y símbolo identitario nacional se desarrolló como un largo proceso desde el siglo XIX (Achim, 2017). Las denominadas *antigüedades* fueron arrancadas de sus lugares de origen y trasladadas a los recintos museísticos y gabinetes; dibujadas, fotografiadas y descritas en cédulas, reportes de exploración, artículos y libros para la academia, libros de viaje y textos dirigidos al público lego y, con todo ello, se transformó su significado para convertirlos en objetos del conocimiento del pasado. A finales de aquella centuria, las legislaciones en torno a su exploración, protección y manejo fueron además un proceso que reafirmó, desde la legalidad, la puesta en valor de esos objetos para la naciente academia y, sobre todo, la potestad del Estado frente al coleccionismo internacional (Díaz y de Ovando, 1990; Palacios, 2014).

La *liberación* de los asentamientos urbanos prehispánicos y, sobre todo, su conversión en *sitios arqueológicos*, fue otro de los mecanismos empleados durante ese largo proceso que, ya en las primeras décadas del siglo XX, se acompañó con la también naciente industria turística. Al igual que ocurrió con las *antigüedades*, este proceso partió del convencimiento pleno —por parte de los estudiosos— de que el pasado era legible en sus restos y, conforme se generaron propuestas para su lectura, la exploración de los edificios se integró a las herramientas metodológicas de la naciente arqueología. La exploración y el análisis de los grandes monumentos, como herramienta destinada a solventar las interrogantes de la comunidad de estudiosos, implicó también la construcción de *sitios arqueológicos*, estrategia destinada al deleite y al aprendizaje de la gente común no especializada, en un proceso complejo vinculado al desarrollo del turismo cultural. Allende los beneficios económicos que pudieran derivarse de esto último, la interiorización, aceptación y reproducción de los nuevos significados de valor histórico atribuidos a las ruinas por parte de la población no especia-

* Dirección de Estudios Históricos, INAH. Correo electrónico: <haydeelh@gmail.com>.

lizada, también se vinculaba con la conformación de la arqueología como un conocimiento útil, como disciplina científica, para el Estado y la población misma.

Liberar

Resulta curioso el término que actualmente usamos en la arqueología para designar la serie de actividades enfocadas a la exploración de un edificio: *liberación*, como si en el acto de quitar las grandes cantidades de sedimento y vegetación que se acumularon durante centenares de años sobre un edificio colapsado, lo pusiéramos en libertad, sacándolo de la prisión del tiempo; aunque en realidad, con ello, le arrancamos parte de su historia, aquella transcurrida a partir de que fue abandonado por sus pobladores y quedó sujeto a nuevos usos por parte de variados actores de la naturaleza, incluidos los humanos.

No parece ser un término que se usara en las primeras décadas del siglo XX, cuando comenzaron a explorarse los grandes edificios;¹ sin embargo, detrás de los conceptos de aquella época también subyace una noción similar: *limpiar* y *desmontar* los sedimentos vegetales y minerales y, con ello, el tiempo, elementos todos que se suponen ajenos a los edificios porque no les permiten *conservar* su estructura e imagen *original, real e íntegra*. A la distancia pareciera una noción un tanto ingenua en la que subyace la certeza de que los objetos tienen un significado original y único que el tiempo les arrebató y la arqueología les devuelve. No obstante, el proceso es parte de la nueva forma de ordenar y significar al mundo y al tiempo durante el siglo XIX (la *episteme moderna* referida por Foucault, 2001) y, en particular, en tal certeza se anida el fundamento en el que la arqueología fincará su potestad como disciplina histórica, es decir, científica, en aquellos años; porque de la recuperación del supuesto significado original de los objetos, de la instantánea previa al momento de su abandono, se encuentra la posibilidad de conocer el pasado.

Al menos esos fueron parte de los argumentos esgrimidos desde finales del siglo XIX para convencer

a los gobiernos respecto de la necesidad de explorar los montículos o *cués* y, con ello, develar y conservar las *ruinas* arqueológicas para conocer el pasado prehispánico. No debió ser una proposición sencilla de aceptar, y quizá por ello Alfredo Chavero llamó al entonces inspector de monumentos “el loco Batres” cuando éste propuso la exploración de la Pirámide del Sol en Teotihuacán, tras encontrar los frescos del que denominó Templo de la Agricultura a finales del siglo XIX.² El ministro de Instrucción Pública, Justo Sierra, aceptó actuar en función de la posibilidad (gracias a la intervención del duque de Loubat) de que en ese lugar se descubrieran ruinas equiparables en magnitud a las de Egipto y otros lugares del mundo; ello ocurrió hasta 1905 y, fue hasta entonces cuando se giraron las autorizaciones y el presupuesto necesario para que el inspector explorara el gran montículo (López y Pruneda, 2015). El apoyo del gobierno, sin embargo, no respondía exclusivamente a las propuestas de una disciplina que se encontraba en construcción, sino a la posibilidad de usar el resultado como carta de presentación del país frente al mundo científico que se reuniría para la celebración de los festejos del centenario de la Independencia y la del Congreso Internacional de Americanistas en 1910.

Así, se exploraron la Pirámide del Sol, en Teotihuacán, y el Templo de las Serpientes, en Xochicalco, y ambos lugares recibieron la visita de los americanistas en 1910 (Rutsch, 2007; Pruneda, 2012: 637-638),³ sumándose de esta forma al Museo Nacional y sus colecciones fueron escaparates de la ciencia arqueológica y nuevos objetos para conocer el pasado. Cabe recordar en este sentido que, cuando México fue sede de la celebración del Congreso de Americanistas por primera ocasión, en 1895, se estructuró y dio a conocer la sala de monolitos del Museo Nacional. En ese entonces, los congresistas pudieron observar 354 piezas de escultura y las de la sección de cerámica (“Visita al Museo”, 1895: 37) resultado de las exploraciones y de la compra y do-

² Elvira Pruneda Gallegos, comunicación personal, 22 de octubre de 2021.

³ También visitaron Monte Albán y Mitla, entre otros lugares explorados previamente por el inspector.

¹ El más común sin duda es *exploración*.

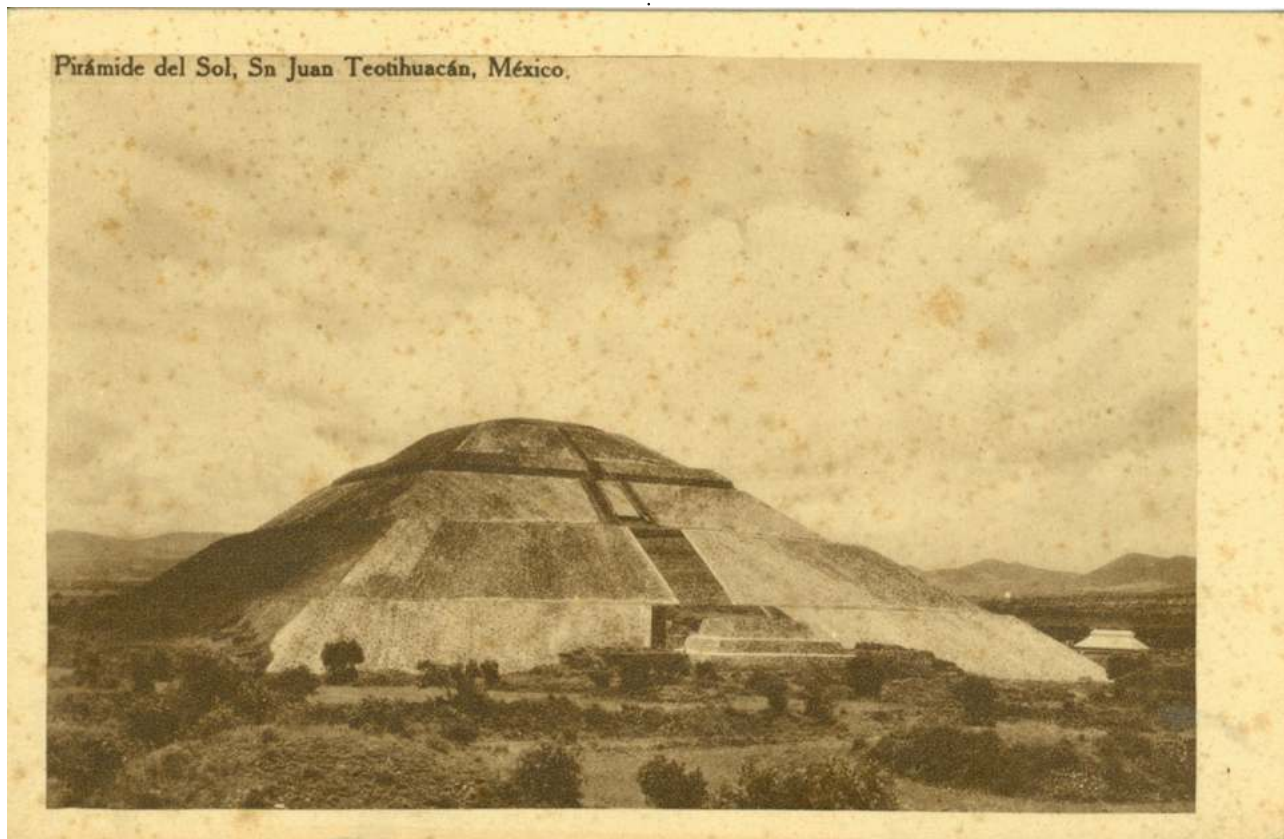


Figura 1. Postal con la Pirámide del Sol, San Juan Teotihuacán.

nación de diversas colecciones, y con las cuales el recinto participaba del afán coleccionista de la época concentrado en *clasificar* el mundo instaurando nuevos parámetros visuales, estéticos y de ordenamiento científico, es decir, de su resignificación en el curso de la Historia (Boswell y Evans, 1999: partes 3 y 4; Rufer, 2021). Coleccionar y ordenar objetos del pasado en los museos además respondía a los afanes imperialistas y nacionalistas de las naciones modernas y, en el caso de la apertura de la sala de monolitos del Museo Nacional durante el Congreso, manifestaba el interés de la comunidad mexicana por demostrar a sus pares internacionales los alcances de la ciencia arqueológica en el país. En tal sentido, resulta interesante que la segunda ocasión en que se celebró aquel congreso en el país, esta vez en el marco de los festejos del centenario de la Independencia en 1910, se recurrió también a la inauguración de otro espacio de resignificación del pasado que también da

cuenta de los alcances de la comunidad de estudiosos en la investigación arqueológica: Teotihuacán.

Sin duda, ya desde las últimas décadas del siglo XIX la imagen del pasado prehispánico había sido difundida de manera internacional por medio de las exposiciones universales en Europa y Estados Unidos (Tenorio, 1998). En esas exhibiciones, además de las piezas de escultura y cerámica, también se dio a conocer parte de la arquitectura prehispánica, tanto en aquellos pabellones que, de manera ecléctica, fusionaron elementos de los diferentes edificios que se conocían entonces (p.ej., el Pabellón Azteca en París, 1889) y los que reprodujeron la ornamentación de determinados lugares (p.ej., el pabellón maya en Chicago, 1893), como en las exhibiciones sobre la casa-habitación del mundo (Ibáñez, en preparación). De igual manera, los edificios prehispánicos —o al menos, su representación gráfica— fueron conocidos desde el siglo XVI mediante los registros de cronistas



Figura 2. Salón de Monolitos, Museo Nacional. Imagen: A. Briquet, dominio público.

y eruditos (López Luján, 2021). Para el siglo XIX, la difusión de tales representaciones entre la intelectualidad aumentó gracias a los libros de viaje y los dibujos, fotografías y grabados de los viajeros que recorrieron el territorio —como Frederick Catherwood y Desiré Charnay, por ejemplo—, y por aquellos estudios de los eruditos mexicanos como Antonio García Cubas (*Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos*, 1885) o Antonio Peñafiel (*Monumentos del arte antiguo mexicano: ornamentación, mitología, tributos y monumentos*, 1890). Es decir, las ruinas antes ocultas por los sedimentos o sólo capturadas por los dibujos, fotografías y descripciones de algunos eruditos, fueron develadas al mundo científico en 1910 gracias a la labor científica de la arqueología nacional. En las palabras de Justo Sierra a los congresistas: “Custodiar quiere decir, conservar, enriquecer y poner a la vista de todos y a la disposición de los sabios todas nuestras reliquias arqueológicas para que las puedan valorizar y clasificar en colaboración con nosotros” (Sierra, 1910, citado en Pruneda, 2012: 613-614).

La ruina ahora *liberada* del sedimento y la maleza, reconstruida en sus derrumbes y conservada para su posteridad, implicaba, en efecto, la “valoración” de un nuevo objeto para “clasificar” y ordenar el pasado. O, al menos, con ello se construía una nueva manera de observarla. Porque los registros gráficos previos, en algunas ocasiones, también *liberaron* a las ruinas de la maleza y sus derrumbes, reconstruyéndolas en el papel y el grabado, para mostrarlas sin el paso del tiempo. No obstante, se encontraba atrapada en los planos bidimensionales de una fotografía, dibujo o grabado, así como de los parámetros conceptuales de la mirada del autor de tales registros,⁴ al tiempo que aprisionada por los

⁴ El análisis de tales registros se ha realizado, por lo general, a partir de su correspondencia con la realidad, sin atender al contexto conceptual de los autores en cada época. Una excepción notable al respecto la constituye el trabajo de Diener (2017).

Por otro lado, en el Museo Nacional, junto a fotografías panorámicas, también se exhibieron maquetas de algunos edificios. Es posible que esto ocurriera en los primeros años del siglo XX, pero no contamos con las fechas exactas.

sedimentos dejados por el tiempo. En cambio, al excavarla, la ruina podía ser caminada y recorrida en cada palmo de su volumen, palpada, observada y escudriñada en cada piedra, protuberancia y oquedad, reconstruida en cada faltante, medida en todo su volumen y detalle. Era una nueva forma de conocer el pasado que se sumaba a aquella tradición, que años después Enrique Juan Palacios definiría como los “estudios histórico-arqueológicos” (López, 2016), concentrada en la lectura de fuentes novohispanas y la interpretación de la iconografía presente en las esculturas.

Las ruinas, convertidas en nuevos objetos a partir de su exploración-reconstrucción-conservación, no desplazaron los registros gráficos ni tampoco quedaron excluidas del proceso de interpretación que aquellos suponen. Por el contrario, “valorizar y clasificar” tales reliquias, como anhelaba el ministro Sierra, era también significarlas al igual que el resto de los objetos del conocimiento creados por la arqueología, y este proceso tardaría algunos años más en concretarse.

Clasificar

Al igual que los tuestos de cerámica, las ruinas exploradas y reconstruidas fueron ordenadas y clasificadas para asignar su ubicación en el tiempo, así como su genealogía y relaciones históricas. Aunque sabemos que tal proceso está vinculado con el ingreso de arquitectos a la arqueología (Vázquez, 1996), es poco lo que hemos analizado al respecto. En buena medida, que no haya un análisis de tal proceso en la historia de la disciplina deriva de las críticas y polémicas mundiales, surgidas en las décadas de 1960 y 1970, en torno a los excesos de la reconstrucción del patrimonio arquitectónico histórico y arqueológico (p. ej., Matos, 1979; Molina, 1975).⁵ En aquellas polémicas, se daba continuidad a la preocupación

⁵ Si bien desde 1931, la *Carta de Atenas* y la *Carta del Restauro* hicieron recomendaciones en torno a la restauración de los monumentos, las discusiones y críticas de la comunidad arqueológica mexicana de este momento, respondieron en mayor medida a documentos posteriores, como la *Carta de Venecia* (1964) y la *Carta de Burra* (1979).

derivada de la destrucción patrimonial ocasionada por la gran guerra en los países centroeuropeos y se sumaban los reclamos por el expolio del patrimonio de los países tercermundistas, tanto el de carácter histórico —derivado de las empresas coloniales europeas en el resto del mundo— como el contemporáneo, suscitado por el coleccionismo creciente. En ese marco los trabajos llevados a cabo en aquellas primeras décadas del siglo en México quedaron sumamente desacreditados, al considerar que la disciplina estuvo subordinada a un férreo nacionalismo que centró la práctica en la reconstrucción para la apertura de zonas para el turismo sin que mediara ningún contenido epistémico.

Por otro lado, hemos centrado la atención en la introducción de la estratigrafía como estrategia prioritaria de la arqueología de aquellos años, cuando en realidad, ésta sólo fue una herramienta más de los estudios sobre el pasado prehispánico en aquél entonces. En aquellos años, a la lectura de fuentes novohispanas y la interpretación de la iconografía se sumaron tanto la metodología estratigráfica, como el análisis de los tuestos cerámicos y el de los edificios, así como la construcción de tipologías de esos dos últimos objetos (López, 2003).

En el caso del análisis y clasificación de los edificios, la tradición de los estudios históricos de monumentos de la Academia de San Carlos parece haber sido de gran relevancia, aunque no exenta de tensiones y discrepancias en el seno de la arqueología (Ibáñez, en preparación). Lo cierto es que a partir de 1917 la exploración de los edificios implicó también su reconstrucción material o hipotética (en papel) como base para su ordenamiento a partir de las similitudes presentes en su forma general y ornamentación. La propuesta más amplia en este último sentido y, quizá con mayor impacto posterior, fue la elaborada por Ignacio Marquina Barredo en 1928.

En buena medida, los fundamentos del trabajo de Marquina encuentran eco en las propuestas de los arquitectos mexicanos, como Jesús Tito Acevedo (1882-1918) y Federico Mariscal Piña (1881-1971), expuestas en las primeras décadas del siglo

xx. Ambos, en las conferencias que impartieron en el Ateneo de la Juventud y en la Casa de la Universidad Popular Mexicana —respectivamente—, sostenían que, al ser parte de las bellas artes, la arquitectura engloba el pensamiento y acción de la sociedad entera, sus anhelos y ambiciones, es decir, su *sino*,⁶ por lo que el *estilo* de la arquitectura está en estrecha relación con el sistema de vida del ser humano (Acevedo, 2000; Mariscal, 1970). Años más tarde, Mariscal ahondaría en tales propuestas para enfatizar la importancia de su profesión: además de cubrir las necesidades de resguardo y protección, la casa habitación revelaba la personalidad, triunfos e ideales de su morador, transformándose conforme la sociedad progresa y, revelando así, el “grado de adelanto” y “anhelos de la época”. Éste era un principio que se aplicaba tanto a las sociedades pasadas como a las presentes, lo que permitía conocer, a través de la arquitectura, el tiempo social e histórico, el carácter y el destino, es decir, el *estilo* (Mariscal, 1933). Identificar tal estilo era la labor del arquitecto, porque con base en éste, podría darle continuidad a su *tradición* en las construcciones modernas. La polémica al respecto fue amplia en las siguientes décadas, no por los fundamentos de la reflexión, sino por la identificación del estilo original (prehispánico o novohispano) y, por ende, de la definición de la propuesta que debía seguirse en las construcciones modernas (neoprehispánico o neocolonial) (Anda, 1990).⁷

Allende esto, lo que me interesa destacar aquí es la similitud entre tal concepción sobre la arquitectura y la metodología que se aplicará para el análisis de los edificios arqueológicos. Como arquitecto de profesión, es muy factible que Marquina estuviera al tanto de aquellas reflexiones (se graduó de la Academia de San Carlos en 1913). En sus *Memorias*, el arquitecto recordaba que asistió a la clase de Historia del Arte

impartida por Carlos Lazo del Pino (¿?-1952)⁸ en la que abordaba las investigaciones arqueológicas en Europa y Asia y:

Años más tarde el arquitecto don Federico Mariscal, por su amistad con el licenciado Vicente Lombardo Toledano, se había interesado mucho en los antiguos monumentos de México, y considerando que en la Escuela de Arquitectura no existía una cátedra destinada a su conocimiento, decidió reunir un pequeño grupo de conferencias para que tuviéramos cuando menos una idea general de lo que había sido la arquitectura en México antes de la Conquista (Marquina, 1994: 28).

Por la referencia a Lombardo (1894-1968) es posible inferir que tales conferencias ocurrieran en el marco de la Sociedad de Conferencias y Conciertos (1916) o durante la dirección de aquél en la Escuela Nacional Preparatoria (1922-1923), pero lamentablemente Marquina no brinda más información al respecto. Lo cierto es que unos años más tarde tanto él como Mariscal propusieron las primeras síntesis de la arquitectura monumental prehispánica, con el objetivo de identificar sus principales estilos, origen y genealogía. Sus obras, *Estudio arquitectónico comparativo de los monumentos arqueológicos de México* y *Estudio arquitectónico de las ruinas mayas. Yucatán y Campeche*, se presentaron en el marco del XXIII Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Nueva York en 1928, como un presente del gobierno mexicano, junto con dos obras más: una que daba cuenta de la primera expedición mexicana por la zona maya (*En los confines de la selva lacandona*) y otra de carácter general (*Estado actual de los principales edificios arqueológicos de México*) en la que se informaba la “labor oficial desarrollada” en los vestigios más relevantes que ya contaban con obras de conservación y guardianes, una labor que representaba sólo el inicio de un trabajo mayor, con el que se esperaba conformar zonas en todo el país para brindar “vigilancia efectiva” y exploraciones en toda la República.

⁶ Es decir, su *espíritu*, probablemente recuperando el sentido herderiano.

⁷ Federico Mariscal consideraba que el *estilo original* se encontraba en los tiempos prehispánicos.

⁸ Director interino de la Escuela Nacional de Arquitectura 1909-1910, en sustitución de Rivas Mercado, y responsable de la cátedra de Historia de la Arquitectura, de 1917 a 1952.

El estimado en la *Carta Arqueológica* publicado en la obra era de 1 200 puntos, y se ofrecían numerosas fotografías, descripciones y croquis de aquellos vestigios sujetos a obras de conservación, reposición (por derrumbe) y desmontes, con lo que aseguraban que se “prolongara indefinidamente” la “duración de los monumentos arqueológicos”. Además, esto permitía observar a los edificios “absolutamente limpios”, lo cual resultaba “conveniente dado el interés que se ha despertado a últimas fechas por estos estudios” (*Estado*, 1928: 3-5).

Como puede observarse, las obras llevadas por la delegación mexicana al congreso podrían interpretarse como un gesto por medio del cual la comunidad arqueológica mexicana quería evidenciar a sus pares internacionales el alcance de sus trabajos y, al tiempo, su potestad frente a los monumentos prehispánicos. Así, no sólo se destacaba “el esfuerzo oficial desarrollado para la conservación de nuestras reliquias” generalmente ignorado o no comprendido (*Estado...*, 1928: 4), sino que se presentaban los resultados de las primeras investigaciones en su estudio sistemático.

En *Estudio arquitectónico de las ruinas*, Mariscal aseguraba que, pese a todos los estudios previos enfocados en la civilización maya, aún no se había abarcado “el estudio arquitectónico de conjuntos y detalles con la amplitud, exactitud y método que son necesarios para que los arquitectos puedan establecer la génesis y evolución de la arquitectura maya, conociendo los elementos fundamentales, los tipos constructivos, las variadas formas o partidos decorativos, etc.” (Mariscal, 1928: 3). Por ello, y antes de “pretender establecer nuevas teorías”, era necesario —de acuerdo con el arquitecto— medir y dibujar el mayor número posible de ruinas, bajo un plan único y uniforme, eliminando todo aquello que no fuera arquitectónico y sin alterar la verdad (es decir, sin reconstrucciones), con la finalidad de poder hacer análisis y estudios comparativos. Quizá por ello, además de las plantas, cortes y alzados, Mariscal integró 74 fotografías de los edificios que daban cuenta de su estado e, incluso, facultaban una lectura comparativa con los dibujos.

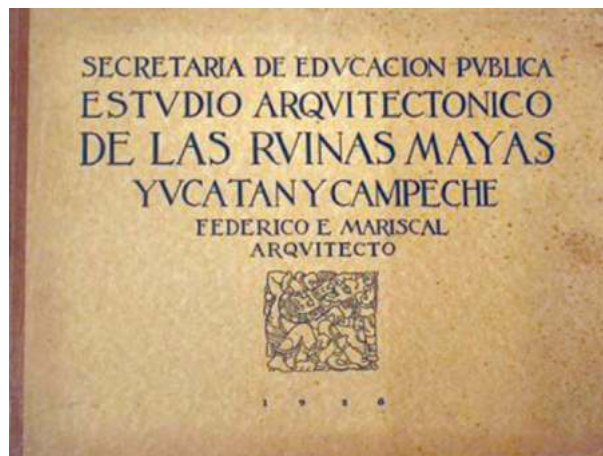


Figura 3. Portada de *Estudio arquitectónico de las ruinas mayas. Yucatán y Campeche*, de Federico E. Mariscal.

Su objetivo final era el de valorar hasta qué punto tales ruinas eran aprovechables para la creación de una “arquitectura americana o nacional” y, aunque sumaba su esfuerzo al emprendido por la Dirección de Arqueología en el registro de los monumentos, es claro que la preocupación de Mariscal radicaba en la arquitectura y no en la arqueología. Por ello, y por su precaución de generar “nuevas teorías” sin suficientes datos, sus conclusiones se limitaron a presentar la variedad de puertas y pórticos de columnas existentes en los edificios mayas sin establecer ninguna relación de tipo histórico entre estos.

La Dirección, por su parte, albergaba una intención diferente y presentaba “un análisis y una clasificación completa de las culturas que florecieron en esta región de América [Estados Unidos, Centroamérica y México], basándose en las características arquitectónicas”. Con ello se pretendía llenar el vacío existente hasta entonces (Reygadas en Marquina, 1928: “Preámbulo”), exponiendo de manera uniforme la información reunida sobre los monumentos arqueológicos por medio de dibujos de conjunto, detalles y planos que permitieran no sólo observar sus dimensiones sino “facilitar la comparación entre unos y otros” y, por ende, encontrar analogías y diferencias entre ellos.

Para Ignacio Marquina (1888-1981), la evolución tenía dos causas esenciales: “todas las culturas derivadas de un mismo tronco conservan semejanzas

entre sí, por muy diversas que hayan sido las condiciones físicas de los lugares en que ese desarrollo se efectuó, en tanto que las diferencias son esenciales cuando el origen de los pueblos es distinto”. No obstante, el estudio lo respaldaba para asegurar que había una gran mezcla de los elementos de las diferentes culturas, por lo que se definieron los “caracteres” de las culturas originales “deduciéndolos del estudio de los monumentos en las regiones en que las civilizaciones primitivas recibieron menor influencia, permitiéndoles desarrollarse casi libremente, estudiando después, en particular, los más importantes monumentos, para examinar en cada uno de ellos, qué les dio origen y de qué manera se mezclaron estas últimas” (Marquina, 1928: 5).

El análisis se presentaba dividido por culturas (arcaica, nahua y olmeca), y estaba antecedido por seis mapas generales en los que se indicaba la distribución de las culturas, fortalezas y cavernas, así como la carta etnográfica. Para la exposición de cada cultura, ciudad y edificio, además, se presentaron acuarelas de piezas de cerámica y pintura mural, así como planos y alzados de los conjuntos arquitectónicos y edificios, junto con amplias descripciones.⁹ Aun cuando no se integraron fotografías, dado que la obra se consideraba un complemento de *Estado actual de los edificios*, se recomendaba leer ambos trabajos en conjunto (Reygadas en Marquina, 1928: “Preámbulo”), lo que permitiría integrar a la lectura el registro fotográfico de aquella otra obra.

A diferencia de Mariscal, Marquina sí propuso las características de los monumentos y su clasificación en diferentes grupos, concluyendo que éstos “conservan la suficiente semejanza, tanto en el principio en que fueron concebidos, como en la forma en que están realizados, para considerar[se] como un arte único”. Con base en tales planeamientos propuso un cuadro evolutivo de las culturas cuyo origen era la cultura arcaica, y del cual se derivaban, como

ramas interrelacionadas, el resto de las manifestaciones (Marquina, 1928: 86). Pero más importante, el *Estudio comparativo* no parece seguir las recomendaciones de Mariscal en cuanto a que el registro se alejara de las “reconstrucciones, que alteran la verdad, cualidad que, ante todo, debe buscarse en estos estudios que pretenden servir de base a otras investigaciones”, sino que, por el contrario, presenta reconstrucciones hipotéticas de los edificios y conjuntos.

La aparente diferencia metodológica entre esas obras podría derivarse de una discusión teórica de fondo en torno a la reconstrucción e, incluso, influir en las conclusiones que cada autor alcanzó; sin embargo, el tema en sí mismo constituye una investigación aparte. Baste señalar aquí que, dada la colaboración fugaz de Mariscal en las dependencias arqueológicas de la época, lo más probable es que su método de registro y advertencias no tuvieran impacto, al contrario de Marquina, quien mantuvo una participación continua tanto en la investigación y en la administración, como en la docencia e, incluso, su *Estudio comparativo* sirvió de base para la publicación posterior (1951) de *Arquitectura prehispánica*, obra en la que reiteraba el principio esbozado arriba:

La arquitectura en cada época y en cada lugar tiene características propias, que son el resultado directo de la manera de vivir de los pueblos que construyeron los monumentos, de sus condiciones sociales y económicas, del aprovechamiento de los materiales de que disponían y de sus conocimientos técnicos aplicados a la construcción. Razonando de un modo inverso, del estudio de los antiguos monumentos se pueden deducir de una manera general las principales características culturales de estos pueblos, supliendo así la falta de otras referencias (Marquina, 1981 [1964]: IX).

La obra tuvo una segunda edición en 1964; en ella, Marquina integró en varios apéndices los “nuevos conocimientos” derivados de las “numerosas exploraciones” concretadas desde la aparición de la primera edición; y en 1981, se publicó la edición facsimilar de

⁹ Aunque la obra era de la autoría de Marquina, contó con la participación de Agustín García, Gabriel Velázquez y Luis Orellana en la recopilación de datos históricos y elaboración de planos, dibujos y fotografías, aunque estas últimas no se integraron a la publicación.

esa última edición, lo que podría dar cuenta de su impacto entre la comunidad de estudiosos. Al respecto, Román Piña Chan y Alejandro Villalobos la consideraban “uno de los imponderables de la arquitectura antropológica; el punto de partida de cualquier trabajo de investigación que involucre directa o indirectamente la producción arquitectónica mesoamericana” (Piña Chan y Villalobos, 1988: 505).

Como fuera, lo cierto es que ambos trabajos constituyen las primeras síntesis de los análisis arquitectónicos, y aunque sus conclusiones —y posiblemente, sus métodos— no se mantuvieron en los siguientes años, en adelante los estudios arquitectónicos de los monumentos prehispánicos se integraron paulatinamente a la práctica arqueológica junto con el análisis de los materiales cerámicos. Es decir, las ruinas *liberadas*, se convirtieron en datos clasificables.

Exhibir

La liberación de los edificios monumentales, claro está, no sólo tuvo una motivación cognitiva, sobre todo, porque fueron la base para la construcción de zonas arqueológicas. Allende la imaginaria bélica detrás del término (Vázquez, 1996), me interesa ahondar aquí en otras aristas de la creación de estos espacios. Considerando lo ya antes referido acerca de la apertura de la sala de monolitos del Museo Nacional y de la zona arqueológica de Teotihuacán durante las celebraciones de los congresos internacionales de americanistas, bien podría considerarse que tales ejercicios fueron similares a la “diplomacia cultural” explotada en las exposiciones universales, tendiente a generar hacia el exterior una imagen positiva del país anclada en la historia, la cultura y la tradición (Cruz, 2021); y, hacia el interior, para incentivar cierto nacionalismo local (ligado al turismo), como ocurrió en Pátzcuaro, cuando el presidente Cárdenas echó a andar una serie de trabajos ligados a la recreación de la historia (novohispana y arqueológica) y del folclore indígena para crear un microcosmos de México (Jolly, 2018).

En ese último sentido, las zonas arqueológicas fueron observadas como *museos al aire libre*, es

decir, como espacios complementarios a los museos (el Nacional y los locales) destinados a cumplir una función pedagógica entre la población, que demostrara, de manera palpable y contundente, la civilización alcanzada por tales sociedades. No se trataba únicamente de despertar la admiración estética de los visitantes ante la monumentalidad pétreo de los edificios (lo que sin duda debió ocurrir), sino de mostrar con evidencias palpables el grado de desarrollo alcanzado por estos pueblos a través de uno de los dos elementos básicos que, para entonces, y desde el siglo XIX, se consideraban definitorios de la civilización, entendida como el estadio evolutivo máximo de la sociedad: la urbe.¹⁰ (De)mostrar tal aspecto fue uno de los objetivos de la comunidad de estudiosos, aunque no parece haber sido sencillo alcanzarlo. Sabemos, por ejemplo, que el proyecto de la *Carta geográfica arqueológica*, concebido por Leopoldo Batres (1852-1926) en 1888, que integraba dibujos basados en fotografías y la información más relevante de cada lugar, tenía como objetivo dar a conocer las ruinas tanto a los especialistas como al pueblo en general (Pruneda, 2012: 612-613), y alcanzó una segunda edición de 1910 presentando los 110 monumentos más importantes conocidos hasta ese momento.¹¹ Luego, pese a la salida del inspector de la arqueología mexicana, su proyecto no se abandonó, pues como referí antes, en 1928 la *Carta* sumaba 1 200 puntos registrados, y una década después se publicó el *Atlas arqueológico de la República Mexicana* con 2 106 registros que incluían, además de los datos generales, la ruta de acceso a cada lugar (INAH, 1939).¹² En ese mismo sentido, es posible que las guías que elaboró el inspector

¹⁰ Recuérdese que la urbe es uno de los elementos definitorios de la civilización, dada la jerarquización y especialización que implica su construcción. El otro elemento es la escritura y, durante la primera mitad del siglo XX se sumará la agricultura. Cada uno de estos elementos, de hecho, guiarán parte de las investigaciones sobre el pasado prehispánico entre fines del XIX y la primera mitad del XX (López, 2018).

¹¹ La edición de 1910 está disponible para su consulta en la Mediateca del Instituto Nacional de Antropología e Historia: <<https://www.mediateca.inah.gob.mx>>, consultada el 22 de octubre de 2021.

¹² En general, todos estos proyectos constituyen los antecedentes del *Atlas Arqueológico Nacional* actual.

para visitar Teotihuacán, Palenque, Mitla y Xochicalco, albergaran la misma intención, así como el folleto bilingüe titulado *Las ruinas de Xochicalco*, publicado por Cecilio A. Robelo en 1888 y reeditado en 1902 (Pruneda, 2012: 612).

La llegada de visitantes a aquellos espacios implicaba su adaptación. Jesús Moreno Flores, custodio de Xochicalco, propuso en 1897 la construcción de una casa que albergara a los visitantes, sobre todo en la época de lluvias, aunque no pudo ser construida hasta 1910, cuando finalmente el inspector Batres obtuvo el presupuesto necesario para explorar el Templo de las Serpientes y concretar algunas obras para el acceso y estadía de los visitantes, como la habilitación de la estación del tren y del camino para subir al cerro (Pruneda, 2012: 626-631).

Mayores fueron las obras dirigidas en este sentido en Teotihuacán. Aquí, el inspector Batres concibió kioscos, áreas de descanso con bancas y sillones, un jardín japonés, un estanque con peces de colores y la siembra de cientos de árboles de pirul para sombreado del espacio, así como un museo local que exhibía los objetos derivados de las exploraciones y un hotel para el alojamiento de los visitantes (Pruneda, 2021). Con todas esas áreas que hoy nos parecen tan comunes, los congresistas en 1910 debieron conocer el espacio que rodeaba a la Pirámide del Sol.

Luego, como sabemos, el inspector fue destituido de su cargo (1912) y, años después, la Inspección que formó fue convertida en una dependencia mayor: la Dirección de Antropología.¹³ Como es bien sabido, los proyectos integrales que impulsó esa dependencia implicaban también el estudio de la población indígena, aunque en lo que concierne al sitio arqueológico se mantuvo parcialmente la directriz iniciada por Batres, sumándose algunas obras para facilitar el acceso a la zona mediante un camino para automóviles desde la capital, una nueva

estación (“Pirámides”) del Ferrocarril Interoceánico y el uso del “pequeño ferrocarril” para transportar a los visitantes. También se estableció una exposición central en San Jacinto, Distrito Federal, y modificó el museo local antes fundado por el inspector, además de implementar la capacitación de la población en diversas industrias factibles de comercializarse (se entiende, entre los turistas) y la publicación de la *Guía para visitar la ciudad arqueológica de Teotihuacán* (Gamio, 1922).

Algo similar se pensaba llevar a cabo en Chichén Itzá, Yucatán, y Monte Albán, Oaxaca, pero los planes no se concretaron, al menos no durante la vida de aquella dependencia que, además de Teotihuacán, sólo exploró San Pedro de los Pinos, Copilco, Tenayuca y Santa Cecilia, sin que conociéramos si en cada uno de esos sitios se desarrollaron proyectos enfocados para la atención de los visitantes.¹⁴

Como fuera, luego la Dirección de Arqueología, al fundarse como tal en 1926,¹⁵ integró entre las “tendencias filosóficas que animan sus actividades”, “el beneficio que resulta para la nación, pues uno de los principales alicientes del turismo, en todos los países, es la visita de las reliquias históricas, con el consiguiente prestigio y provecho económico para el país visitado” (Dirección de Arqueología, 1928, citado en Gallegos, 1997: 421).

Así, a los paisajes naturales, casinos, *resorts*, hipódromos, etcétera, impulsados por el turismo moderno desde fines del siglo XIX,¹⁶ se sumaron las zonas arqueológicas como espacios de atracción para el viajero o turista. Al respecto, ya en 1922 Manuel Gamio (1883-1960) refería que el valle de Teotihuacán era una *región de turismo* por su “profusión, originalidad y variedad de sus condiciones físicas y aspectos pintorescos”. Entre las “reliquias históricas”, el director

¹³ Denominada al inicio como Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos en la Secretaría de Agricultura y Fomento, en 1919 el nombre de la dependencia cambió a Dirección de Antropología y, en 1925, al trasladarse al ámbito de la Secretaría de Educación Pública, fue renombrada como Departamento de Antropología.

¹⁴ Informes de la Dirección de Antropología, 1917-1925, Archivo Técnico de Arqueología-Dirección de Monumentos Prehispanicos, Coordinación Nacional de Arqueología-INAH (en adelante ATA-DMP).

¹⁵ Cabe recordar que esta dirección suplantó al anterior Departamento de Antropología en la SEP (1925), enfocando sus tareas únicamente a la disciplina arqueológica.

¹⁶ Véanse, por ejemplo, los casos analizados en Díaz Ramírez (2019) y Méndez y Gruel (2021).



Figura 4. Portada de la *Guía para visitar la ciudad arqueológica de Teotihuacán*, de Manuel Gamio.

de antropología mencionaba “las gigantescas pirámides destacándose en el lejano azul”, el “amplio y elegante museo”, la “joya plateresca” de Acolman con los frescos murales de su iglesia que eran una “ingenua réplica” de Miguel Ángel (toda proporción guardada) y su convento, así como los templos de San Francisco, Xometla y otros poblados más. En adición, el valle tenía “bellezas naturales” como el Cerro Gordo, para cubrir el interés de alpinistas y vulcanólogos, y el de los Ixtates, con numerosas vetas de obsidiana, para aquellos interesados en la geología y arqueología, así como manantiales y ahuehuetes milenarios que fueron el deleite de Maximiliano y de la marquesa Calderón de la Barca. Además, el valle se encontraba muy cerca de la capital y contaba con medios de comunicación (Gamio, 1922).

Luego de Teotihuacán, se exploraron los edificios monumentales de varios sitios más en las siguientes décadas: Cholula, El Tajín, Chichén Itzá, Tulum,

Monte Albán, Tula, etcétera. Todos fueron reconstruidos y se convirtieron en el centro o foco para el área, es decir, para la construcción de zonas arqueológicas que pudieran ser visitadas por el turismo nacional e internacional.

Para dar una imagen de lo que esta última actividad representaba, en 1916, cuando aún flotaba en el aire el polvo levantado por el paso de las tropas revolucionarias, se contabilizaban 2120 visitantes anuales (nacionales y extranjeros) en Teotihuacán. Tres años después (1919), el año del asesinato de Venustiano Carranza, y una vez iniciados los trabajos en la Ciudadela por el equipo de la Dirección de Antropología, la cifra se triplicó, alcanzando un total de 6822 visitantes anuales, con un rango mensual de visitas que osciló entre 609 y 1148.¹⁷ En pleno cardenismo, justo el año previo a la creación del INAH (1939), las últimas cifras se incrementaron casi ocho veces, ascendiendo a 52894 visitantes anuales, lo que representa un promedio de visitas diarias de 155 personas¹⁸ (véase la gráfica de la figura 5).

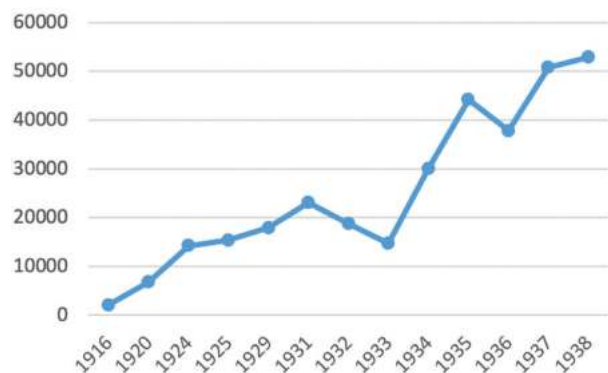


Figura 5. Número de visitantes anuales en la zona arqueológica de Teotihuacán, 1916-1938. La cifra de 1924 se estimó a partir de las visitas del mes de marzo, y la 1925 con base en el promedio de lo reportado para agosto y diciembre. Fuentes: informes mensuales (1916 y 1920) AHCP y (1924-1938) ATA.

¹⁷ Informes mensuales del Campamento Pirámides, 1916 y 1920, Archivo Histórico del Campamento Pirámides-Centro de Estudios Teotihuacanos-INAH (en adelante AHCP). Agradezco la gentileza y el apoyo brindados por Verónica Ortega Cabrera y Margarita Avelar Gabi en la consulta de este material.

¹⁸ Informes mensuales 1938, ATA-DMP, c. 37-8, exp. 2721 B/021“38”/1. En 2019, antes del cierre por la pandemia de covid-19, la zona recibió un total de 3459528 visitantes. Véase <https://www.estadisticas.inah.gob.mx/>. Agradezco la referencia de consulta a Daniela Tovar Ortiz.

Durante aquel periodo, Teotihuacán fue la zona que más visitantes recibió, aunque el Museo Nacional superaba en mucho tales cifras. Para 1925, el año de su primer centenario, el viejo establecimiento de la calle Moneda recibía entre 8846 y 21 687 visitantes al mes, es decir, casi doce veces los asistentes a la Ciudad de los Dioses;¹⁹ sin embargo, a partir de la década de los años veinte, el número de zonas en las que se lleva registro del número de visitantes mes con mes se incrementó de manera sostenida hasta sumar 39 en toda la república para 1938, año en el que se alcanzó un total de 156 268 visitantes (véase gráfica de la figura 6).

Se cuenta en la actualidad con un total de 193 zonas arqueológicas y una paleontológica abiertas al público, con un total de visitantes de 16 005 335, y de 11 451 247 en museos, durante 2019 (tabla 1).²⁰ La densidad de la distribución, como puede apreciarse en el mapa (figura 7), está mayormente concentrada en la Ciudad de México, el Estado de México, el área maya y el sur del país.

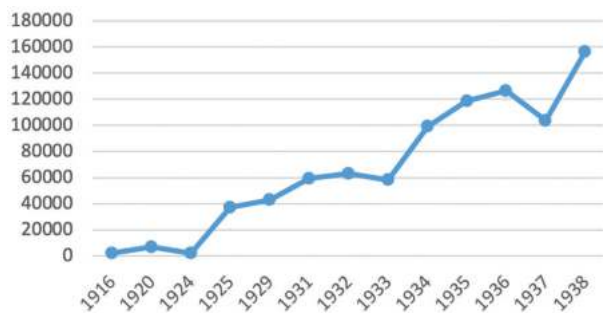


Figura 6. Visitantes totales por año en zonas arqueológicas del país, 1916-1938. Los años de 1916 y 1920 únicamente consideran Teotihuacán; mientras que las cifras de 1924 y 1925 fueron estimadas a partir de los meses y zonas reportados. Fuentes: Informes mensuales (1916 y 1920) AHCP y (1924-1938) ATA.

¹⁹ Para Teotihuacán he estimado 15 384 visitantes anuales, tomando como base los reportes de agosto y diciembre. Para el caso del Museo, existen registros de febrero a mayo, y con base en éstas, podría estimarse un promedio de visitas de 183 198. Informes mensuales 1925, ATA-DMP, c. 2703, exp. B/021“25”/1. En 2019, la cifra de visitantes del Museo Nacional de Antropología (3 086 555 en 2019), se encontró por debajo de Teotihuacán. Véase: <<https://www.estadisticas.inah.gob.mx/>>.

²⁰ Se retomaron las cifras de este año por ser el anterior a la pandemia de covid-19 y las restricciones que ello supuso en las visitas a tales espacios. Agradezco el apoyo de Mario Alberto Álvarez Razo en la sistematización de la información procedente de <<https://www.estadisticas.inah.gob.mx/>>.

Con tales cifras, podría considerarse que el proyecto iniciado en aquellas primeras décadas fue un éxito. De hecho —y en general— hemos considerado que la arqueología de aquellas primeras décadas del siglo alcanzó su desarrollo e institucionalización en gran medida porque el desarrollo del turismo era uno de los intereses primordiales del Estado debido a los beneficios económicos que implicaba. El crecimiento en la apertura de zonas y el del número de visitantes podría ser un indicador al respecto, aunque su valoración resulta sumamente compleja. Por un lado, sería necesario contar con un referente de comparación en cuanto al número de visitantes, pues frente al número total de habitantes no parece resultar significativo, considerando que la población pasó de 13 607 259 en 1900 a 19 653 552 en 1940.²¹ Para estimar el aspecto económico, por otro lado, habría que valorar y cuantificar lo que significó la apertura de las zonas para las arcas del Estado, o bien, para el crecimiento económico de las poblaciones aledañas. Lamentablemente no contamos con datos para considerar el segundo punto. En cuanto al primero, los informes de las dependencias contienen información interesante que si bien no es suficiente para valorar esta problemática, sí ofrece algunos elementos para cuestionarla. En ese sentido, es probable que el acceso a las ruinas en las primeras décadas del siglo no tuviera costo o al menos no hay registro de ello en los informes correspondientes; sin embargo existieron otros mecanismos para generar ingresos provenientes de los visitantes. Al menos ése fue el caso de Teotihuacán, en donde se vendieron tarjetas postales con diversas vistas de la zona a veinte centavos cada una, lo que entre abril y junio de 1920 generó una venta por 50.40 pesos, dinero que se invirtió, parcialmente, para solventar los viáticos de los empleados de la Dirección en el Campamento.²²

²¹ Cifras obtenidas de los censos de población. Disponibles en: <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1895/>>.

Es decir, tomando la cifra de visitantes en 1938, ésta representa 0.79 % de la población nacional. Sin duda, sería de mayor interés comparar estos resultado con cifras de visitantes de otros espacios turísticos, culturales o de otro tipo.

²² “Relación de tarjetas postales vendidas en el Museo local de Teotihuacán...”, 30 de junio de 1920, AHCP, f. 107.

Entidad de la república	Total	Tipo de espacio		Nacionalidad	
		Zonas arqueológicas	Museos	Nacionales	Extranjeros
Aguascalientes	29 191	0	29 191	28 751	440
Baja California	25 584	17 621	7 963	24 199	1 385
Baja California Sur	59 408	2 592	56 816	49 721	9 687
Campeche	273 559	165 518	108 041	204 149	69 410
Chiapas	1 225 291	1 162 128	63 163	958 528	266 763
Chihuahua	159 501	58 302	101 199	141 593	17 908
Ciudad de México	8 228 289	251 861	7 976 428	7 496 607	731 682
Coahuila	25 739	0	25 739	25 699	40
Colima	47 073	25 729	21 344	45 761	1 312
Durango	14 295	14 295	0	13 983	312
Estado de México	4 567 350	4 119 365	447 985	3 873 081	694 269
Guanajuato	546 874	74 291	472 583	515 201	31 673
Guerrero	167 658	30 658	137 000	154 676	12 982
Hidalgo	394 068	307 401	86 667	385 685	8 383
Jalisco	343 196	190 604	152 592	307 530	35 666
Michoacán	216 135	111 145	104 990	208 323	7 812
Morelos	703 179	489 833	213 346	620 082	83 097
Nayarit	38 768	14 805	23 963	38 051	717
Nuevo León	35 663	3 768	31 895	34 903	760
Oaxaca	1 006 639	680 461	326 178	867 999	138 640
Puebla	1 081 095	725 218	355 877	1 015 189	65 906
Querétaro	212 405	115 317	97 088	202 000	10 405
Quintana Roo	3 282 771	3 193 904	88 867	1 134 946	2 147 825
San Luis Potosí	44 830	17 442	27 388	43 475	1 355
Sinaloa	35 630	13 682	21 948	33 473	2 157
Sonora	2 848	2 848	0	2 786	62
Tabasco	100 043	93 984	6 059	99 043	1 000
Tamaulipas	11 242	3 871	7 371	11 122	120
Tlaxcala	252 921	225 723	27 198	250 268	2 653
Veracruz	814 084	523 962	290 122	805 320	8 764
Yucatán	3 391 477	3 297 471	94 006	1 502 031	1 889 446
Zacatecas	119 776	71 536	48 240	117 875	1 901
Total	27 456 582	16 005 335	11 451 247	21 212 050	6 244 532

Tabla 1. Número de visitantes (nacionales y extranjeros) por entidad federativa a zonas arqueológicas y museos durante 2019. Elaboró: Mario Alberto Álvarez Razo. Fuente: <<https://www.estadisticas.inah.gob.mx/>>.

La valoración de estos ingresos, sin embargo, requiere de un parámetro de comparación; por ejemplo, el gasto que implicó la apertura de esas zonas. Al respecto, sabemos que para los pocos meses de exploración y habilitación de Xochicalco, en 1909, se

destinaron 10000.00 pesos, monto que pronto fue rebasado por la magnitud y costo de los trabajos emprendidos (Pruneda, 2012: 629-634). En cuanto a Teotihuacán, si bien no conocemos el monto destinado para aquellos primeros años de exploraciones del inspector de monumentos, se sabe que contó con 300 peones durante cinco años de trabajos (1905-1910), y con base en ello podemos considerar que no fue menor. En los años siguientes, durante las exploraciones de la Dirección de Antropología en el mismo lugar se destinó un presupuesto para las tareas arqueológicas de toda la dependencia, el cual osciló entre 15000.00 y 225000.00 pesos anuales durante el periodo 1917-1924, sin considerar el pago de la nómina de los empleados especializados y de los peones (López 2003: 37). Frente a estas cifras resulta evidente que el monto obtenido en Teotihuacán por el concepto de la venta de tarjetas postales fuese casi ridícula.²³

No obstante, las dependencias mantuvieron entre sus objetivos aquellas iniciativas tendientes a convertir tales ruinas en zonas arqueológicas que

²³ Otro ingreso fue el de la venta de tuna, aunque ignoro el destino de las ganancias por este concepto que también se reporta. Esto podría indicar que, pese a lo beneficiada que fue la Dirección de Gamio en aquellos años —frente al Museo Nacional—, su situación financiera no debió ser sencilla. Al menos no fue fácil elevar el bajo salario de los peones, quienes incluso preferían seguir trabajando en las haciendas en donde obtenían una mejor paga. Informes mensuales del Campamento Pirámides, 1916 y 1920, AHCP.



Figura 7. Densidad de visitantes por entidad federativa a zonas arqueológicas y museos durante 2019. Elaboró: Mario Alberto Álvarez Razo. Fuente: <<https://www.estadisticas.inah.gob.mx/>>.

potencialmente pudieran de atraer visitantes, y paulatinamente obtuvieron el presupuesto para la exploración de otros sitios sin que aparentemente tuviera que mediar el cabildeo con las autoridades superiores respectivas. O al menos no tenemos testimonio de esto.²⁴ Lo cierto es que el número de sitios explorados aumentó considerablemente, aunque cabría aclarar que no en todos se emprendieron exploraciones intensivas destinadas al reconocimiento de los edificios, pese a que —de acuerdo con la documentación existente— recibían visitantes. De los treinta y nueve sitios con registros de visitantes en 1938, los únicos que habían recibido presupuesto federal para su exploración intensiva, además de Teotihuacán y Xochicalco, eran cinco (San Pedro de los Pinos, El Tepozteco, Tenayuca, Santa Cecilia y Cholula) y dos más fueron explorados en colaboración con otras instancias (con la Carnegie Institution, Chichén Itzá; y con el apoyo de diversos

²⁴ Caso distinto, por ejemplo, fue el del Museo Nacional, el cual al menos en 1925 alegó *in extenso* respecto de la necesidad imperiosa de aumentar su presupuesto, no sólo para sostener sus funciones, sino y, sobre todo, para el bien nacional (Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología, vol. 48, exp. 28, f. 66-70). En los años siguientes, además, la dependencia insistió constantemente en la necesidad obtener un nuevo edificio para albergar de manera adecuada sus colecciones.

“patronos”, Monte Albán). En el resto sólo se reportan actividades de desmonte y limpieza en general, hechas por los vigilantes asignados y en algunos se excavan pozos de sondeo para la recolección de cerámica y la construcción de tipologías.²⁵ De hecho, al igual que los estudios sobre monumentos referidos arriba, el análisis de los restos prehispánicos no dependió de la exploración intensiva de los sitios. Es decir, si bien las dependencias federales mantuvieron entre sus objetivos aquellas iniciativas tendientes a convertir tales ruinas en zonas arqueológicas susceptibles de atraer al turismo,

registraron mensualmente el número de visitantes y obtuvieron el presupuesto necesario para explorar intensivamente algunos edificios; es difícil considerar que ésa haya sido la actividad primordial para la arqueología de aquellas décadas.

Por otro lado, es cuando menos cuestionable que el Estado haya sido el principal impulsor de tales actividades y cabría mirar con mayor detalle quiénes fueron los agentes concretos que impulsaron tales proyectos. Salvo en el caso de Tzintzuntzan, Michoacán, cuya exploración respondió al mandato directo del general Cárdenas durante su presidencia,²⁶ al menos en un inicio —como referí—, la exploración intensiva de las primeras ruinas derivó de las iniciativas de aquellos personajes que se encontraban al frente de las dependencias arqueológicas (Leopoldo Batres y Manuel Gamio) y sus proyectos no fueron aceptados por las autoridades de manera inmediata ni sencilla, posiblemente porque no consideraban que el gasto derivado de tales empresas pudiera ser redituable en ningún

²⁵ ATA-DMP, informes mensuales 1925-1938.

²⁶ Correspondencia Caso-Cárdenas, 1 de abril de 1937, mecanoescrito, 2 fojas, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, Fondos Documentales Alfonso Caso, Fondo Alfonso Caso, caja 28, exp. 14, snf.

sentido. De hecho una vez que las autoridades convinieron invertir en la exploración de Teotihuacán en las primeras décadas del siglo, el sitio no volvió a ser explorado de manera intensiva sino hasta la década de 1960 (Ortega y Medina 2021), lo que podría cuestionar —al menos parcialmente— el interés del Estado por proyectos de tal naturaleza.

Por otro lado, pareciera que desde un inicio el interés por convertir algunas de las ruinas en espacios de visita derivó de las localidades, y el apoyo federal se obtuvo con posterioridad. Ése parece haber sido el caso de Xochicalco, donde el custodio Molina mostró un gran interés en convertir al lugar en un espacio atractivo para los visitantes turistas y estudiosos del pasado prehispánico. Así, en 1897 publicó en *El hijo del Ahuizote* un aviso para aquellos viajeros y turistas que quisieran conocer las “históricas ruinas del monumento arqueológico de Xochicalco” (llevaba el registro de los visitantes en un libro que Antonio Peñafiel le había obsequiado) y organizó la recreación de un ritual “indígena” al pie de la pirámide durante la visita de Eduard Selser, Antonio Peñafiel y Leopoldo Batres en 1897 (Pruneda, 2012: 617) seguramente para aumentar el interés de tales personalidades en el lugar.

El caso de Morelos bien puede ser una excepción, pues desde el siglo XIX los intelectuales nahuatlato generaron diversas iniciativas para revitalizar el uso del “mexicano” y rescatar la historia y costumbres antiguas estableciendo relaciones con las entidades federales y locales (como por ejemplo el Museo Nacional) y algunos estudiosos así como generando algunos de los movimientos de la mexicanidad más relevantes en la primera mitad del siglo XX (Martínez, 2010). En ese sentido, las iniciativas de Molina bien pudieron estar alentadas por este contexto.

No obstante —y quizá fuera de la esfera de la recreación identitaria—, sabemos que otros lugares fueron explorados de manera intensiva gracias al apoyo y recursos iniciales de las localidades (y no de la federación). Por ejemplo, Monte Albán recibió el financiamiento de diversos “patronos” para su exploración inicial, es decir, antes del hallazgo fortuito de la Tumba 7 (López, 2018); la exploración de El Tajín re-

cibió el apoyo de funcionarios locales (Holley-Klein, 2019), mientras que Tulum tuvo la promoción y el apoyo inicial de Luis Rosado Vega y luego el de los empresarios locales para su exploración (González, 2021).²⁷ Es decir, los sitios explorados de manera intensiva por iniciativa de las dependencias arqueológicas fueron sólo cuatro (Santa Cecilia, Tenayuca, San Pedro de los Pinos y Teotihuacán) en el periodo de la Dirección de Antropología (1917-1925) y uno más (Cholula) por las instituciones posteriores y hasta la creación del INAH (1939).

Así entonces —y si bien los estudiosos tuvieron un claro interés por mostrar a propios y extraños las ruinas *liberadas* y lograron convencer a las autoridades superiores de financiar sus empresas hasta consolidarlas como parte de los objetivos de sus instituciones—, tal pareciera que no estuvieron solos en su empeño sino que el proceso también involucró a otros agentes locales, centrados en sus intereses, ya fuesen económicos o identitarios. Por otro lado —y pese a su interés en que las ruinas se convirtieran en zonas arqueológicas factibles para impulsar el turismo—, quizá esto fue un proceso mucho más lento de lo que hemos pensado o al menos uno en el que el Estado no mostró su interés a través del otorgamiento del presupuesto federal.

Consideraciones finales

Liberar los monumentos para su clasificación y exhibición fue un largo proceso de construcción de objetos del conocimiento arqueológico que derivó en nuevos referentes culturales y económicos. En buena medida estuvo impulsado por variados estudiosos, quienes pretendieron sumar una estrategia de investigación a la disciplina que estaban construyendo. Fue un cambio radical por medio del cual se transitó del análisis del relato escrito y los objetos al de la habitación en ruinas —edificio y ciudad—, lo que implicó la introducción de nuevas formas de observar y ordenar los objetos, el espacio y sus relaciones

²⁷ Cabría destacar que el general Rafael E. Melgar —quien fuera uno de los agentes políticos del cardenismo— apoyó económica y políticamente ambas iniciativas.

así como su transformación en *monumentos* y *zonas*, y la de la narrativa sobre el pasado prehispánico. Tenemos pendiente estudiar este proceso y cómo tales objetos se observaron, intervinieron y anclaron en el tiempo-espacio hasta convertirse en uno de los referentes primordiales para el estudio del pasado prehispánico.

El proyecto, aunque se consolidó con el tiempo, no tuvo un apoyo inmediato ni sencillo, al menos hasta la década de 1920 —cuando las instituciones parecían sumarse al interés federal por impulsar el turismo—. Porque si bien las reglamentaciones en materia turística se desarrollaron fundamentalmente a partir del cardenismo, desde la presidencia de Plutarco Elías Calles se establecieron los primeros reglamentos que delinearon estos aspectos (Pérez 2019),²⁸ lo que podría coincidir con los objetivos de la Dirección de Arqueología y el crecimiento que se observa en la exploración de sitios y registro de visitantes. Un crecimiento que no deja de ser paulatino, pero que coadyuvará a pensar que las instituciones arqueológicas se sumaran a la legalidad que se fue consolidando desde el Estado para la definición del turismo hoy conocido como “cultural”, incluyendo los referentes prehispánicos, lo que sin duda repercutió en la construcción de la ideología nacionalista posrevolucionaria. En otro sentido, también podría considerarse que los estudiosos buscaron en las ruinas una nueva estrategia de negociación con el poder político, ofreciéndole estos escenarios novedosos (*museos monumentales al aire libre*) como una promesa que podía redituar en la construcción de la ideología en torno al pasado civilizado y al tiempo impulsar el turismo (cultural), uno de esos sueños que albergó la primera mitad del siglo XX. En este sentido, es interesante la propuesta de Mercado en torno a la creación del INAH como una “estrategia económica implantada en un programa de gobierno

²⁸ Pareciera que, de hecho, las reglamentaciones más que ser el detonador de la empresa turística, van detrás de ésta, tratando de regular, contener y, algunas veces, conducir, tales iniciativas. De ser así, el interés de la arqueología por impulsar el turismo arqueológico antecedería a los proyectos impulsados por Cárdenas, tendientes a la generación de un turismo cultural (referidos por Méndez y Gruel, 2021).

que tenía entre sus prioridades lograr la reivindicación y el desarrollo de las clases campesinas e indígenas” que, “si bien respondió a la necesidad de crear una conciencia nacional y construir un sistema de control cultural, ratificó igualmente la posibilidad del aprovechamiento turístico de los monumentos arqueológicos e históricos”, tal como se expresó en la iniciativa de su creación:

[...] la exploración de las ruinas arqueológicas y la conservación de los monumentos coloniales han demostrado que, además de los resultados científicos, pueden producir magníficos rendimientos económicos en cuanto significan atracción para el turista extranjero, como lo ha demostrado, por ejemplo, el caso reciente de las exploraciones en Oaxaca, que han creado una corriente de turismo que influye ya decididamente en la vida económica de ese estado (Lázaro Cárdenas, 1938, citado en Mercado, 2020: 228).

Es probable que los “magníficos rendimientos” esperados por el general fuesen más un anhelo que una realidad en ese momento, aunque cabría hacer estudios puntuales al respecto. No obstante, como han referido autores como Appelbaum *et al.* (2003) y Martínez Novo (2006), para el caso de la antropología en general, las dependencias del Estado no constituyen una entidad monolítica ni homogénea. Para el caso de El Tajín, Holley-Klein (2020), por ejemplo, ha mostrado cómo los intereses y prácticas de las instituciones y burocracias mexicanas (a las que denomina *Estado*) pueden incluso ser contradictorias: por un lado promueven la arqueología de forma institucional y, por el otro, también alienan empresas que cuando menos obstaculizan su labor. De manera similar, el caso Monte Albán y las relaciones que se han establecido entre la promoción turística del estado y el descubrimiento de la tumba 7 —a raíz del terremoto ocurrido en la entidad el 14 de enero de 1931— resulta interesante,²⁹ en particular por la controversia constitucional que

²⁹ Véase el trabajo de Saúl Hernández Vargas, disponible en <<https://vimeo.com/221505606>>, consultado el 08 de noviembre de 2021.

promovió el Estado para desafiar la competencia del gobierno federal en materia de monumentos y, por ende, el traslado de las joyas recién descubiertas a la capital del país. El análisis de tal suceso permitirá ahondar en los intereses y participación de las localidades y sus gobiernos en la creación de zonas arqueológicas, su protección y el impulso al turismo más allá de los proyectos federales. Así, cabría analizar con mayor detalle el impacto de la heterogeneidad del aparato estatal en la construcción epistémica de la arqueología, así como en su desarrollo y alcance disciplinar, profesional e institucional y cuestionarse: ¿en qué sentido el Estado, a través de sus proyectos, instituciones y burocracias, coadyuvó en la exploración de las ruinas?; ¿cuál fue su alcance?; ¿cómo apoyaron o no estos proyectos la consolidación de la disciplina y la de sus instituciones?, y ¿cuál fue el impacto y la relación del estudio de los monumentos a partir de su exploración intensiva y posterior exhibición como zonas arqueológicas en la comprensión del pasado prehispánico —como urbe, civilización, etcétera—?

También cabría volver la mirada a otros agentes, porque además de los estudiosos y el posible interés de las instituciones del Estado, es claro que otros actores de carácter local coincidieron en el mismo objetivo, ya fuera por intereses económicos o de recreación identitaria, aparentemente estableciendo relaciones con las dependencias federales para poner en valor las (*sus*) ruinas, lo que sumó otros significados a esos nuevos objetos, tanto de carácter identitario como económico y social. ¿Cómo se construyeron y negociaron tales significados y usos (nacionales y locales)?; ¿qué tensiones se generaron?, y ¿qué alianzas los hicieron posibles?

En resumen, cabría mirar con mayor detenimiento cómo se entrelazaron y —sobre todo— cómo se negociaron los intereses de las dependencias del Estado, tanto por el turismo como por la recreación identitaria, con aquellos de los estudiosos y los emanados de los agentes locales hasta coincidir —nunca armónicamente ni de manera homogénea— en la construcción de zonas arqueológicas, esos espacios que, al tiempo, se construyeron como objetos de co-

nocimiento y de identidad(es) como una instantánea del pasado y como una empresa económica.

Archivos

- AHCP-CET-INAH. Archivo Histórico del Campamento Pirámides-Centro de Estudios Teotihuacanos-INAH.
 AHMNA. Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
 ATA-INAH. Archivo Técnico de Arqueología-Coordinación Nacional de Arqueología-INAH.
 FACA. Fondo Alfonso Caso Fondos Documentales “Alfonso Caso”—Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Bibliografía

- ACEVEDO, Jesús Tito (2000), “Apariencias arquitectónicas”, en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, pp. 253-265.
 ACHIM, Miruna (2017), *From idols to antiquity. Forging the National Museum of Mexico*, Lincoln University of Nebraska Press.
 ANDA, Enrique de (1990), *La arquitectura de la Revolución mexicana. Corrientes y estilos de la década de los veinte*, México, IIE-UNAM.
 APPELBAUM, Nancy, Anne MACPHERSON, y Karin ROSEMBLATT (2003), *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
 BATRES HUERTA, Leopoldo (1910), *Carta Arqueológica de la República Mexicana*, México, Inspección General y Conservación de Monumentos Arqueológicos-SIPBA.
 BOSWELL, David, y Jessica EVANS (1999), *Representing the Nation: A Reader. Histories Heritage and Museums*, Londres, Routledge.
 Congreso Internacional de Americanistas (1897), “Visita al Museo Nacional”, en *Actas de la XI Reunión del Congreso Internacional de Americanistas México 1895*, México, Agencia Tipográfica de F. Díaz de León, p. 36.
 CRUZ PORCINI, Dafne (2021), “México en la ‘Exposición internacional del Pacífico’ (1935): símbolos y representación política”, en Diana Lizbeth MÉNDEZ MEDINA y Víctor Manuel GRUEL SÁNDEZ (coords.), *Mensajes desde la frontera México-Estados Unidos. Reflexiones históricas sobre el turismo y la cultura nacional, 1927-1945*, Mexicali, Universidad de Baja California, pp. 23-46.
 DÍAZ RAMÍREZ, Alberto (2019), “La construcción del *American West* como destino turístico: clima, tierras y aguas terminales, 1869-1890”, *Meyibó. Revista del Instituto de Investigaciones Históricas-UABC*, vol. 9, núm. 17, pp. 47-84.

- DÍAZ Y DE OVANDO, Clementina (1990), *Memoria de un debate (1880): la postura de México frente al patrimonio arqueológico nacional*, México, UNAM.
- DIENER, Pablo (2017), “Jean-Frédéric Waldeck y sus invenciones de Palenque”, *Historia Mexicana*, vol. LXVII, núm. 2, pp. 859-905.
- Estado actual de los principales edificios arqueológicos de México. Contribución de México al XXIII Congreso de Americanistas* (1928), México, SEP-Talleres Gráficos de la Nación.
- FOUCAULT, Michel (2001), *Las palabras y las cosas*, 30a. ed., trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI.
- GALLEGOS RUIZ, Roberto (coord.), (1997), *Antología de documentos para la historia de la arqueología de Teotihuacán*, José Roberto GALLEGOS TÉLLEZ-ROJO y Miguel Gabriel PASTRANA FLORES (comps.), México, INAH (Antología).
- GAMIO, Manuel (1922), “Introducción”, en *La población del valle de Teotihuacán. El medio en que se ha desarrollado. Su evolución étnica y social. Iniciativas para procurar su mejoramiento*, t. I, México, Dirección de Talleres Gráficos dependientes de la Secretaría de Educación Pública 1922, pp. LXXVIII-C.
- GONZÁLEZ VÁSQUEZ, David Anuar (2021), “La expedición científica mexicana al territorio de Quintana Roo (1936-1938): prácticas científicas y relaciones políticas en la formación del Estado-Nación”, tesis de maestría, CIESAS, México.
- HOLLEY-KLINE, Sam (2019), “Entangled archaeology industry and labor in El Tajín. México 1880-2018”, tesis doctoral, Stanford, University of Stanford.
- _____ (2020), “Nationalist archaeology and foreign oil exploration in El Tajín Mexico 1935-1940”, *Archaeological Dialogues*, núm. 27, pp. 79-93.
- IBÁÑEZ BRAVO, Silvia (en preparación), “La restauración de edificios arqueológicos y la protección del patrimonio arqueológico en el ámbito mexicano (1923 -1935): el Proyecto Chichén Itzá”, tesis doctoral, Posgrado en Filosofía de la Ciencia-UNAM, México.
- INAH (1939), *Atlas Arqueológico de la República Mexicana*, México, IPGH (n° 41).
- JOLLY, Jennifer (2018), *Creating Pátzcuaro, creating México. Art tourism and Nation Building under Lázaro Cárdenas*, Austin, University of Texas Press.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Haydeé (2003), “La arqueología mexicana en un periodo de transición 1917-1938”, tesis de licenciatura, ENAH-INAH, México.
- _____ (2008), “Nación y ciencia. Reflexiones en torno a las historias de la arqueología mexicana durante la pos-revolución”, en Frida GORBACH y Carlos LÓPEZ BELTRÁN (eds.), *Saberes locales. Ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 83-110.
- _____ (2016), *Los estudios histórico-arqueológicos de Enrique Juan Palacios*, México, INAH.
- _____ (2018), *En busca del alma nacional. La arqueología y la construcción del origen de la historia nacional en México (1867-1942)*, México, INAH.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Haydeé, y Elvira PRUNEDA GALLEGOS (2015), “Dimes y diretes: polémicas sobre la práctica arqueológica en México”, *Trace*, núm. 67, pp. 39-61.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (2021), “Periodo colonial. Nueva España y Guatemala (1521-1821)”, *Arqueología Mexicana*, edición especial, núm. 99 “Arqueología y artes plásticas en México 1440-1821. El pasado imaginado”, parte 1, pp. 30-77.
- MARISCAL, Federico (1928), *Estudio arquitectónico de las ruinas mayas. Yucatán y Campeche. Contribución de México al XXIII Congreso de Americanistas*, México, SEP.
- _____ (1933), “Arquitectura y la profesión de arquitecto”, *Universidad de México*, vol. v, núm. 29-30, pp. 430-435.
- _____ (1970), *La patria y la arquitectura nacional. Resúmenes de las conferencias dadas en la Casa de la Universidad Popular Mexicana, del 21 de octubre de 1913 al 29 de julio de 1914*, 2a. ed., México, Impresora del Puente Quebrado.
- MARQUINA BARREDO, Ignacio (1928), *Estudio arquitectónico comparativo de los monumentos arqueológicos de México. Contribución de México al XXIII Congreso de Americanistas*, México, SEP-Talleres Gráficos de la Nación.
- _____ (1985), *Arquitectura prehispánica*, ed. facsím. de la edición de 1964, México, INAH.
- MARTÍNEZ DÍAZ, Baruc Noel (2010), “Aztekayotl-Mexihkayotl, Una aproximación histórica al movimiento de la mexicanidad (1922-1959)”, tesis de licenciatura, FFL-UNAM, México.
- MARTÍNEZ NOVO, Carmen (2006), *Who defines indigenous? Identities development intellectuals and the State in Northern Mexico*, New Brunswick / New Jersey, Rutgers University Press.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (1979), “Las corrientes arqueológicas en México”, *Nueva Antropología*, vol. III, núm. 12, pp. 7-26.
- MÉNDEZ MEDINA, Diana Lizbeth, y Víctor Manuel GRUEL SÁNDEZ (coords.), (2021), *Mensajes desde la frontera México-Estados Unidos. Reflexiones históricas sobre el turismo y la cultura nacional, 1927-1945*, Mexicali, Universidad de Baja California.
- MERCADO LÓPEZ, Eugenio (2020), *Turismo imagen urbana y arquitectura en las políticas públicas. México en las*

- primeras décadas del siglo XX*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- MOLINA MONTES, Augusto (1975), *La restauración arquitectónica de edificios arqueológicos*, México, INAH (Científica, 21).
- ORTEGA CABRERA, Verónica (2021), “Ponciano Salazar Ortégón: un arqueólogo multifacético”, ponencia presentada en el conversatorio virtual “Constructores de disciplina. Personajes de la historia de la antropología y la arqueología en México”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 3 de febrero.
- ORTEGA CABRERA, Verónica, y Humberto MEDINA GONZÁLEZ (2021), “Reconstruyendo el ‘Proyecto Teotihuacán’ del INAH 1962-1964 (temporadas IV y V)”, *Revista Figuras*, vol. 2, núm. 3.
- PALACIOS, Guillermo (2014), *Maquinaciones neoyorquinas y querellas porfirianas: Marshall H. Saville, el American Museum of Natural History de Nueva York y los debates en torno a las leyes de protección del Patrimonio arqueológico nacional 1896-1897*, México, El Colegio de México.
- PÉREZ ALFARO, María Magdalena (2019), “El turismo en el proyecto cultural del Estado-nación posrevolucionario 1921-1941. Apuntes para una línea de investigación”, manuscrito proporcionado por la autora.
- PIÑA CHAN, Román, y Alejandro VILLALOBOS (1988), “Ignacio Marquina Barredo”, en Lina ODENA GÜEMES y Carlos GARCÍA MORA (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico*, 15 vols. México INAH (Biblioteca INAH), vol. 10, pp. 500-512.
- PRUNEDA GALLEGOS, Elvira (2012), “Siete meses de trabajo intenso en Xochicalco”, en Horacio CRESPO (dir.) y Marcela TOSTADO (coord.), *Historia de Morelos. Tierra. Gente tiempos del Sur*, México, MMX Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura, t. 9, pp. 602-641.
- _____ (2021), “Ni tanto que que me a Batres ni tanto que no lo alumbre”, ponencia presentada en el conversatorio virtual Constructores de Disciplina. Personajes de la Historia de la Antropología y la Arqueología en México, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 3 de febrero.
- RUFER, Mario (2021), “Museos e imperio: de *terra fabulosa* a la belleza del muerto”, *Revista de la Universidad de México*, <<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/34ba2dc5-4d4e-4cad-bbff-6382e981eb51/museos-e-imperio-de-terra-fabulosa-a-la-belleza-del-muerto>>, consultada el 10 de abril de 2023.
- RUTSCH, Mechthild (2007), *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, México, UNAM / INAH.
- TENORIO TRILLO, Mauricio (1998), *Artifugios de la nación moderna. México en las exposiciones universales 1880-1930*, México, FCE.
- VÁZQUEZ LEÓN, Luis (1996), “Hobbes en la metáfora del arqueólogo enemigo”, Ana María CRESPO, Carlos VIRAMONTES e Ignacio RODRÍGUEZ (coords.), *Arqueología realidades imaginaciones. Un recuento de la arqueología por quienes la practican*, México, Delegación D-II-IA-1-Sección X del SNTA-Académicos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 31-46.

Ancila Nhamo*

Abstract: The definition of cultural heritage in Africa has metamorphosed since pre-colonial times. Many communities had concepts of cultural heritage, its management, and ways of perpetuation, but most went undocumented, and have since been lost over the years, more so as a result of colonial domination and the resultant breaks in oral traditions. Constituting a substantial discussion of the changes in heritage perceptions during the precolonial period is now, therefore, a challenge, although there is no question that the agility of these ways of knowing resulted in some effective management measures that occasioned colonial settlers to find much of the heritage still in existence. This paper discusses the evolution of heritage definition, perceptions and management during colonial times and independent Africa. It explores how heritage, in its broadest sense, has been shaped, developed and utilised in Africa over this broad period. The evolving notion of cultural heritage was influenced by and reflected in the economic and social transformation that took place on the continent. Although the majority of the official definitions of what heritage is, as well as how it is managed and utilized in Africa today are still predominantly derived from colonial discourse, the local concepts have persisted on the side-lines and are slowly filtering into the mainstream. Therefore, the paper explores heritage transformation within dichotomous but often converging Western and African frameworks of perceiving heritage.

Keywords: Heritage definition, perceptions on cultural heritage, heritage conservation in Africa, colonialism and heritage, history of heritage in Africa, uses of heritage in Africa.

Postulado: 12.03.2022
Aceptado: 17.01.2023

From Tangible to Intangible, Useless to Development Pillar: the Changing Perceptions of Cultural Heritage in Africa

The colonial context

Although countries in Africa were colonised by different European powers (mostly by Britain, Germany, France, Belgium, Spain, and Portugal), for many Africans there was a high level of similarity in the colonial experience, especially concerning cultural degradation. The colonial powers had distinct national approaches to colonial domination in Africa, for example, the French colonial approach was ‘assimilatory’, as was the Portuguese while British and Spanish colonization (in Equatorial Guinea and Morocco) was separatist (MacQueen, 2014). The British prided themselves on their indirect rule, which they considered as ‘respectful of native cultures’ (Martín-Márquez, 2008: 72), and therefore preserved the heritage of the colonised. The indirect rule strategy utilized “indigenous African power structures, including local institutions, kings, chiefs, elders and so on, as conduits for the implementation of British colonial policies” (Njoh, 2000: 163). Spanish colonization was similar, especially in northern Morocco but the native culture was considered less important in Equatorial Guinea (Martín-Márquez, 2008). On the other hand, the assimilation approach rarely considered African cultures worthy of preserving (Salhi, 2004: 9). Instead, it was expected that the colonized would abandon their culture and language to take up the new way of life.

* University of Zimbabwe. E-mail: <ancie2002@gmail.com>.

For example, Portugal did not care to protect the culture of the locals in Mozambique, Angola, Guinea-Bissau and the Atlantic archipelagos of Cape Verde and São Tomé and Príncipe (MacQueen, 2014). Rather, the colonies were viewed as overseas provinces of one state of Portugal. Therefore, the culture and history of Portugal became that of the colonies, which were considered to have had no worthy history before colonisation. Germany's protectorates on the African continent include Togo and Cameroon in the West, German Southwest Africa (today's Namibia), and German East Africa (today's Tanzania, Rwanda, and Burundi) in the east (Bechhaus-Gerst, 2012). However, its colonial influence was scuttled as these were taken over by other colonial powers after World War I.

Nevertheless, as expressed in the words of Vansina, nearly all colonial powers in Africa were similar in terms of "patterns of governance, economic exploitation, conversion to Christianity, and social modernization" (Vansina, 2010: 3). They all believed that they were coming to 'civilize' a dark continent, therefore, the impact of these colonial loci was similar across the continent, in as far as they advocated for the abandonment of African cultural heritage. From the colonial standpoint, anything that defined Africanity was backward and evil and was to be abandoned through civilisation. This position was regardless of the national approach to colonialism. For example, the colonial agents in Morocco considered themselves on a "civilizing mission" urging their country, Spain, to undertake the "saintly mission" of civilizing the neighbour (Chira, 2018). In Equatorial Guinea, the local religious beliefs were 'never deemed worthy of consideration' (Martín-Márquez, 2008). Locals were characterised as legal minors who were not entitled to property rights under the law (*Patronato de Indígenas*), first formulated in 1904. This was modified in 1944 to allow farmers who had married in the church and were considered "good Christians" to acquire plots of land and enjoy other legal rights and responsibilities equivalent to those of whites (Martín-Márquez 2008: 281). The other Guineans who were not

farmers could only attain the same rights after they "demonstrated the religious and moral qualities essential for a higher mission" (Martín-Márquez, 2008: 281) by obtaining advanced training and degrees needed to fill administrative, medical, and educational positions. Consequently, even though Spain had a separatist strategy, it was accompanied by a perceived racial (and cultural) superiority which then instigated local Africans to aspire for cultural transformation and westernisation through education, Christianity and other cultural nodes.

Conversely, the assimilation policies forced the locals to lose their traditional ways in pursuit of the foreign culture and acceptance into the foreign realm. In Mozambique, "an assimilated person had to behave like a Portuguese in terms of culture and habits [...] being assimilated meant also losing personal culture" (Macamo, 2005: 216). Those who had not assimilated were viewed as outcasts or "indigenous", a term which carried derogatory connotations (Macamo, 2005: 52). Therefore, in the end, both assimilatory and separatist approaches led to the poor perception of African cultural heritage among Africans, which is persisting in the post-colonial period. Salhi (2004: 9) argued that the degradation inflicted by colonial rule on culture was so great that many Africans have come to join in the denigration of their historical achievements.

The Western definitions of cultural heritage in Africa

Heritage preservation in Africa emerged within the above colonial context. In many cases, there was very little effort to conserve heritage at the initial stages of colonisation. In most cases, the settlers were puzzled by the existence of exquisite and sophisticated material culture and works of art, which they did not expect from supposedly 'backward natives'. At first, this material culture was looted before the settler governments acknowledged the need for protective mechanisms. The looted material culture is currently at the centre of returning and restitution debates across the continent and

beyond. The long-running debate on material culture from the Benin Kingdom, Nigeria, is a prime example. Eventually, the entire colonial heritage preservation system in Africa was kick-started by rudimentary documentation of heritage by white settlers who encountered places and other cultural artefacts whilst going about farming, mining and/or exploiting other resources on the continent. Although in many cases, colonies in Africa were taken after the development of heritage preservation processes in Europe (Swenson, 2013b), this was not part of the colonial package therefore it took some time for protective measures to be instituted. No colonial power came to Africa with a plan to preserve the heritage.

Because of the indirect rule policy and the culture of heritage preservation at home, Britain developed heritage policies for its colonies much earlier than its counterparts, such as France and Portugal. However, the definition of heritage under these policies was contrived to reflect its Eurocentric nature. African cultural heritage was largely defined by the physical presence of beautiful sites and objects, a common trait among the colonial powers, which can be traced back to the European preservationist movement of the 1800s (Swenson, 2013b). According to Swenson (2013a and 2013b), during this same period, heritage preservation became a hallmark of civilization, whereupon some imperial powers, such as Britain, considered themselves more civilized than their counterparts in Europe because of their sensitivity to monument preservation. As such, monuments and objects in the colonies were targeted and preserved because of their aesthetics or charm, as one proponent puts it (Swenson, 2013b: 9). As stated by Kamamba, the colonial definition was “strongly related to age, durability and tangibility” (Kamamba, 2005: 14) while the African definitions were mostly based on the spiritual and intangible components that are embodied in the tangible (beliefs, cultural traditions, customs, popular memory and indigenous knowledge systems). The other major distinction is that under the colonial concept, heritage was the “past” and antiquities, whereas Africans defined

heritage in the present i.e. the past and the present are connected. This distinction between past (antiquities) and present; justified the appropriation of the heritage and the exclusion of local communities (Ugwuayi, 2021: 357).

The legislative frameworks and the formal heritage protection institutions and organisations entrenched the concept of heritage as a ‘past’ physical resource such that many early legislations on the continent were targeted at ‘ancient remains’ or ‘antiquities’ and historical monuments associated with colonial experience. In Zimbabwe, for example, the first protective measure was the promulgation of the *Ancient Monuments Protection Ordinance* of 1902, meant to stop the looting of monuments such as Great Zimbabwe, Khami Ruins and other stonewalled buildings (Chipunza, 2005: 42). The first legislation in Nigeria was the *Antiquities Ordinance 17* of 1953 (Ugwuayi, 2021: 357) and similarly, in Mauritius, it was the *Ancient Monuments Act* of 1938.

Over time, heritage management was pursued as a highly elitist and academic endeavour undertaken by colonial settlers and the learned few (Bunu *et al.*, 2020). The heritage institutions in Africa joined international organisations and adhered to international procedures and protocols for managing heritage (e.g. UNESCO, ICOMOS, ICOM), most of which were distinctly Western. The colonial settlers who were driving the formal heritage agenda only connected with the African heritage because of its physical appeal and its exotic nature. In South Africa, there was an apparent bias towards monumentality, with more than 4,000 declared national monuments before 1994, the year the country got its independence (Madiba, 2005: 55). The only information collected on these sites was on location and design, with no record of the cultural significance. The same applied to monumental sites such as Great Zimbabwe that were elevated to national monuments status in Zimbabwe under the colonial government (in 1950); mostly because of the grandeur and aesthetics. In all this, there was limited contribution from African people (Munjeri, 2005; Ndlovu, 2011).



Detail of a wall in Khami. Image: ICCROM Archive.



Great Zimbabwe. Image: ICCROM Archive.

The colonial period: the African definition of heritage

Although the colonial governments were driving the formal heritage preservation agenda described above, Africans had their ways of living, including how they defined and managed their heritage. For the most part, these two definitions were moving in parallel, converging only at those heritage places and objects that were considered monumentally significant by the colonial settlers where conflict ensued. African definition of heritage has always been spiri-

tual and quintessential intangible that is embodied in the tangible (Munjeri, 1995). Places and objects were valued not only because of their physical beauty or grandeur but because of their “spiritual *domicilium*” (Munjeri, 1995: 54). The intangible aspects of the tangible sites and objects were revered and heritagised as well as the physical. The physical was as important as the metaphysical and vice versa. There was neither one nor the other; the physical represented the spiritual, whilst the spiritual component manifested in the physical.

African definition of heritage was also essentially different from that of the colonial settlers in its connection to the present communities rather than the ‘past’ (Ugwuayi, 2021). The past, present and future were interconnected; the heritage was not linear but cyclical. In South Africa, for example, Ndlovu (2011: 127) reports the local Duma clan attached spiritual significance to the rock shelter at Kamberg, one of the famous rock art sites in the uKhahlamba Drakensberg World Heritage Landscape. In Zimbabwe, although sites such as Great Zimbabwe, Domboshava, Victoria Falls, and Matobo were listed as national monuments by the colonial administration because of their physical beauty, they were revered by locals because of their historical

spiritual association. As noted by Taruvinga and Ndoro (2003), most of these were associated with rain-making, which was thought of as ‘present participial’ rather than past tense. Such places were sacred and protected by traditional management systems that included taboos and restrictions. At Great Zimbabwe, for example, the large and magnificent walls were important as the fact that it was an ancestral home as well as a sacred shrine which was preserved through several traditional observations and rites of entry (Mahachi and Kamuhangire, 2009: 44). This is not to say the physical grandeur was not important but it was not separated from the other connections.

The dichotomous African and Western views of the World Heritage Site led Webber Ndoro (2001; 2015) to entitle his research “Great Zimbabwe: Your Monument, Our Shrine”, meaning that from a Western perspective it is a monument but to the locals, it’s a shrine. Similar examples are common throughout the continent. In Nigeria, for example, the Benin walls were revered as the boundary between the earthly and the spiritual world and not just for their splendour and size measuring 6,000 square kilometres (Eboireme, 2005: 9). Although at all these places, colonial domination resulted in the western concept taking centre stage in the heritage preservation, there is no denying the existence of the original African essence; in most cases, the African definition persisted alongside the colonial one for a long time.

Nonetheless, as time went by, the influence of colonialism slowly filtered into African perceptions of their heritage. From the onset of colonial encounters, African cultural practices and material culture were maligned and alienated through missionary education, evangelism, and other colonial practices and institutions. As African cultural heritage was considered backward, heathen, and unscientific, it was expected that those who get Western education or were converted to Christianity would neither continue practising African culture nor revere the cultural heritage. A good example of the process of coloniality is presented by Jeater (2007) in her discussion of colonial encounters in eastern Zimbabwe, specifically in an area formerly known as Melsetter, now part of Chimanimani and of Chipinge Districts. The early missionary and colonial native commissioners in these areas dismissed the African culture (or what they termed the native mind) as irrational, superstitious, and unscientific while projecting the Anglo-American lifestyles as superior, rational, and ‘scientific’ (Jeater, 2007). The missionaries considered the native mind as a contaminated influence, knowledge of evil which was not be associated with educated Africans but with heathens (uneducated, unconverted Africans). As the missionaries were the first to offer Western education in the area, the local converts, and schoolgoers were expect-

ted to demonstrate “good evidence to change their lives” by wearing Western clothing, building western houses (i.e. square brick houses) and exhibiting empirical reasoning as a way of “cutting themselves off the old heathen influences” (Jeater, 2007: 103). The traditional was considered the ‘old life of sin’ and the local crafts and material culture were considered the physical manifestation of heathenism (Jeater, 2007: 103). Colonial administrators took the same trajectory when asserting the Western laws and ways of settling disputes. Local laws and ways of settling the dispute were considered primitive customs and were often overridden by the superior ‘civilized practices’ and the native law and customs were expected to atrophy as Africans became enlightened (Jeater, 2007: 80). Although customs endured and were later codified under customary law, the initial encounters with the African laws and legal practices had already entrenched their ‘primitiveness and irrationality’.

What is described by Jeater of the initial encounters between Africans and colonial agents in Melsetter is not unique. It was a common occurrence throughout colonized Africa. Similar experiences are described by Seroto (2018) regarding the Swiss Mission education offered at Lemana Teacher’s Training College in South Africa. The Swiss mission perpetuated the notion that the “spirituality of the indigenous people is backward, uncivilized, and stupid”. Seroto (2018: 9) has argued that the education system which was offered by the missionaries in South Africa helped to “spiritualicide” and “epistemicide” African spirituality and knowledge. In Burundi, remains of old royal enclosures, ancient temples, and burial grounds of the kings, the queen mothers and queen sisters as well as many sacred trees and shrubs were destroyed by Catholic Missions in their fight against paganism (Niyonkuru, 1995). Parishes and missions were set up in the royal enclosures and rites associated with these cultural places were banned in the hope they would fade away.

In the Democratic Republic of the Congo (then the Belgian Congo), comparable experiences were recorded among the Kuba of the Kuba Kingdom. Vansina (2010) record that before colonisation, the Kuba’s

iconic material culture was its traditional dressing patterns, which was an important common identity marker and a measure of distinction from their neighbours (Vansina, 2010: 304). However, this most distinctive material culture of the Kuba was eventually abandoned through Western education, religion and urbanisation (Vansina, 2010: 319, 321). According to Vansina, the widespread adoption of western clothing can be mainly attributed to Catholic missionary propaganda that rallied women to cover themselves more than was possible with traditional outfits. In 1937, “when the sisters opened their school, they required their girls to wear dresses or blouses, and a few years later most of the boys at the central mission schools also began to wear shirts and short trousers” Vansina (2010: 306) noted.

Stories of similar encounters are commonplace in Francophone Africa as well as in those countries that were under German and Spanish rule. Because of all these sentiments, the Western perspective of heritage gradually permeated into the African mentality, especially that of the emerging middle class, and that marked the beginning of mental alienation from the heritage which has persisted to the present. As Kamal Salhi (2004) says of France’s colonies, the withdrawal of the colonial government left colonial structures and institutions in place long after the countries in which they were established gained their independence. This legacy has influenced the socialization of succeeding generations of people perpetuating coloniality even among those who never actually lived through colonisation.

The post-colonial period and the colonial reverberations

In many countries across Africa, the attainment of independence brought hope for a return to cultural traditions and norms. People who still had strong links but had been alienated from their cultural heritage places, saw the attainment of independence as an opportunity for cultural reclamation. Even to most African leaders, “the need to restore lost cultural values and pride” became part of the post-co-

lonial agenda (Pwiti and Ndoro, 1999). Many of these leaders showed zeal to restore the dignity of African cultural traditions and history. For example, in advocating for the revival, preservation and writing of African history, Sir Seretse Khama, the first president of Botswana, argued that “a nation without history is a lost nation, a people without a past is a people without a soul”¹. As part of his inaugural independence speech, Robert Mugabe, then prime minister of Zimbabwe, said ‘Independence will bestow on us a new perspective, and indeed, a new history and a new past’ (Garlake, 1982: 15). In line with this thinking, most countries initiated cultural revival programs that included cultural promotion through traditional dance companies, drama groups, music, and opening access to cultural institutions such as museums and art galleries (Pwiti and Ndoro, 1999). The heritage institutions were seen as potential gateways to this cultural reclamation. For example, museums were brought in as education centres accessible to all. Zimbabwe resorted to developing archaeological sites as cultural education resources for local schools and as cultural centres for locals (Pwiti and Ndoro, 1999).

Be that as it may, many of these initiatives garnered little success. Pwiti y Ndoro (1999) argued that these initiatives failed because of the negative perceptions and bad relationships the local communities had with the cultural heritage as a result of the lasting legacies of colonial dogma seen in negative self-identities at individual, institutional as well as national levels. At the national level, although they had the will to return to tradition, most African leaders were still using the colonial governing plates with the colonial laws and policies. Therefore, they fitted well with what Amilcar Cabral (quoted by Ishemo, 1995: 210) called vacillators, who on one hand wanted to pass on indigenous cultural elements yet they lived materially and spiritually according to the culture of their former colonizers under the guise of development and modernity. Thus, initiatives were stifled by a lack of supporting policy change.

¹ <<http://www.thuto.org/ubh/bw/skquote1.htm>>.

At the institutional level, heritage institutions were still using westernised definitions and the manner of managing, protecting, and using the heritage. The post-colonial heritage authorities “simply adopted these alien values at the expense of local concerns and aspirations” (Chirikure *et al.*, 2010) and continued with the established colonial systems. Formal heritage institutions that were run by westerners under the colonial government were shifted into African hands at independence. These institutions and their guiding policies remained unchanged for many years after independence. This happened in Zambia, Zimbabwe, and Kenya, where it took over twenty years for heritage legislation to be repealed (Negri, 2005). Many of these heritage institutions were out of touch with the expectations of the majority of people and, in some cases, the management systems led to clashes with local stakeholders.

Even for those in countries that repealed their legislations soon after they attained independence, the struggle to shed colonial residues in heritage management was an uphill battle. Nigeria, for example, repealed its heritage legislation in 1953 during the time the country was moving towards self-governance and a new decree was promulgated in 1979, but the colonial undertones remained (Negri, 2005). New laws did little to take into account the African definitions of heritage and traditional management systems (Osugwu, 2005). The South African situation, although slightly different, had many similarities. The legislation was changed in 1999, five years after attaining independence in 1994. For a time, South Africa was lauded as a front-runner in legislative renewal as the new law tried to address many of the issues that dogged the apartheid-era management systems. These included such aspects as the Eurocentric emphasis on only the physical without including the intangible aspects and the exclusion of local communities in the management of heritage (Hall, 2005). However, the implementation of the legislation was littered with severe challenges as there were no major changes in the management structure and, in most cases, personnel of these heritage institutions remained predominantly white and

continued with the status quo. Thus, the changes were not as far-reaching as anticipated. The management system remained typically western, with Ndlovu (2011: 124) arguing that the colonial ‘scientific’ character of heritage management was not entirely eradicated with the promulgation of the new legislation. For a time after independence, some within the heritage fraternity were even thought to be sabotaging the transformation by not supporting Africans to come up through the system (Ndlovu, 2009). As such, there were demands for a transformative agenda that would allow for the realisation of the ideals of the new legislation (Smith, 2009; Ndlovu, 2011). In archaeology, a ‘gang of three’ initiated the drafting of a Transformation Charter in 2005, which set out a transformative agenda to include African archaeologists in all aspects of the discipline; research, teaching, museums, cultural resource management etc. (Ndlovu, 2009). This charter was adopted by the Association of Southern African Professional Archaeologists in 2008, and some improvements have since been realized.

Other countries that previously had no established heritage institutions were also caught up in this colonial quagmire because they began establishing of heritage institutions similar to those that existed in their neighbours, adopting legislation that had colonial undertones. Negri (2005: 6) gives the example of legislation for Malawi, Lesotho and Seychelles, but Botswana is another example where heritage management was not a well-established phenomenon during the colonial period since the country was a British protectorate whose colonial structures were managed from outside, mostly through South Africa. As such, when the country gained its independence, it established formal structures for heritage management (Walker, 1991; Mmutle, 2005). The same applies to Malawi, which was part of the Federation of Rhodesia and Nyasaland. Instead of developing heritage management systems of their own, taking into consideration the African sensibilities, these countries borrowed management systems from their neighbours, including the colonial undertones therein.



Asante Traditional Buildings in Ghana. Image: Joy Agyepong © CC BY-SA 4.0

The colonial definition of cultural heritage and its management in Africa was further perpetuated by international institutions such as UNESCO, ICCROM, ICOM, etc., which advocated for predominantly western management systems. For example, the process of nominating sites on the World Heritage List emphasized the physicality of the heritage. The selection for cultural heritage was based on six criteria, with only Criterion vi referring to beliefs or ideas (UNESCO, 1984). However, Criterion vi had a ‘disclaimer’ with bracketed emphasis that it can only be used in exceptional circumstances and even then, it should not be the central criteria but should be in conjunction with the other criteria (UNESCO, 1994). This has led to the muting of spiritual aspects of most African properties that were listed, thereby propping the colonial characterisation of cultural heritage. For example, Great Zimbabwe was listed in 1986, six years after Zimbabwe attained its independence. Although Criterion vi was used as part of the justification, it was not emphasising the spirituality and the sacredness of the site. Rather, Criterion vi emphasised the fact that the country drew its name and emblem from the site. The criteria used for listing, therefore, emphasized the physicality of its definitions and all aspects of management, protection, and use. The other good example is the Asante Traditional Buildings in Ghana,

listed in 1980. Although they were shrines of the Ashanti people, they were nominated under Criterion v, emphasising the interaction with the environment. The same applies to the Royal Palaces of Abomey, Benin, which was listed in 1985 based on Criteria iii and iv, i.e. they were testimony of a disappeared civilization and as well as an exceptional example of an architectural ensemble. The examples are too many to mention.

Unfortunately, vestiges of colonial dominance did not break off with the attainment of political

independence both at an individual and societal level. The colonial mentality that viewed African heritage as evil, backward and uncivilized had become entrenched within the populace. At independence, this presented a catch-22 situation as most people had difficulties in identifying with and finding meaning in the western definition of heritage. Yet, the African definitions were now perceived unacceptable (evil, backwards, traditional). As Mignolo (2011) argued, coloniality hid beneath the rhetoric of modernity. All the western attributes that were lauded for ‘civilizing’ Africans during the colonial period became signatures of modernity in the post-colonial. As such, formerly alienated heritage continued to play a peripheral role in the lives of the African populace, except for a few who maintained close links with their past as professional heritage managers, archaeologists and others with anthropological interests. This left the relationship between Africans and their heritage in limbo. Today, African youths know less about their heritage than they do about the western modes of modernity.

The independence aftermaths

Although the attainment of independence did not bring immediate change to the official definition, management and use of heritage, the freedoms asso-

ciated with it eventually led to discontent with colonial epistemologies. This process took place against several socioeconomic developments that demanded transformative change. In Africa, a de-colonial agenda has been simmering for a long time until it has come to a head in the last few years. The related social changes in terms of identity and self-esteem issues have also been slowly becoming prominent. Then again, there has been a realisation of the potential economic prospects that may be attained through the extensive exploitation of African heritage resources. Consequently, as we move into the third decade of the century, the definition, management and utilisation of African heritage seems to be on the verge of radical transformation.

The reclamation of cultural heritage and practices

As with the colonial subjugation, the post-colonial mental alienation was not total. Some individuals and traditional leaders continued to have a strong link with their heritage. For these, independence was supposed to bring a sense of freedom to pursue their heritage, but due to the factors discussed above, this was rarely realised immediately. However, some continued the fight (Dande and Mujere, 2019). In Zimbabwe, the case of Sekuru Mushore of Nharira is a good example. He was the spirit medium of the Nyamweda clan that was forcibly removed from their ancestral land at Nharira Hills during the colonial period. The hills housed the clan's shrines, ancestral graves, and were a place for rituals. After the dispossession of the Nyamweda Clan, the area was converted into a commercial farm owned by a white farmer. Sekuru Mushore led a reclamation bid for the ancestral land in the 1960s, but the colonial government evicted him and his people again. After independence, he made numerous attempts to take back the hills but was rebuffed due to the land ownership system that favoured the white farmer who held the title deeds. This did not deter him as he continued to fight and he eventually forcibly relocated to the hills in 1996 with 200 relatives, spurring a long court ba-

ttle and political lobbying on both sides (Munjeri, 1995). The conflict ended in 2000 with the declaration of the hills as a national monument and the granting of the Nyamweda Clan the right to conduct their rituals and rain-making ceremonies undeterred. Members of the clan were also resettled around the hills.

The story of Sekuru Mushore is not unique. There are several cases of those who fought to reclaim their heritage but were often thwarted by the colonial regimes as well as post-colonial government policies, but they did not give up. Manyanga (2003) discusses similar claims at Ntaba zika Mambo, a stonewalled archaeological site in western Zimbabwe. After the commencement of the Fast Track Land Redistribution in Zimbabwe in 2000, thousands of claimants came forward to demand a return to their ancestral homes (Dande and Mujere, 2019; Mujere, 2021). Most of these had histories of trying to take back their heritage places without success. They took the 2000-2004 Fast Track Land Redistribution Programme (FTLRP) as an opportunity to reclaim their heritage. These claims were often based on the existence of heritage places such as graves, shrines and ancestral homes. The return was not just about custodianship, but it was often about proximity to enable rites and rituals to take place as needed. The Zimbabwean government did not prioritise land restitution based on heritage claims, again, a post-colonial policy challenge, nevertheless, several claimants managed to be resettled in their ancestral land, close to their heritage (Dande and Mujere, 2019). Community links to the heritage also became central to academic and professional circles (e.g. Chirikure and Pwiti, 2008; Manyanga, 2003; Dande and Mujere, 2019; Mujere, 2021).

What happened in Zimbabwe is also playing out in South Africa, Namibia and other countries in southern Africa (Bezerra, 2018; Bezerra and Paphitis, 2021; Ng'ong'ola, 2013; Africanglobe, 2015). The successes in reconnecting with the heritage became a turning point in the valorisation of heritage. Heritage became valuable for many who could use it to claim the land and draw from it a sense of identity.

Reintegration of 'Africanness' into cultural heritage management

It took a long time for the African definitions to be integrated into heritage management after the attainment of an Africa free from colonialism, but the change has been accelerating since 2000. These changes were, in part, made possible by changing frameworks that were also happening on the international scene where non-western perspectives of heritage were getting recognition in policies and guiding principles for heritage management. The *Nara Document on Authenticity* (1994) exposed the unacceptability of universalising the western definition of heritage and conservation practices. On another hand, African heritage professionals were also expressing disgruntlement with the western definitions, especially those that defined the processes of the World Heritage listing (e.g. Munjeri *et al.*, 1995). In addition, the first decade of the 21st Century was generally associated with a de-colonial global push to reject the dominance of western epistemologies (Ugwuayi, 2021: 358). All these have resulted in the progressive reintegration of African definitions of cultural heritage on the continent.

The changes in international frameworks were compacted by the adoption of the 2003 *Convention for the Safeguarding of Intangible Heritage*. The convention recognises the African concepts of heritage as well as the fact that heritage is part of the 'living' rather than just remnants of the past. The fact that the convention was adopted by ICOMOS at a gathering in Africa (Zimbabwe) was symbolic of restoring the African definition of heritage. On the other hand, notable changes were also introduced in the World Heritage Listing process, where the criteria for nominations were modified in the *Operational guidelines* in 2004 to include the following. Criteria were modified as follows:

(ii) to exhibit an important interchange of human values, over some time or within a cultural area of the world, on developments in architecture or technology, monumental arts, town-planning or landscape design;

(iii) to bear a unique or at least exceptional testimony to a cultural tradition or to a civilization which is living or which has disappeared;

(iv) to be an outstanding example of a type of building, architectural or technological ensemble or landscape which illustrates (a) significant stage(s) in human history;

(v) to be an outstanding example of a traditional human settlement, land-use, or sea-use which is representative of a culture (or cultures), or human interaction with the environment especially when it has become vulnerable under the impact of irreversible change;

(vi) to be directly or tangibly associated with events or living traditions, with ideas, or with beliefs, with artistic and literary works of outstanding universal significance. (The Committee considers that this criterion should preferably be used in conjunction with other criteria).

Consequently, drastic changes have taken place within the African heritage management discourse. The changes include the revision (or amendment) of the heritage laws and the crafting of new policies and frameworks. The inclusion of local communities into the decision-making process at heritage sites was a significant indicator of the intention to move away from rigid formal heritage controls of the colonial period (Chirikure and Pwiti, 2008; Chirikure *et al.*, 2010; Bunu *et al.*, 2020; Mokoena, 2017). Community participation has become a norm all across Africa (Schmidt, 2014). This move came with increased access, allowing for stakeholders and special consideration of the intangible heritage, especially associated with monuments. These have now been legislated in countries such as South Africa (1999), Botswana (2001) Kenya (2006), Mali (2010). In some countries, changes in heritage management practice began to be implemented without supporting legal framework adjustments. The use of "traditional" methods and systems is acknowledged, including the recognition of traditional authorities (Jopela, 2011; Abungu and Katana, 2016; Boko, 2016) and these have become mainstream (Chirikure *et al.*, 2017; Hussein and

Armitage, 2014). In Zimbabwe, for example, community participation in the management of heritage was taken up at all levels even though this was not accounted for in the legislation (Mahachi and Kamuhangire, 2009). Local stakeholders have gained more say in the management of heritage places as consultation of traditional leaders and local communities has become standard (Chirikure and Pwiti, 2008). Consideration of local communities in heritage management makes it easy to integrate African customs, traditional conservation practices and perceptions in the management, protection and utilisation of heritage. Although the road is still long, all these developments bring back some confidence and value to African heritage.

The deafening calls for decolonisation

Probably the greatest milestones can be credited to the ubiquitous calls for decolonisation from the mental shackles of colonialism. The lack of general transformation from colonial governance in social, economic and political spheres has come under increased scrutiny with African politicians, academics and others advocating for change through a decolonisation process. Before independence, decolonisation was centred on entangling the continent from the shackles of colonial governance. But, with the attainment of independence by South Africa in 1994, the continent became ‘politically’ free of colonial rule, although, from the experiences of many African nations, it had already become apparent that political independence alone was not enough. Luminaries such as Ngugi wa Thiong’o (1986), Fanon (see Maldonado-Torres, 2017), Cabral (see Rabaka, 2021) had long deciphered the psychological effects of colonialism on the African mentality and advocated for mental decolonisation (coloniality). It has long been obvious that the change brought by political independence was just one of replacing white government officials with black ones, without changes in other spheres. Without entangling itself from coloniality, Africa would remain under western influences socially, economically and even politically through

the control of power relations. Similar to other former colonies in Latin America and Asia, western domination continued in various spheres of the life of the local populace. There was still coloniality of power as well as domination in knowledge and knowledge production (coloniality of knowledge) (Mignolo, 2011) with former French colonies closely controlled by French ideals while Anglophone Africa was aligned with the United Kingdom and other English-speaking first-world countries. None reflect this more than the attitudes towards cultural heritage.

The struggle to decolonise has been a long and arduous one for the continent. In academic circles, many frameworks have been employed since the 1960s to try to untangle Africans from the grip of coloniality. These include postcolonial (emerged 1960s), decolonisation (1990s) and de-coloniality frameworks (2000s) and epistemologies, an approach that elevates local achievements as a way of countering coloniality (de Sousa Santos, 2021). However, the de-colonial discourse came late to heritage management, with perhaps the one of earliest forays being Pwiti and Ndoro’s 1999 publication, the *Legacy of colonialism: Perceptions of the cultural heritage in Southern Africa, with special reference to Zimbabwe*. There were few immediate follow-ups until the late 2000s with the publication of Schmidt’s edited compendium in 2009. After that, postcolonial theory gripped African heritage management, especially in sub-Saharan Africa. Lane (2011) argued that the advocates for this theory come in three forms; those who take the usable past model, those that opt for the indigenous epistemologies model and those who combine the two. The usable past model looks at heritage as a resource that should “produce practical knowledge for the benefit of the members [...]” of African societies while the indigenous epistemologies emphasize “understanding and writing about the past using indigenous knowledge systems” (Lane, 2011: 11). These focused approaches have shaped the accelerated deployment of postcolonial discourse in heritage management as well as the ubiquitous de-colonial turn. Now there are deafening calls for decolonisation of everything from the definition of heritage, to the management, presen-

tation and use (Ndoro and Wijesuriya, 2015; Basu and Damodaran, 2015; de Jong, 2022; Ugwuanyi, 2021; Bolin and Nkusi, 2021; Msila 2020; Thondlana and Garwe, 2021; Pikirayi and Schmidt, 2016; Chipangura and Mataga, 2021; Ogundiran, 2021, Chirikure *et al.*; 2021; Chirikure *et al.*, 2016). Ultimately the focus is on unravelling the coloniality of knowledge which is reflected in the definition of what is right or wrong, real or unreal continued that has for a long time been governed by western epistemologies. The continued perceptions of African cultural heritage as evil and backward is a prime example of this. Thus, there is a need for a de-colonial process (or de-coloniality) that “discredit, dismantle, and de-link” the mental vestiges that were constructed through the colonial system (Mignolo, 2007).

The return and restitution of African cultural material

The return and restitution of African cultural heritage in European museums have become another facet of the de-colonial turn. It is now common knowledge that the emergence of colonialism saw rampant looting of cultural heritage from living heritage places, archaeological sites, and personal collections, with the material culture eventually coming under the care of European museums (Sarr and Savoy, 2018). Many individual families, communities and countries have been fighting to retrieve these for decades but museums in Europe, for the most part, were ignoring or refusing to attend to these calls for restitution and return of cultural property to Africa giving a myriad of reasons including the inability of African nations to look after the cultural heritage properly. Unfortunately, many of these fights for return and restitution were at an individual level, not collectively (e.g. Buffenstein, 2017; Ruiz, 2019). However, the publicity generated by the demands for restitution together and the few successes together with the social environment that is clamouring for decolonisation all have made the issue significant, even at the continental level. The repatriation of cultural heritage is now one of the aspirations of the continent as entrenched in the aspirations

of *Agenda 2063* (2015), the African Union’s ambitious 60-year project. Therefore, the fight for return and restitution is likely to dominate heritage circles for decades to come, with “African nations, historical polities, activists, as well as the African diaspora demanding restitution of stolen cultural property” (Hickley, 2019; Silverman *et al.*, 2022).

Heritage as a driver of development

Apart from the sentimental value attached to it, the heritage has gained an economic facet in recent years. The colonial policies viewed heritage management and conservation as a non-profit making endeavour, what Chipunza (2005: 44) has termed “site welfarism”. This means that heritage managers concentrated on the welfare of the sites rather than the benefits that can be derived from these resources. Many countries adopted the same approach after independence, rendering the contribution of heritage towards the economic development of individuals, communities and nation-states negligible. This impacted the valorisation of heritage leading to its poor perception in the eyes of both policymakers and the public. In many African countries, it soon became apparent that without contributing to the economic well-being of the citizens in a significant way, the sustainable conservation of cultural heritage would remain a pipe dream. For example, Munjeri (2005: 34) reported that by the end of the 1990s, it had become clear that there was little chance for the proper conservation of heritage without it contributing to the economy in Mauritius. At that point, much of the cultural heritage lay in various states of decay and neglect while policymakers prioritised funding for areas that generate revenue such as agriculture and mining (Chirikure, 2013).

This realisation for the need of economic empowerment from heritage has not been confined to Africa alone. Even at the international level, institutions such as UNESCO and ICOMOS have been seeking to find ways of enabling economic beneficiation of heritage properties including those on the World Heritage List (Baycan and Fusco Girard, 2011; UNESCO,

2012; Ndoro, 2015; ICOMOS, 2016). In 2013, UNESCO, among other initiatives, held an International Congress on Culture: Key to Sustainable Development, in Hangzhou, China, where one of the outcomes was a declaration of the need to place culture at the heart of Sustainable Development Policies. The Hangzhou Declaration advocated for the integration of culture, and by extension cultural heritage, within all development policies and programs. UNESCO's quarterly magazine, *World Heritage* (2016) was dedicated to exploring African Heritage and Sustainable Development. These are just, but, some of the many initiatives to push culture to the centre of economic development. The Sustainable Development Goals (SDGs) marked the first time that culture was referred to within the context of such an international developmental agenda (Poole, 2018; Hosagrahar, 2017).

Since then, heritage has become "both an engine and a catalyst of promoting diverse livelihood activities to support better standards of living" (Bunu *et al.*, 2020: 61). Although heritage was always considered a potential driver of economic development (Klitgaard, 1994: 75), there were no clear approaches of enabling this process except as a tourism resource. Yet, the question of its contribution to sustainable development was cropping up with increasing frequency, especially in Africa, where everything is centred on bread-and-butter issues (Nhamo and Katsamudanga, 2019).

Tourism

In Africa, tourism resource remains the major point of departure for the utilisation of heritage. Countries continue to try and optimise the utilisation of heritage as resources, especially those on the World Heritage List that can easily draw visitors (Chirikure *et al.*, 2021). Individuals and private entities have also seen the potential for economic benefits accruing from the use of heritage for tourism. Nhamo and Katsamudanga (2019) found much enthusiasm from small-scale tourism businesses that are eager to optimise their business by using heritage resources in Zimbabwe. Masele (2012) noted similar enthusiasm for private business

investment opportunities in Tanzania. The opportunities included the construction and operation of tourist museums, information centres, campsites, restaurants, lodges and hotels near monuments and heritage sites. Conscientious private investors and local communities had opportunities to take part in tourism-related activities in other capacities such as the sale of materials related to heritage sites (e.g., publications, postcards, casts, and handcrafts) and guided tours. Historic buildings such as the Mikindani Old Boma in Mtwara, and the Old German Fort in Bagamoyo, were operated as hotels by private investors (Masele, 2012).

However, tourism in Africa was and remains volatile because of its dependency on international tourist markets, especially, those from the European and American markets. In many ways, tourism has been defined by western concepts and prejudices. Although the diversity of tourists coming the continent is increasing, the tourism policies in Africa are heavily geared towards attracting western tourists who for most parts are interested in wildlife and nature tourism rather than cultural attractions. Duval and Smith (2013) have shown that even though rock art attracts a lot of tourists in Europe, it ranks lowly on the tourists' agenda coming to South Africa. They argued that this is a result of European romanticism of African natural attractions as well as the historic rejection of indigenous cultural heritage under the Apartheid system. These affect the presentation and attraction of the resource to tourists. Similar biases towards nature tourism have been observed in Rwanda (Mazimhaka, 2007) and other parts of Africa.

Going forward, the depth of the tourism sector may lie in attracting to tourists who are interested in the profundity of cultural heritage. Many countries have identified domestic, regional and continental markets as being more attuned to the genuine cultural tourism products. The increase in domestic tourists is identified as boosting in cultural tourism in Botswana, Rwanda, Ethiopia etc (see for example Mazimhaka, 2007; Manwa and Mmereki, 2008; Bayih and Singh, 2020). However, domestic tourism is still depressed on the African continent with the lack of disposable income and a culture of tourism as major impediments.



Old German Fort in Bagamoyo. Image: Mbwana Habid © CC BY-SA 4.0.

Apart from domestic tourists, the other potential market for cultural heritage tourism products are the African Americans and the diaspora population. It has been recognized that most Africa-Americans visit Africa for the symbolic reason of ‘returning home’ to experience social and cultural repatriation that was lost long back with the slave trade (Dillete, 2020). Observations have shown African-Americans visitors to West Africa become quite emotional when visiting slave trade cultural places (Dillete, 2020; Teye *et al.*, 2011). Even those who come for the natural attracts report a profound cultural connection with the continent. Testimonies Black American tourists travelling to Africa, Ghana, and Kenya, expressed a feeling of ‘returning home’ and appreciate the acceptance with no prejudices that they face in their home country (Natasha Takyi-Micah 2022; Kwin Mosby 2021). All this shows that this is a major market that remains untapped by most African countries. The potential for this market can be seen through the case of Ghana, a country that has been developing strategies to tap the African American market since the 1990s (Teye *et al.*, 2011). Ghana has been putting together policies and tourism packages that attract Africa-America tourists through development of its slave heritage tourism offerings. This has enabled the diaspora communities to revive their African identities and connections help-

ing them in dealing with the legacies of western enslavement (Higgins-Desbiolles *et al.*, 2022). Some of the tourists were interested in just experiencing the motherland while others are interested in tracing their roots (Dillete, 2020). But all in all, the trips are not simple vacations but are emotional journeys that connected cultural experiences with personal needs. The Ghanaian case study is an eye-opener to how heritage can be used as tourism products that offer intrinsic value to the African diaspora.

Innovation and the heritage-based industrialisation

In recent years, the discussion has broadened beyond tourism as the hallmark of the utilization of heritage in the economic sphere. The need for heightening the economic value of heritage has coincided with a shift in the perception of heritage by African governments and other economic stakeholders. Most African countries have been dependent on importing goods and services from the West and in recent years from China and India. For its part, Africa exports raw materials. This situation has led to the continent remaining in debt due to the high import costs of value-added goods vis-a-vis the low prices of its exported raw materials. African countries have been grappling with this problem for a long time with no viable solution in sight. However, it seems a solution has been found in heritage-based innovation and industrialisation, i.e. the use of local resources, natural and cultural heritage included, to transform, grow and industrialise the continent’s economies. The realisation that the continent could harness its rich natural, as well as cultural resources to develop unique goods and services that are tailor-made to solve its myriad of challenges, is synthesised in the African Union’s African Agenda 2063. The African Union’s *Science, Technology and Innovation Strategy for Africa* (2020) applauds the rise of interest in home-grown innovation and industrialisation on the African continent.

Individual countries have since taken heed to the call and developed their developmental strategies that seek to utilise heritage resources for the greater good of their countries and the continent. Such an approach is at the core of Kenya's *Industrial Transformation Programme* (2015). The same applies to Nigeria's *Science, Technology and Innovation (STI) Policy* (Igbinovia and Krupka, 2019). In Zimbabwe, Ghana, Rwanda and several other countries, the developmental agendas of the last several years have all been hinged on innovation and industrialisation (Abdulai *et al.*, 2015; Rwanda, 2014; Juma, 2016; Yongabo and Göransson, 2020; Zimbabwe, 2020). In Zimbabwe, *The National Development Strategy 1* (2020) came riding on the heritage-based philosophy of industrialisation and modernisation adopted by the Ministry of Higher and Tertiary Education, Science and Technology Development, which seeks to optimise heritage-based research conducted in the institutions of higher education and use them as bases to start new industries and grow existing ones. The overarching aim is to reduce the importation of goods and provide local solutions to local challenges. This augurs well with the de-colonial agenda that emphasises a usable past (Chirikure *et al.*, 2021).

The positive attitude reflected in governance circles concurred with a shift in attitude towards the use of indigenous knowledge as a source of innovations that address modern challenges. Although it has already become common for university researchers from diverse backgrounds such as agriculture, medicine, and other natural and social sciences to study indigenous methods, the results of these studies were rarely making an impact on the actual practises outside of the laboratories. Much of it remained in the master's, and doctoral theses filed in the cabinets of the academic libraries. A lot has also stayed in published western-based high-impact academic journals with very few locals getting access even if they had known about them. However, in the last few years, the potential in using such heritage knowledge encapsulated in the indigenous knowledge systems has taken centre stage not just with researchers, but among the wider public too. In many cases, it is the people

who are outside the academia who see the economic potential of this research, but they lacked the skill sets needed to unlock the value of these assets. For example, traditional healers always knew the value of traditional medicine but had little capability to establish drug discovery factories that could industrialise the manufacturing of these medicines. In many countries, their efforts were also frustrated by the medicine control policies that prioritise western medicine and western ways of manufacturing medicine. Again, the effects of coloniality in knowledge generation as discussed above.

Nevertheless, the potential of indigenous knowledge in alleviating some of the continent's problems was demonstrated during the Covid-19 global pandemic when traditional medicine took centre stage in alleviating some of the symptoms of the disease. Consequently, these medicines can be harnessed to produce drugs on the continent. For a long time, the traditional medicines in Africa were expropriated by big pharmaceutical companies outside the continent, in part because Africans did not have confidence in their own. The same medicines would come back to the continent bottled and packaged as western medicine. Medicine is just one of many heritage-based products that has the potential to seed industries. Indigenous knowledge has the potential to be utilised in all spheres of development across the continent. As Mavhunga (2017) noted, the continent can benefit from looking at past African modes of the industry to inform on innovation and industrialisation of the continent. The continent can come up with a unique industrialisation model that does not have a European capitalist mentality of large-scale manufacturing that requires extremely large tools capabilities that are expensive and destructive to the environment and cultural settings. Rather, cultural heritage can also inform sustainable processes of innovation and industrialisation.

Conclusion

This paper has given evolving definitions of heritage and how it has been perceived by both colonial

administrators and the local African populace since the commencement of colonialism on the continent. Due to the aggressive nature of colonial subjugation, the colonial system took precedence over African sensibilities even after independence. Africans, to a larger extent, were forced to abandon their heritage and were disenfranchised for several decades. Although the postcolonial environments were defined by the will to change and restore the traditional norms and values, the struggle to remain using the models left by colonial governments derailed the path to that objective. This was made worse by international standards that were crafted along the same model. However, even though it has taken time and will probably take more to correct the distortions, the changes that have been witnessed in management, government policies (and attitudes), and public perception indicate great strides towards greater valorisation of the cultural heritage. Africans are anticipated to embrace their heritage and utilize it for the social and economic benefit of individuals, families, communities, nations and the entire continent.

References

- ABDULAI, Abdul-Fatahi, Brychan THOMAS, and Lyndon MURPHY (2015), "The influence of industry-university interactions on industrial innovation in Ghana: a structural equation modelling approach", *International Journal of Arts & Sciences*, vol. 8, no. 4, pp. 229.
- ABUNGU, Patrick Ouma, and Philip Jimbi KATANA (2016), "Traditional management system in the East African region: The case of the Rabai Kaya sacred forests (Kenya) and Kasubi royal tombs (Uganda)", in George O. ABUNGU, Ndukuyakhe NDLOVU, Fonyama E. I. THIOMBIANO, John ZULU and Souayibou VARISSOU (eds.), *Traditional management systems at heritage sites in Africa*, Midrand, African World Heritage Fund, pp. 35-41.
- AFRICAN UNION COMMISSION (2015), *Agenda 2063*, The African Union Commission.
- _____ (2020) *Science, Technology and Innovation Strategy for Africa 2024*, Addis Ababa, African Union Commission <https://au.int/sites/default/files/newsevents/workingdocuments/33178-wd-stisa-english_-_final.pdf> (accessed on 3 September 2022).
- AFRICANGLOBE (2015), *Is Namibia Heading Towards a Zimbabwe-Style Land Reclamation?* <<https://www.africanglobe.net/africa/namibia-heading-zimbabwe-style-land-reclamation/>> (accessed on 28 February 2022).
- BASU, Paul, and Vinita DAMODARAN (2015), "Colonial histories of heritage: Legislative migrations and the politics of preservation", *Past & Present*, vol. 226, no. 10, pp. 240-271.
- BAYCAN, Tüzün, and Luigi FUSCO GIRARD (2011), "Heritage in socio-economic development: Direct and indirect impacts", in *Heritage, a driver of development Rising to the challenge. Results of the 17th ICOMOS General Assembly Symposium*, Paris, France, November 27, Paris, ICOMOS, pp. 857-860.
- BAYIH, Berhanu Esubalew, and Apar SINGH (2020), "Exploring domestic tourism in Ethiopia: trends, prospects, promotional marketing, and challenges", *International Journal of Recent Technology and Engineering (IJRTE)*, vol. 8, no. 6, pp. 2675-2688.
- BECHHAUS-GERST, Marianne (2012), *German Colonial Rule*, Oxford, Oxford University Press.
- BEZERRA, Joanna (2018), *Unpacking-land-claims* [<https://www.herald.co.zw/unpacking-land-claims-in-sa/>] (accessed on 14 March 2023).
- BEZERRA, Joana Carlos, and Sharli PAPHITIS (2021), "Epistemic injustice and land restitution in the case of protected areas: From policy to practice in South Africa", *Society & Natural Resources*, vol. 34, no. 7, pp. 906-924 <DOI: 10.1080/08941920.2021.1900962>.
- BOKO, Hermione Nonhome Koudakossi (2016), "Traditional management systems: A case study of housing in Otammari land and Ganvié in Benin" in George.O. ABUNGU, Ndukuyakhe NDLOVU, Fonyama E. I. THIOMBIANO, John ZULU, and Souayibou VARISSOU (eds.), *Traditional management systems at heritage sites in Africa*, Midrand, African World Heritage Fund, pp. 51-58.
- BOLIN, Annalisa, and David NKUSI (2021), "Rwandan solutions to Rwandan problems: Heritage decolonization and community engagement in Nyanza District, Rwanda", *Journal of Social Archaeology* <<https://doi.org/10.1177/14696053211053974>>.
- BOTSWANA (2001), *The Monuments and Relics Act* (Chapter 59:03) <http://www.african-archaeology.net/heritage_laws/Botswana_Monuments_and_Relics_Act_2001.pdf> (accessed on 14 March 2023).
- BUFFENSTEIN, Alyssa (2017), "Benin urges France to return precious objects taken during colonial era: Signatories to an open letter call for the repatriation of an estimated 6,000 stolen objects" <<https://news.artnet.com/art-world/benin-stolen-objects-repatriation-france-904217>> (accessed on 14 March 2023).
- BUNU, Salim M., Annie H. ONG'AYO, and Halimu S. SHAURI (2020), "Conservation of cultural heritage for commu-

- nity socio-economic prosperity: The case of Lamu East and West Sub-Counties, Lamu County, Kenya”, *Western Indian Ocean Journal of Marine Science*, vol. 19, no. 2, pp. 61-74.
- CHIPANGURA, Njabulo, and Jesmael MATAGA (2021), *Museums as Agents for Social Change: Collaborative Programmes at the Mutare Museum*, London / New York, Routledge.
- CHIPUNZA, Kundishora T. (2005), “Protection of cultural heritage in Zimbabwe: an evaluation”, in Webber NDORO and Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Rome, ICCROM, pp. 42-45.
- CHIRA, Adriana (2018), “A forgotten colony: Equatorial Guinea and Spain”, in *Beyond Eurafrika: Encounters in a Globalized World 1* <europenowjournal.org/2018/02/28/a-forgotten-colony-equatorial-guinea-and-spain/> (accessed on 14 March 2023).
- CHIRIKURE, Shadreck (2013), “Heritage conservation in Africa: The good, the bad, and the challenges”, *South African Journal of Science*, vol. 109, no. 1-2, pp. 1-3.
- CHIRIKURE, Shadreck, and Gilbert PWITI (2008) “Community Involvement in Archaeology and Cultural Heritage Management: An Assessment from Case Studies in Southern Africa and Elsewhere”, *Current Anthropology*, vol. 49, no. 3, 467-485.
- CHIRIKURE, Shadreck, Foreman BANDAMA, Michelle HOUSE, Abigail MOFFETT, Tawanda MUKWENDE, and Mark POLLARD (2016), “Decisive evidence for multidirectional evolution of sociopolitical complexity in southern Africa”, *African Archaeological Review*, vol. 33, no. 1, pp. 75-95.
- CHIRIKURE, Shadreck, Munyaradzi MANYANGA, Webber NDORO, and Gilbert PWITI (2010), “Unfulfilled Promises? Heritage Management and Community Participation at Some of Africa’s Cultural Heritage Sites”, *International Journal of Heritage Studies*, vol. 16, no. 1-2, pp. 30-44 <DOI:10.1080/13527250903441739>.
- CHIRIKURE, Shadreck, Webber NDORO, and Janette DEACON (2017), “Approaches and trends in African heritage management and conservation”, in Webber NDORO, Shadreck CHIRIKURE, and Janette DEACON (eds.), *Managing Heritage in Africa*, Abingdon / New York, Routledge, pp. 1-21.
- CHIRIKURE, Shadreck, Webber NDORO, Flordeliz T. BUGARIN, Savino DI LERNIA, Elgidius B. ICHUMBAKI, and Noel B. LWOGA (2021), “Usable Pasts Forum: UNESCO and Heritage Tourism in Africa”, *African Archaeological Review*, vol. 38, no. 3, pp. 513-533.
- DANDE, Innocent, and Joseph MUJERE (2019), “Contested histories and contested land claims: traditional authorities and the fast track Land Reform Programme in Zimbabwe, 2000–2017”, *Review of African Political Economy*, vol. 46, no. 159, pp. 86-100 <DOI: 10.1080/03056244.2019.1609922>.
- DILLETE Alana, (2021), “Roots tourism: a second wave of Double Consciousness for African Americans”, *Journal of Sustainable Tourism*, vol. 29, no. 2-3, pp. 412-427.
- DUVAL, Mélanie, and Benjamin SMITH (2013), “Rock art tourism in the uKhahlamba/Drakensberg World Heritage Site: obstacles to the development of sustainable tourism”, *Journal of Sustainable Tourism*, vol. 21, no. 1, pp. 134-153.
- EBOREIME, Joseph (2005), “Nigeria’s customary laws and practice in the protection of cultural heritage with specific reference to the Benin Kingdom”, in Webber NDORO and Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Cultural Heritage in Africa*, Rome, ICCROM, pp. 9-12.
- GARLAKE, Peter S. (1982), “Past and Present in Zimbabwe. Africa”, *Journal of the International African Institute*, vol. 52, no. 3, pp. 1-19.
- HALL, Andrew (2005), “Initiating a review of national heritage legislation in the South African experience”, in Webber NDORO, and Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Rome, ICCROM, pp. 36-41.
- HICKLEY, Catherine (2019), “Culture ministers from 16 German states agree to repatriate artefacts looted in colonial era”, *The Art Newspaper*, vol. 14 <https://www.theartnewspaper.com/news/culture-ministers-from-16-german-states-agree-to-repatriate-artefacts-looted-in-colonial-era> (accessed on 13 November 2019).
- HIGGINS-DESBIOLLES, Freya, Regina A. SCHEYVENS, and Bhanu BHATIA (2022), “Decolonising tourism and development: from orphanage tourism to community empowerment in Cambodia”, *Journal of Sustainable Tourism* <DOI: 10.1080/09669582.2022.2039678>.
- HOSAGRAHAR, Jyoti (2017), “Culture: At the Heart of SDGs”, *The UNESCO Courier*, April-June, pp. 12-14 <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002481/248106e.pdf> (accessed on 14 March 2023).
- HUSSEIN, Johari, and Lynne ARMITAGE (2014), “Traditional heritage management: The case of Australia and Tanzania” in C. WARREN (ed.), *19th Asian Real Estate Society (AsRES) International Conference 2014*, Australia, Asian Real Estate Society, pp. 1-14.
- ICOMOS (2016), *Cultural Heritage, the UN Sustainable Development Goals, and the New Urban Agenda* <http://www.usicomos.org/wp-content/uploads/2016/05/Final-Concept-Note.pdf> (accessed on 14 March 2023).

- ICBINOVIA, Famous Oghomwen, and Jiri KRUPKA (2019), “An overview of science, technology and innovation (STI) policy for driving a manufactured-led economic and social transformation of Nigeria”, in K.S. SOLIMAN (ed.), *Proceedings of the 33rd International Business Information Management Association Conference, IBIMA 2019: Education Excellence and Innovation Management through Vision 2020*, International Business Information Management Association-IBIMA.
- ISHEMO, Shubi L. (1995), “Culture, liberation, and ‘development’ (Culture, libération et ‘développement’ / Cultura, liberalização e desenvolvimento / Cultura, liberalización y ‘desarrollo’)”, *Development in Practice*, vol. 5, no. 3, pp. 207-215.
- JEATER, Diana (2007), *Law, Language and Science: The invention of the ‘native mind’ in southern Rhodesia, 1890-1930*, Portsmouth, Heinemann.
- JONG, Ferdinand de (2022), *Decolonizing Heritage*, Vol. 65, Cambridge, Cambridge University Press.
- JOPELA, Albino (2011), “Traditional custodianship: A useful framework for heritage management in Southern Africa?”, *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 13, no. 2-3, pp. 103-22 <doi:10.1179/175355211X13179154165908>.
- JUMA, Calestous, (2016), “Education, research, and innovation in Africa: forging strategic linkages for economic transformation”, in *Belfer Center for Science and International Affairs*, Cambridge, Harvard Kennedy School.
- KAMAMBA, Donatius (2005), “Cultural heritage legislation in Tanzania”, in Webber NDORO and Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Rome, ICCROM, pp. 13-17.
- KHAMA, Seretse Sir (2018), *A Nation without a past is a lost nation*, University of Botswana History Department <<http://www.thuto.org/ubh/bw/skquote1.htm>> (accessed on 14 March 2023).
- KLITGAARD, Robert (1994), “Taking Culture into Account: From ‘Let’s’ to ‘How’”, in Ismail SERAGELDIN and June TABOROFF, *Culture and development in Africa: proceedings of an International Conference held at The World Bank, Washington, D.C., April 1992*, Washington, The World Bank.
- LANE, Paul (2011), “Possibilities for a postcolonial archaeology in sub-Saharan Africa: indigenous and usable pasts”, *World Archaeology*, vol. 43, no. 1, pp. 7-25.
- MACAMO, Solange (2005), *Privileged places in south central Mozambique: the archaeology of Manyikeni, Niamara, Songo and Degue-Mufa*, Uppsala, Afrikansk och jämförande arkeologi.
- MACQUEEN, Norrie (2014), *Portuguese colonial rule*, Oxford, Oxford University Press.
- MADIBA, Pumba (2005), “The new heritage act for South Africa”, in Webber NDORO and Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Rome, ICCROM, pp. 54-55.
- MAHACHI, Godfrey, and Ephraim KAMUHANGIRE (2009), “Administrative arrangements for heritage resources management in sub-Saharan Africa”, in Webber NDORO, Albert MUMMA, and George ABUNGU (eds.), *Cultural Heritage and the Law, Protecting Immovable Heritage in English Speaking Countries of Sub-Saharan Africa*, Rome, ICCROM, pp. 43-52.
- MALAWI (1991), *Chapter 29:01 of the Monuments and Relics Act* <http://www.african-archaeology.net/heritage_laws/heritagelaws.html> (accessed on 14 March 2023).
- MALA, Nelson (2017), “Frantz Fanon and the decolonial turn in psychology: From modern/colonial methods to the decolonial attitude”, *South African Journal of Psychology*, vol. 47, no. 4, pp. 432-441.
- MALI (2010), *Law No 10-061/ of December 30, 2010 amending the Law No. 85-40/ AN-RM Relating to the protection and promotion of the national cultural heritage*.
- MANWA, Haretsebe, and Rebana MMEREKI (2008), “Potential for domestic tourism: A study of the University of Botswana students travel motivation”, *Botswana Notes and Records*, pp. 35-42.
- MANYANGA, Munyaradzi, (2003), “Intangible cultural heritage and the empowerment of local communities: Manyanga (Ntaba Zi Ka Mambo) revisited” in 14th ICOMOS General Assembly and International Symposium: ‘Place, memory, meaning: preserving intangible values in monuments and sites’, 27 – 31 October 2003, Victoria Falls, Zimbabwe.
- MARTÍN-MÁRQUEZ, Susan (2008), *Disorientations: Spanish colonialism in Africa and the performance of identity*, New Haven, Yale University Press.
- MASELE, Frank (2012), “Private business investments in heritage sites in Tanzania: Recent developments and challenges for heritage management”, *African Archaeological Review*, vol. 29, no. 1, pp. 51-65.
- MAVHUNGA, Clapperton (2017), “Preface”, in Clapperton Chakanetsa MAVHUNGA, *What do science, technology, and innovation mean from Africa?*, Cambridge / London, Massachusetts Institute of Technology, pp. ix-xiv.
- MAZIMHAKA, Joan (2007), “Diversifying Rwanda’s tourism industry: a role for domestic tourism”, *Development Southern Africa*, vol. 24, no. 3, pp. 491-504.
- MIGNOLO, Walter D. (2007), “Delinking: The Rhetoric of Modernity, The Logic of Coloniality and The Grammar of De-Coloniality”, *Cultural Studies*, vol. 21, no. 2-3, pp. 449-513 <<https://doi.org/10.1080/09502380601162647>>.

- _____. D. (2011), *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press.
- MMUTLE, Matlhodi (2005), "Protection of Cultural Heritage in Botswana", in Webber NDORO and Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Rome, ICCROM, pp. 49-53.
- MOKOENA, Nthabiseng (2017), "Community involvement and heritage management in rural South Africa", *Journal of Community Archaeology & Heritage*, vol. 4, no. 3, pp. 189-202.
- MOSBY, Kwin (2021) "A black American traveler shares his experience of visiting Africa for the first time", *Travel+Leisure*, vol. 11, January <<https://www.travelandleisure.com/trip-ideas/first-trip-to-africa-as-a-black-traveler>> (accessed on 14 March 2023).
- MSILA, Vuyisile (2020), *Developing Teaching and Learning in Africa: Decolonising Perspectives*, Stellenbosch, African Sun Media.
- MUJERE, Joseph (2021), "Land Resettlement and Restitution in Zimbabwe", in *Oxford Research Encyclopedia of African History*, Oxford, Oxford University Press.
- MUNJERI, Dawson (1995), "Spirit of The People, Nerve of Heritage", in Dawson MUNJERI, Webber NDORO, Catherine SIBANDA, Galla SAOUMA-FORERO, Laurent LEVI-STRAUSS and Lupwishi MBUYAMBA (eds.), *African Cultural Heritage and The World Heritage Convention: First Global Strategy meeting*, Harare (11-13 October 1995), Harare, The National Museums and Monuments of Zimbabwe, pp. 52-58.
- _____. (2005) "Legislation and practices: Implications on the way forward", in Webber NDORO and Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Rome, ICCROM, pp. 2-4.
- MUNJERI, Dawson, Webber NDORO, Catherine SIBANDA, Galla SAOUMA-FORERO, Laurent LEVI-STRAUSS, and Lupwishi MBUYAMBA (1995), *African Cultural Heritage and The World Heritage Convention: First Global Strategy meeting Harare*, 11-13 October 1995, Harare, The National Museums and Monuments of Zimbabwe.
- NAMIBIA (2004), *National Heritage Act, 2004 (Act No. 27 of 2004)*.
- NARA DOCUMENT (1994), *The Nara Document on Authenticity* <<file:///Users/val/Downloads/event-833-3.pdf>> (accessed on 10 February 2023).
- NDLOVU, Ndukuyakhe (2009), "Transformation Challenges in South African Archaeology", *The South African Archaeological Bulletin*, vol. 64, no. 189, pp. 91-93.
- _____. (2011), "Legislation as an instrument in South African heritage management: Is it effective?", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 13, no. 1, pp. 31-57.
- NDORO, Webber (2001), *Your monument our shrine: the preservation of Great Zimbabwe*, vol. 19, Uppsala, Department of Archaeology and Ancient History-Uppsala University.
- _____. (2015), "World heritage sites in Africa: what are the benefits of nomination and inscription?", in William LOGAN, Máiréad NIC CRAITH, and Ullrich KOCKEL (eds.), *A companion to heritage studies*, New Jersey, Wiley Blackwell, pp. 392-409.
- NDORO, Webber, and Gilbert PWITI (2005), *Legal frameworks for the protection of immovable cultural heritage in Africa*, Rome, ICCROM.
- NDORO, Webber, and Gamini WIJESURIYA (2015), "Heritage management and conservation: From colonization to globalization", in Lynn MESKELL (ed.), *Global heritage: A reader*, New Jersey, John Wiley & Sons, pp. 131-149.
- NEGRI, Vincent, (2005), "An overview of formal legislations on immovable cultural heritage in Africa", in Webber NDORO and Gilbert PWITI, *Legal frameworks for the protection of immovable cultural heritage in Africa*, Rome, ICCROM, pp 5-8.
- NG'ONG'OLA, Clement (2013), "Property guarantees in old and new southern African Constitutions", in Ben CHIGARRA (ed.), *Re-conceiving Property Rights in the New Millennium*, London / New York, Routledge, pp. 171-200.
- NGUGI, Wa Thiong'o (1986), *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Nairobi, Heinemann Kenya.
- NHAMO, Ancila, and Seke KATSAMUDANGA (2019), "Linking heritage preservation and community development: An assessment of grassroots heritage based projects as vehicles for socio-economic development and sustainable heritage preservation in Zimbabwe", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 21, no. 1, pp. 25-44.
- NIYONKURU, Laurence (1995), "Royal and funeral trees in Burundi", in Dawson MUNJERI, Webber NDORO, Catherine SIBANDA, Galla SAOUMA-FORERO, Laurent LEVI-STRAUSS and Lupwishi MBUYAMBA, *African Cultural Heritage and The World Heritage Convention: First Global Strategy meeting Harare*, 11-13 October 1995, Harare, The National Museums and Monuments of Zimbabwe.
- NJOH, Ambe J. (2000), "The impact of colonial heritage on development in Sub-Saharan Africa", *Social Indicators Research*, vol. 52, no. 2, pp. 161-178.
- OGUNDIRAN, Akin (2021), "Doing Archaeology in a Turbulent Time", *African Archaeological Review*, vol. 38, no. 3, pp. 397-401.

- OSUAGWU, Victoria (2005), "Implementation and enforcement of immovable cultural heritage legislation in Nigeria", in Webber NDORO and Gilbert PWITI, *Legal frameworks for the protection of immovable cultural heritage in Africa*, Rome, ICCROM, pp. 56-61.
- POOLE, Alexandria K. (2018), "Where is goal 18? The need for biocultural heritage in the sustainable development goals", *Environmental Values*, vol. 27, no. 1, pp. 55-80.
- PWITI, Gilbert (2006), "Let the ancestors rest in peace? New challenges for cultural heritage management in Zimbabwe", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 1, no. 3, pp. 151-160.
- PWITI, Gilbert, and Webber NDORO (1999), "The legacy of colonialism: Perceptions of the cultural heritage in Southern Africa, with special reference to Zimbabwe", *The African Archaeological Review*, vol. 16, no. 3, pp. 143-153.
- RABAKA, Reiland (2021), "Amílcar Cabral: Critical Theorist of Revolutionary Decolonisation", in Adebajo ADEKEYE (ed.), *The Pan-African Pantheon*, Manchester, Manchester University Press, pp. 381-390.
- RUIZ, Cristina (2019), "DR Congo to request restitution of works from former coloniser Belgium", *The Art Newspaper* [The artnewspaper.com] (accessed on 20 July 2019).
- RWANDA (2014), "Higher Education for Science, Technology and Innovation: Accelerating Africa's Aspirations", Communiqué, Kigali.
- SALHI, Kamal (2004), "Rethinking francophone culture: Africa and the Caribbean between history and theory", *Research in African literatures*, vol. 35, no. 1, pp. 9-29.
- SARR, Felwine, and Benedicte SAVOY (2018), *The Restitution of African Cultural Heritage: Toward a New Relational Ethics* <http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_en.pdf> (accessed on 10 February 2023).
- SCHMIDT, Peter (2009), *Postcolonial archaeologies in Africa*, Santa Fe, School for Advanced Research Press.
- SCHMIDT, Peter R. (2014), "Community Heritage Work in Africa: Village-Based Preservation and Development", *Conservation Science in Cultural Heritage*, vol. 14, no. 2, pp. 133-150 ><https://doi.org/10.6092/issn.1973-9494/544>>.
- SCHMIDT, Peter R., and Innocent PIKIRAYI (2016), *Community archaeology and heritage in Africa*, London / New York, Routledge.
- SEROTO, Johannes (2018), "Dynamics of decoloniality in South Africa: a critique of the history of Swiss Mission education for indigenous people", *Studia Historiae Ecclesiasticae*, vol. 44, no. 3, pp. 1-14 <<https://doi.org/10.25159/2412-4265/3268>>.
- SILVERMAN, Raymond, George ABUNGU, and Peter PROBST (2022), "Introduction: Regarding national museums in Africa", in Raymond SILVERMAN, George ABUNGU, and Peter PROBST (eds.), *National Museums in Africa*, London / New York, Routledge, pp. 2-16.
- SMITH, Benjamin. W. (2009), "A transformation charter for South African archaeology", *The South African Archaeological Bulletin*, vol. 64, no. 189, pp. 87-89.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de (2021), "Postcolonialism, Decoloniality, and Epistemologies of the South", in *Oxford Research Encyclopaedia of Literature* <<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1262>>.
- SOUTH AFRICA (1999), *National Heritage Resources Act, n° 25 of 1999* <http://www.african-archaeology.net/heritage_laws/heritagelaws.html> (accessed on 10 February 2023).
- SWENSON, Astrid (2013a), *The rise of heritage: preserving the past in France, Germany and England, 1789-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (2013b), "The heritage of empire", in Astrid SWENSON and Peter MANDLER (ed.), *From Plunder to Preservation: Britain and the Heritage of Empire c 1800-1940*, London, Proceedings of the British Academy, vol. 187, pp. 3-28.
- TAKYI-MICAH, Natasha (2022), "Traveling to Africa: reclaiming our identity and expanding Black pride", *The Centre for Community Solutions* <<https://www.communitysolutions.com/traveling-africa-reclaiming-identity-expanding-black-pride/>> (accessed on 10 February 2023).
- TARUVINGA, Pascall, and Webber NDORO (2003), "The Vandalism of Domboshava Rock Painting Site, Zimbabwe: Some Reflections on Approaches to Heritage Management", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 6, no. 1, pp. 3-10 <[doi:10.1179/135050303793137983](https://doi.org/10.1179/135050303793137983)>.
- TEYE, Victor, Ercan TURK, and Sevil SÖNMEZ (2011), "Heritage tourism in Africa: Residents' perceptions of African-American and White tourists", *Tourism Analysis*, vol. 16, no. 2, pp. 169-185.
- THE REPUBLIC OF KENYA (2006), *Laws of Kenya. The National Museums and Heritage Act: Chapter 216* <<https://www.museums.or.ke/wp-content/uploads/2020/04/NationalMuseumsandHeritageAct6of2006.pdf>> (accessed on 14 March 2023).
- _____ (2015), *Kenya's Industrial Transformation Programme*, <<https://www.industrialization.go.ke/images/downloads/kenya-s-industrial-transformation-programme.pdf>> (accessed on 14 March 2023).
- THONDHLANA, Juliet, and Evelyn CHIYEVO GARWE (2021), "Repositioning of Africa in knowledge production: sha-

- king off historical stigmas-introduction”, *Journal of the British Academy*, vol. 9, no. 1, pp. 1-17.
- UGWUANYI, J. Kelechi (2021), “Time-space politics and heritagisation in Africa: understanding where to begin decolonisation”, *International Journal of Heritage Studies*, vol. 27, no. 4, pp. 356-374.
- UNESCO (1972), *Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage*, Paris, UNESCO <<https://whc.unesco.org/en/conventiontext/>> (accessed on 14 March 2023).
- ____ (1984), *World Heritage Operational Guidelines*, Paris, UNESCO <<https://whc.unesco.org/archive/opguide84.pdf>> (accessed on 14 March 2023).
- ____ (2003), *Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage*, Paris, UNESCO <<https://ich.unesco.org/en/convention>> (accessed on 14 March 2023).
- ____ (2012), *Culture: a driver and an enabler of sustainable development: Thematic Think Piece, UN System Task Team on the post-2015 UN development agenda*, Paris, UNESCO <www.un.org/millenniumgoals/pdf/Think%20Pieces/2_culture.pdf> (accessed on 14 March 2023).
- ____ (2016), “African heritage and its sustainable development”, *World Heritage Review*, no. 82.
- UNITED NATIONS (2014), *Culture and Sustainable Development, Report of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization Report A/69/216* <http://www.lacult.unesco.org/docc/A_69_216_CLT_DEV_ENG.pdf> (accessed on 14 March 2023).
- ____ (2017), *Culture and Sustainable Development: Report of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization No. A/72/336*, New York, United Nations <<https://undocs.org/A/72/336>> (accessed on 14 March 2023).
- VANSINA, Jan (2010), *Being colonized: The Kuba experience in rural Congo, 1880-1960*, Madison, University of Wisconsin Press.
- WALKER, Nicholas (1991), “Monuments in Botswana”, *Botswana Notes and Records*, no. 23, pp. 283-285 <<https://www.jstor.org/stable/40980859>> (accessed on 14 March 2023).
- YONGABO, Parfait, and Bo GÖRANSSON (2020), “Constructing the national innovation system in Rwanda: efforts and challenges”, *Innovation and Development*, vol. 12, no. 1, pp. 1-22 <DOI: 10.1080/2157930X.2020.1846886>.
- ZAMBIA (1989), *Revised 1994 National Heritage Conservation Commission Act*.
- ZIMBABWE (1972), *National Museums and Monuments of Zimbabwe Act 25/11* <<https://www.law.co.zw/download/national-museums-and-monuments-act/>> (accessed on 10 February 2023).
- ____ (2019), *Doctrine: Education 5.0, Heritage, Innovation, Industrialization*, Harare, Ministry of Higher Education, Innovation, Science and Technology Development.
- ____ (2020), *National Development Strategy 1* <<https://www.fao.org/faolex/results/details/en/c/LEX-FAOC203781/>> (accessed on 10 February 2023).

Ancila Nhamo*

Traducción: Valerie Magar

Resumen: La definición de *patrimonio cultural* en África se ha metamorfoseado desde la época precolonial. Muchas comunidades tenían conceptos del patrimonio cultural: su gestión y formas de perpetuación, pero la mayoría quedaron sin documentar y se han perdido con el paso de los años, más aún como consecuencia de la dominación colonial y de las consiguientes rupturas de las tradiciones orales. Constituir un debate sustancial sobre los cambios en las concepciones del patrimonio durante el periodo precolonial es un reto actual, aunque sin duda la agilidad de esas formas de conocer propiciaron algunas medidas de gestión eficaces con las cuales los colonos encontraran gran parte del patrimonio aún existente. Aquí se analiza la evolución de la definición, las percepciones y la gestión del patrimonio durante la época colonial y el África independiente; se explora cómo el patrimonio se ha configurado, desarrollado y utilizado en África a lo largo de ese periodo. La evolución de la noción de patrimonio cultural se vio influida y reflejada en la transformación económica y social suscitada en el continente. Aunque la mayoría de las definiciones oficiales de patrimonio, y la forma en que tal se gestiona y utiliza en África hoy en día sigue derivándose predominantemente del discurso colonial, los conceptos locales han persistido al margen y se están filtrando lentamente en la corriente principal. Así, el documento explora la transformación del patrimonio dentro de marcos dicotómicos, pero a menudo convergentes, de percepción del patrimonio occidental y africano.

Palabras clave: Definición de patrimonio, percepción del patrimonio cultural, conservación del patrimonio en África, colonialismo y patrimonio, historia del patrimonio en África, usos del patrimonio en África.

Postulado: 12.03.2022

Aceptado: 17.01.2023

De tangible a intangible, de inútil a pilar del desarrollo: el cambio de percepción del patrimonio cultural en África

El contexto colonial

aunque los países de África fueron colonizados por distintas potencias europeas (principalmente por Gran Bretaña, Alemania, Francia, Bélgica, España y Portugal), para muchos africanos la experiencia colonial tenía un alto grado de similitud, especialmente en lo relativo a la degradación cultural. Las potencias coloniales tenían distintos enfoques nacionales de la dominación colonial en África; por ejemplo, el enfoque colonial francés era “asimilador”, al igual que el portugués, mientras que la colonización británica y española (en Guinea Ecuatorial y Marruecos) era separatista (MacQueen, 2014). Los británicos se enorgullecían de su gobierno indirecto, que consideraban “respetuoso con las culturas nativas” (Martín-Márquez, 2008: 72) y, por tanto, preservaban el patrimonio de los colonizados. La estrategia de gobierno indirecto utilizaba “estructuras de poder africanas autóctonas, incluidas instituciones locales, reyes, jefes, ancianos, etc., como conductos para la aplicación de las políticas coloniales británicas” (Njoh, 2000: 163). La colonización española fue similar, especialmente en el norte de Marruecos, pero la cultura nativa se consideró menos importante en Guinea Ecuatorial (Martín-Márquez, 2008). Por otro lado, el enfoque de la asimilación rara vez consideraba que las culturas africanas fueran dignas de preservarse

* Universidad de Zimbabwe. Correo electrónico: <ancie2002@gmail.com>.

(Salhi, 2004: 9). En su lugar, se esperaba que los colonizados abandonaran su cultura y su lengua para adoptar el nuevo modo de vida. Por ejemplo, Portugal no se preocupó de proteger la cultura de los lugareños en Mozambique, Angola, Guinea-Bissau y los archipiélagos atlánticos de Cabo Verde y Santo Tomé y Príncipe (MacQueen, 2014). Las colonias se consideraban más bien como provincias de ultramar de un Estado de Portugal. Por lo tanto, la cultura y la historia de Portugal se convirtieron en las de las colonias, para las cuales se consideraba que no habían tenido una historia digna antes de la colonización. Los protectorados alemanes en el continente africano incluían: Togo y Camerún en el oeste, África del Sudoeste Alemana (la actual Namibia) y el este de África alemana (las actuales Tanzania, Ruanda y Burundi) en el este (Bechhaus-Gerst, 2012); sin embargo, su influencia colonial se desvaneció al pasar a manos de otras potencias coloniales tras la Primera Guerra Mundial.

No obstante, como expresa Vansina, casi todas las potencias coloniales de África eran similares en cuanto a “patrones de gobierno, explotación económica, conversión al cristianismo y modernización social” (Vansina, 2010: 3). Todas creían que venían a “civilizar” un continente oscuro, por lo tanto, el impacto de estos lugares coloniales fue similar en todo el continente, en la medida en que abogaban por el abandono del patrimonio cultural africano. Desde el punto de vista colonial, todo lo que definía la africanidad era atrasado y maligno, y por tanto debía abandonarse mediante la civilización. Esta postura era independiente del enfoque nacional del colonialismo; por ejemplo, los agentes coloniales de Marruecos se consideraban en “misión civilizadora” e instaban a su país, España, a emprender la “santa misión” de civilizar al vecino (Chira, 2018). En Guinea Ecuatorial, las creencias religiosas locales “nunca se consideraron dignas de consideración” (Martín-Márquez, 2008). A los locales se les consideraba como menores de edad que no tenían derecho a la propiedad en virtud de la ley (el Patronato de Indígenas), formulada por primera vez en 1904. Ésta se modificó en 1944 para permitir a

los campesinos que se habían casado por la iglesia y eran considerados “buenos cristianos” adquirir parcelas de tierra y disfrutar de otros derechos y responsabilidades legales equivalentes a los de los blancos (Martín-Márquez 2008: 281). Los otros guineanos que no eran agricultores sólo podían alcanzar los mismos derechos después de “demostrar las cualidades religiosas y morales esenciales para una misión superior” (Martín-Márquez, 2008: 281) mediante la obtención de formación avanzada y de los títulos necesarios para ocupar puestos administrativos, médicos y educativos. Por consiguiente, aunque España tenía una estrategia separatista, iba acompañada de una percepción de superioridad racial (y cultural) que instigaba a los africanos locales a aspirar a la transformación cultural y a la occidentalización a través de la educación, el cristianismo y otros nodos culturales.

Por el contrario, las políticas de asimilación obligaron a los nativos a perder sus costumbres tradicionales en pos de la cultura extranjera y la aceptación en el reino foráneo. En Mozambique, “una persona asimilada tenía que comportarse como un portugués en cuanto a cultura y costumbres [...] estar asimilado significaba también perder la cultura personal” (Macamo, 2005: 216). Los que no se habían asimilado eran vistos como parias o “indígenas”, un término que conllevaba connotaciones despectivas (Macamo, 2005: 52). Por ello, al final, tanto los planteamientos asimilacionistas como los separatistas condujeron a la mala percepción del patrimonio cultural africano entre los africanos, que persiste en el periodo poscolonial. Salhi (2004: 9) argumentó que la degradación infligida por el dominio colonial a la cultura fue tan grande que muchos africanos han llegado a sumarse a la denigración de sus logros históricos.

Las definiciones occidentales del patrimonio cultural en África

La conservación del patrimonio en África surgió en el contexto colonial mencionado. En muchos casos, hubo muy pocos esfuerzos por conservar el

patrimonio en las fases iniciales de la colonización. En la mayoría de los casos, los colonos se quedaron perplejos ante la existencia de una cultura material y unas obras de arte exquisitas y sofisticadas, que no esperaban de unos supuestos “nativos atrasados”. Al principio, esta cultura material fue saqueada antes de que los gobiernos de los colonos reconocieran la necesidad de establecer mecanismos de protección. La cultura material saqueada se encuentra actualmente en el centro de los debates sobre devolución y restitución en todo el continente y fuera de él. El prolongado debate sobre la cultura material del Reino de Benín (Nigeria) es un buen ejemplo. Con el tiempo, todo el sistema colonial de conservación del patrimonio en África tuvo inicio con la documentación rudimentaria del patrimonio por parte de los colonos blancos que encontraban lugares y otros artefactos culturales mientras se dedicaban a la agricultura, la minería o la explotación de otros recursos en el continente. Aunque en muchos casos las colonias africanas se establecieron después de que se desarrollaran los procesos de conservación del patrimonio en Europa (Swenson, 2013b), esto no formaba parte del paquete colonial, por lo que se tardó algún tiempo en instituir medidas de protección. Ninguna potencia colonial llegó a África con un plan para preservar el patrimonio.

Debido a la política de dominio indirecto y a la cultura de preservación del patrimonio en su país, Gran Bretaña elaboró políticas de patrimonio para sus colonias mucho antes que Francia y Portugal. Sin embargo, la definición de patrimonio de estas políticas estaba concebida para reflejar su naturaleza eurocéntrica. El patrimonio cultural africano se definía en gran medida por la presencia física de lugares y objetos bellos, un rasgo común entre las potencias coloniales, que puede remontarse al movimiento de conservación europeo del siglo XIX (Swenson, 2013b). De acuerdo con Swenson (2013a y 2013b), durante ese periodo la conservación del patrimonio se convirtió en un sello distintivo de la civilización, por lo que algunas potencias imperiales, como Gran Breta-

ña, se consideraron más civilizadas que sus homólogas europeas debido a su sensibilidad hacia la conservación de monumentos; de modo que los monumentos y objetos de las colonias se conservaban por su estética o encanto, como dijo uno de sus defensores (Swenson, 2013b: 9). Como afirma Kamamba, la definición colonial estaba “fuertemente relacionada con la antigüedad, la durabilidad y la tangibilidad” (Kamamba, 2005: 14), mientras que las definiciones africanas se basaban sobre todo en los componentes espirituales e inmateriales que se plasman en lo material (creencias, tradiciones culturales, costumbres, memoria popular y sistemas de conocimiento autóctonos). La otra gran distinción es que, según el concepto colonial, el patrimonio eran el “pasado” y las antigüedades, mientras que los africanos definían el patrimonio en el presente, es decir, que el pasado y el presente están conectados. Esta distinción entre pasado (antigüedades) y presente justificaba la apropiación del patrimonio y la exclusión de las comunidades locales (Ugwuayi, 2021: 357).

Los marcos legislativos y las instituciones y organizaciones formales de protección del patrimonio afianzaron el concepto de patrimonio como recurso físico “del pasado”, de modo que muchas de las primeras legislaciones del continente iban dirigidas a los “restos antiguos” o “antigüedades” y a los monumentos históricos asociados a la experiencia colonial. En Zimbabwe, por ejemplo, la primera medida de protección fue la promulgación del *Ancient Monuments Protection Ordinance*¹ de 1902, destinada a detener el saqueo de monumentos como Gran Zimbabwe, las ruinas de Khami y otros edificios de piedra (Chipunza, 2005: 42). La primera legislación de Nigeria fue el *Antiquities Ordinance 17*,² de 1953 (Ugwuayi, 2021: 357) y, del mismo modo, en Mauricio, fue el *Ancient Monuments Act*,³ de 1938.

¹ Ordenanza de Protección de Monumentos Antiguos.

² Ordenanza de Antigüedades 17.

³ Ley de Monumentos Antiguos.



Detalle de muro en Khami. Imagen: Archivo del ICCROM.

Con el tiempo, la gestión del patrimonio se convirtió en una tarea académica y elitista llevada a cabo por los colonos coloniales y unos pocos eruditos (Bunu *et al.*, 2020). Las instituciones encargadas del patrimonio en África se unieron a organizaciones internacionales y adhirieron a los procedimientos y protocolos internacionales de gestión del patrimonio (por ejemplo de UNESCO, ICOMOS, ICOM), la mayoría de los cuales eran claramente occidentales. Los colonos coloniales que impulsaban la agenda formal del patrimonio sólo tenían conexión con el patrimonio africano por su atractivo físico y su naturaleza exótica. En Sudáfrica existía un sesgo aparente hacia la monumentalidad, con más de 4 000 monumentos nacionales declarados antes de 1994, año en que el país obtuvo su independencia (Madiba, 2005: 55). La

única información que se recogía de aquellos lugares era la relativa a su ubicación y diseño, sin dejar constancia de su significado cultural. Lo mismo ocurría con lugares monumentales como el Gran Zimbabue, elevado a la categoría de monumento nacional en Zimbabue bajo el gobierno colonial (en 1950), sobre todo por su grandiosidad y estética. En todo ello, la contribución de los africanos fue limitada (Munjeri, 2005; Ndlovu, 2011).

El periodo colonial: la definición africana del patrimonio

Aunque los gobiernos coloniales impulsaban el programa oficial de preservación del patrimonio descrito con anterioridad, los africanos tenían sus modos de



Gran Zimbabue. Imagen: Archivo del ICCROM.

vida, incluida la forma en que definían y gestionaban su patrimonio. En su mayor parte, esas dos definiciones se movían en paralelo, convergiendo sólo en aquellos lugares y objetos patrimoniales considerados monumentalmente significativos por los colonos en donde surgía un conflicto. La definición africana de patrimonio siempre ha sido espiritual y quintaesencialmente inmaterial, que se plasma en lo material (Munjeri, 1995). Los lugares y objetos se valoraban no sólo por su belleza o grandeza física, sino por su “domicilio espiritual” (Munjeri, 1995: 54). Los aspectos inmateriales de los sitios y objetos materiales se veneraban y patrimonializaban tanto como los físicos; lo físico era tan importante como lo metafísico y viceversa. No se trataba de elegir entre uno u otro; lo físico representaba lo espiritual, mientras que el componente espiritual se manifestaba en lo físico.

La definición africana de patrimonio también difería esencialmente de la de los colonos en su conexión con las comunidades presentes más que con el “pasado” (Ugwuayi, 2021). El pasado, el presente y el futuro estaban interconectados; el patrimonio no

era lineal, sino cíclico. En Sudáfrica, por ejemplo, Ndlovu (2011: 127) señala que el clan local Duma atribuía un significado espiritual al abrigo rocoso de Kamberg, uno de los famosos yacimientos de arte rupestre del paisaje inscrito en la lista del Patrimonio Mundial uKhahlamba Drakensberg. En Zimbabue, aunque lugares como Gran Zimbabue, Domboshava, las Cataratas Victoria y Matobo fueron declarados monumentos nacionales por la administración colonial debido a su belleza física, los lugareños los veneraban por su histórica asociación espiritual. Como señalan Taruvinga y Ngoro (2003), la mayoría de aquellos estaban asociados a la producción de lluvia, que se consideraba “participio presente” y no pasado. Estos lugares eran sagrados y estaban protegidos por sistemas de gestión tradicionales que incluían tabúes y restricciones. En el Gran Zimbabue, por ejemplo, los grandes y magníficos muros eran importantes como el hecho de que se trataba de un hogar ancestral, así como de un santuario sagrado que se preservaba mediante varias observaciones y ritos de entrada tradicionales (Mahachi y Kamuhangire, 2009: 44).

Esto no quiere decir que la grandeza física no fuera importante, pero no estaba separada de las otras conexiones. La dicotómica visión africana y occidental del Patrimonio Mundial llevó a Webber Ndoro (2001; 2005) a intitular su investigación “Gran Zimbabue: su monumento, nuestro santuario”, queriendo decir que desde una perspectiva occidental es un monumento, pero para los locales es un santuario. Ejemplos similares son comunes en todo el continente. En Nigeria, por ejemplo, las murallas de Benín se veneraban como límite entre el mundo terrenal y el espiritual, y no sólo por su esplendor y su tamaño, que abarca 6000 kilómetros cuadrados (Eboireme, 2005: 9). Aunque en todos estos lugares la dominación colonial hizo que el concepto occidental ocupara un lugar central en la conservación del patrimonio, no se puede negar la existencia de la esencia africana original; en la mayoría de los casos, la definición africana persistió junto a la colonial durante mucho tiempo.

No obstante, con el paso del tiempo, la influencia del colonialismo se fue filtrando lentamente en la percepción que los africanos tenían de su patrimonio. Desde el inicio de los encuentros coloniales, las prácticas culturales y la cultura material africanas fueron difamadas y alienadas a través de la educación misionera, la evangelización y otras prácticas e instituciones coloniales. Como el patrimonio cultural africano se consideraba atrasado, pagano y anticientífico, se esperaba que quienes recibieran educación occidental o se convirtieran al cristianismo no siguieran practicando la cultura africana ni veneraran el patrimonio cultural. Jeater (2007) presenta un buen ejemplo del proceso de colonialidad en su análisis de los encuentros coloniales en el este de Zimbabue, en una zona concreta, conocida en el pasado como Melsester y que ahora forma parte de los distritos de Chimanimani y Chipinge. Los primeros misioneros y comisionados coloniales nativos de aquellas zonas tacharon a la cultura africana (o lo que ellos denominaban la *mente nativa*) de irracional, supersticiosa y acientífica, mientras que proyectaron los estilos de vida angloamericanos como superiores, racionales y “científicos” (Jeater, 2007). Los misio-

neros consideraban a la mente nativa como una influencia contaminada, un conocimiento del mal que no se asociaba con los africanos educados sino con los paganos (africanos incultos y no convertidos). Como los misioneros fueron los primeros en ofrecer educación occidental en la zona, se esperaba que los conversos locales y los estudiantes demostraran “buenas pruebas para cambiar sus vidas” vistiendo ropa occidental, construyendo casas occidentales (es decir, casas de ladrillo cuadradas) y exhibiendo un razonamiento empírico como forma de “cortarse a sí mismos de las viejas influencias paganas” (Jeater, 2007: 103). Lo tradicional se consideraba la “vida antigua del pecado” y la artesanía y la cultura material locales como la manifestación física del paganismo (Jeater, 2007: 103). Los administradores coloniales siguieron la misma trayectoria a la hora de imponer las leyes y formas occidentales de resolver disputas, pues los métodos locales se consideraban costumbres primitivas y a menudo quedaban anuladas por las “prácticas civilizadas” superiores, y se esperaba que la ley y las costumbres nativas se atrofiaran a medida que los africanos se ilustraran (Jeater, 2007: 80). Aunque las costumbres perduraron y más tarde se codificaron en el derecho consuetudinario, los encuentros iniciales con las leyes y prácticas jurídicas africanas ya habían afianzado su “primitivismo e irracionalidad”.

Lo que describe Jeater de los encuentros iniciales entre africanos y agentes coloniales en Melsester no es único. Fue un hecho común en toda el África colonizada. Seroto (2018) describe experiencias similares en relación con la educación de la misión suiza ofrecida en la Escuela Normal Lemana de Sudáfrica. La misión suiza perpetuó la noción de que la “espiritualidad de los pueblos indígenas es atrasada, incivilizada y estúpida”. Seroto (2018: 9) ha argumentado que el sistema educativo ofrecido por los misioneros en Sudáfrica contribuyó al “espiritualicidio” y al “epistemicidio” de la espiritualidad y el conocimiento africanos. En Burundi, vestigios de antiguos recintos reales, templos antiguos y cementerios de los reyes, las reinas madres y las reinas hermanas, así como muchos árboles y arbustos sa-

grados fueron destruidos por las misiones católicas en su lucha contra el paganismo (Niyonkuru, 1995). Se establecieron parroquias y misiones en los recintos reales y se prohibieron los ritos asociados a aquellos lugares culturales con la esperanza de que desaparecieran.

En la República Democrática del Congo (entonces Congo Belga), se registraron experiencias comparables entre los kuba del Reino Kuba. Vansina (2010) señala que, antes de la colonización, la cultura material icónica de los kuba eran sus patrones de vestimenta tradicionales, que constituían un importante marcador de identidad común y una medida de distinción respecto a sus vecinos (Vansina, 2010: 304); sin embargo, esta cultura material tan distintiva de los kuba acabó siendo abandonada por la educación, la religión y la urbanización occidentales (Vansina, 2010: 319, 321). Según Vansina, la adopción generalizada de la ropa occidental puede atribuirse principalmente a la propaganda misionera católica que incitó a las mujeres a cubrirse más de lo que era posible con los trajes tradicionales. En 1937, “cuando las hermanas abrieron su escuela, exigieron a sus chicas que llevaran vestidos o blusas, y unos años más tarde la mayoría de los chicos de las escuelas de la misión central también empezaron a llevar camisas y pantalones cortos”, como señaló Vansina (2010: 306).

Historias de encuentros similares son habituales en el África francófona, así como en los países que estuvieron bajo dominio alemán y español. Debido a todos estos sentimientos, la perspectiva occidental del patrimonio permeó poco a poco en la mentalidad africana, especialmente en la de la clase media emergente, y eso marcó el inicio de una alienación mental del patrimonio que ha persistido hasta la actualidad. Como dice Kamal Salhi (2004), refiriéndose a las colonias francesas, la retirada del gobierno colonial dejó en pie las estructuras e instituciones coloniales mucho después de que los países en los que se establecieron obtuvieran su independencia. Este legado ha influido en la socialización de las generaciones posteriores, perpetuando la colonialidad incluso entre quienes nunca vivieron la colonización.

El periodo poscolonial y las reverberaciones coloniales

En muchos países africanos, la independencia trajo consigo la esperanza de recuperar las tradiciones y normas culturales. Las personas que aún mantenían fuertes vínculos pero habían sido alejadas de los lugares de su patrimonio cultural vieron en la consecución de la independencia una oportunidad para la recuperación cultural. Incluso para la mayoría de los líderes africanos, “la necesidad de restaurar los valores y el orgullo culturales perdidos” se integró a la agenda poscolonial (Pwiti y Ndoro, 1999). Muchos de esos líderes mostraron su celo por restaurar la dignidad de las tradiciones culturales y la historia africanas. Por ejemplo, al abogar por el renacimiento, la conservación y la escritura de la historia africana, sir Seretse Khama, el primer presidente de Botsuana, argumentó que “una nación sin historia es una nación perdida, un pueblo sin pasado es un pueblo sin alma”.⁴ En su discurso inaugural de la independencia, Robert Mugabe, entonces primer ministro de Zimbabue, afirmó que “la independencia nos otorgará una nueva perspectiva y, de hecho, una nueva historia y un nuevo pasado” (Garlake, 1982: 15). De acuerdo con ese pensamiento, la mayoría de los países iniciaron programas de reactivación cultural que incluían la promoción cultural a través de compañías de danza tradicional, grupos de teatro, música y la apertura del acceso a instituciones culturales como museos y galerías de arte (Pwiti y Ndoro, 1999). Las instituciones patrimoniales se vieron como posibles puertas de entrada a esa recuperación cultural. Por ejemplo, se recurrió a los museos como centros educativos accesibles a todos. Zimbabue recurrió al desarrollo de sitios arqueológicos como recursos educativos culturales para las escuelas locales y como centros culturales para la población local (Pwiti y Ndoro, 1999).

Sea como fuere, muchas de aquellas iniciativas cosecharon escaso éxito; Pwiti y Ndoro (1999) argu-

⁴ Disponible en <<http://www.thuto.org/ubh/bw/skquote1.htm>>.

mentaron que fracasaron debido a las percepciones negativas y las malas relaciones que las comunidades locales tenían con el patrimonio cultural como resultado de los duraderos legados del dogma colonial que se manifiestan en las autoidentidades negativas a nivel individual, institucional y nacional. En el ámbito nacional, aunque tenían la voluntad de volver a la tradición, la mayoría de los dirigentes africanos seguían utilizando las placas de gobierno coloniales con las leyes y políticas coloniales. Por lo tanto, encajaban bien con lo que Amílcar Cabral (citado por Ishemo, 1995: 210) llamaba *vacilantes*, que por un lado querían transmitir los elementos culturales autóctonos y, sin embargo, vivían material y espiritualmente según la cultura de sus antiguos colonizadores con el pretexto del desarrollo y la modernidad. Así pues, las iniciativas se vieron sofocadas por la falta de políticas de apoyo al cambio.

En el ámbito institucional, las dependencias encargadas del patrimonio seguían usando definiciones occidentalizadas respecto de la forma de gestionar, proteger y utilizar el patrimonio. Las autoridades del patrimonio poscolonial “simplemente adoptaron esos valores ajenos a expensas de las preocupaciones y aspiraciones locales” (Chirikure *et al.*, 2010) y continuaron con los sistemas coloniales establecidos. Las instituciones patrimoniales formales, dirigidas por occidentales bajo el gobierno colonial, pasaron a manos africanas con la independencia. Esas instituciones y sus políticas rectoras permanecieron inalteradas durante muchos años después de la independencia. Así ocurrió en Zambia, Zimbabue y Kenia, donde se tardó más de veinte años en derogar la legislación sobre patrimonio (Negri, 2005). Muchas de aquellas instituciones del patrimonio no estaban en contacto con las expectativas de la mayoría de la población y, en algunos casos, los sistemas de gestión provocaron enfrentamientos con las partes interesadas locales.

Incluso para los países que derogaron sus legislaciones poco después de alcanzar la independencia, la lucha por deshacerse de los residuos coloniales en la gestión del patrimonio fue una ardua batalla. Nigeria, por ejemplo, derogó su legislación sobre patrimonio en 1953, en la época en que

el país avanzaba hacia una gobernanza propia, y en 1979 se promulgó un nuevo decreto, pero el trasfondo colonial permaneció (Negri, 2005). Las nuevas leyes apenas tuvieron en cuenta las definiciones africanas de patrimonio y los sistemas tradicionales de gestión (Osuagwu, 2005). La situación sudafricana, aunque ligeramente diferente, presentaba muchas similitudes. La legislación se modificó en 1999, cinco años después de alcanzar la independencia en 1994. Durante un tiempo, Sudáfrica fue elogiada como pionera en la renovación legislativa, ya que la nueva ley intentaba resolver muchos de los problemas que aquejaban a los sistemas de gestión de la época del *apartheid*. Entre ellos figuraban aspectos como el énfasis eurocéntrico en lo material, sin incluir los aspectos inmateriales y la exclusión de las comunidades locales en la gestión del patrimonio (Hall, 2005); sin embargo, la aplicación de la legislación estuvo plagada de graves problemas, ya que no se produjeron cambios importantes en la estructura de gestión y, en la mayoría de los casos, el personal de estas instituciones patrimoniales siguió siendo predominantemente blanco y continuó con el *statu quo*. Así pues, los cambios no tuvieron el alcance previsto. El sistema de gestión siguió siendo típicamente occidental, y Ndlovu (2011: 124) sostiene que el carácter “científico” colonial de la gestión del patrimonio no se erradicó del todo con la promulgación de la nueva legislación. Durante un tiempo después de la independencia, se llegó a pensar que algunos miembros de la fraternidad del patrimonio sabotearan la transformación al no apoyar a los africanos para que ascendieran en el sistema (Ndlovu, 2009). Por ello, se exigía un programa de transformación que permitiera hacer realidad los ideales de la nueva legislación (Smith, 2009; Ndlovu, 2011). En arqueología, una “banda de tres” inició la redacción de una Carta de Transformación en 2005, que establecía una agenda transformadora para incluir a los arqueólogos africanos en todos los aspectos de la disciplina: investigación, docencia, museos, gestión de recursos culturales, etcétera (Ndlovu, 2009). Esta carta fue adoptada por la Asociación de Arqueólogos Profesionales de África Austral en 2008, y desde entonces se han realizado algunas mejoras.

Otros países que con anterioridad no contaban con instituciones patrimoniales establecidas también se vieron atrapados en este atolladero colonial porque empezaron a establecer instituciones patrimoniales similares a las que existían en sus vecinos, adoptando una legislación con trasfondo colonial. Negri (2005: 6) pone el ejemplo de la legislación de Malawi, Lesotho y Seychelles, pero Botsuana es otro ejemplo en el que la gestión del patrimonio no fue un fenómeno bien establecido durante el periodo colonial, ya que el país era un protectorado británico cuyas estructuras coloniales se gestionaban desde el exterior; principalmente a través de Sudáfrica. Por ello, cuando el país obtuvo su independencia, estableció estructuras formales para la gestión del patrimonio (Walker, 1991; Mmutle, 2005). Lo mismo puede decirse de Malawi, que formaba parte de la Federación de Rodesia y Nyasalandia. En lugar de desarrollar sus propios sistemas de gestión del patrimonio, teniendo en cuenta las sensibilidades africanas, estos países tomaron prestados los sistemas de gestión de sus vecinos, incluido el trasfondo colonial que había en ellos.

La definición colonial del patrimonio cultural y su gestión en África fue perpetuada además por instituciones internacionales como la UNESCO, el ICCROM, el ICOM, etcétera, que abogaban por sistemas de gestión predominantemente occidentales. Por ejemplo, el proceso de inscripción de sitios en la Lista del Patrimonio Mundial hacía hincapié en el carácter físico del patrimonio. La selección del patrimonio cultural se basaba en seis criterios, y sólo el criterio *vi* se refería a creencias o ideas (UNESCO, 1984). Sin embargo, el criterio *vi* tenía un “descargo de responsabilidad” con énfasis entre corchetes en el sentido de que sólo podía utilizarse en circunstancias excepcionales e, incluso entonces, no debía ser el criterio central, sino estar en conjunción con los demás criterios (UNESCO, 1994). Lo anterior ha llevado a silenciar los aspectos espirituales de la mayoría de los bienes africanos inscritos en la Lista, apuntalando así la caracterización colonial del patrimonio cultural. Por ejemplo, el Gran Zimbabue fue inscrito en 1986, seis años después de que Zimbabue alcanzara su independencia. Aunque se utilizó el criterio *vi* como parte de la justificación,

no se hacía hincapié en la espiritualidad y el carácter sagrado del sitio. Más bien, el criterio *vi* hacía hincapié en el hecho de que el país tomaba su nombre y su emblema del sitio. Por lo tanto, los criterios utilizados para la inscripción en la Lista hacían hincapié en el carácter físico de sus definiciones y en todos los aspectos de su gestión, protección y uso. El otro buen ejemplo son los edificios tradicionales asante de Ghana, inscritos en 1980. Aunque eran santuarios del pueblo ashanti, fueron nominados según el criterio *v*, que se centra en la interacción con el entorno. Lo mismo puede decirse de los palacios reales de Abomey (Benín), inscritos en 1985, basándose en los criterios *iii* y *iv*, es decir, que eran testimonio de una civilización desaparecida y a la vez una muestra excepcional de conjunto arquitectónico. Los ejemplos son demasiados para mencionarlos.

Los vestigios de la dominación colonial, por desgracia, no se disiparon con la consecución de la independencia política tanto en lo individual como en lo social. La mentalidad colonial, que consideraba la herencia africana como maligna, atrasada e incivilizada, se había arraigado en la población. En el momento de la independencia, se produjo una situación en la que la mayoría de la gente tenía dificultades para identificarse con la definición occidental de patrimonio y encontrarle sentido, mientras que las definiciones africanas se percibían ahora como inaceptables (malvadas, atrasadas, tradicionales). Como sostiene Mignolo (2011), la colonialidad se escondía bajo la retórica de la modernidad. Todos los atributos occidentales que se alababan por “civilizar” a los africanos durante el periodo colonial se convirtieron en signos de modernidad en el periodo poscolonial. De ese modo, el patrimonio, antes alienado, siguió desempeñando un papel periférico en la vida de la población africana, salvo para unos pocos que mantenían estrechos vínculos con su pasado, así como para los gestores profesionales del patrimonio, los arqueólogos y otras personas con intereses antropológicos. Esto dejó en el limbo la relación entre los africanos y su patrimonio. Hoy en día, los jóvenes africanos saben menos de su patrimonio que de los modos occidentales de modernidad.



Edificios tradicionales en Ghana. Imagen: Joy Agyepong © CC BY-SA 4.0.

Secuelas de la independencia

Aunque la consecución de la independencia no supuso un cambio inmediato en la definición oficial, la gestión y el uso del patrimonio, las libertades asociadas a ella acabaron provocando el descontento con las epistemologías coloniales. Este proceso se produjo en un contexto de evolución socioeconómica que exigía un cambio transformador. En África, la agenda decolonial se ha estado cocinando a fuego lento durante mucho tiempo hasta que ha llegado a su punto álgido en los últimos años. Los cambios sociales relacionados con la identidad y la autoestima también han ido cobrando importancia. Por otra parte, se ha tomado conciencia de las perspectivas económicas que puede ofrecer la explotación extensiva de los recursos del patrimonio africano. Por consiguiente, a medida que nos adentramos en la tercera década del siglo, la definición, gestión y utilización del patrimonio africano parece estar a punto de experimentar una transformación radical.

Recuperación del patrimonio y las prácticas culturales

Al igual que ocurrió con el sometimiento colonial, la alienación mental poscolonial no fue total. Algunos individuos y líderes tradicionales siguieron manteniendo un fuerte vínculo con su patrimonio. Para ellos, se suponía que la independencia traería una sensación de libertad para perseguir su patrimonio, pero debido a los factores comentados anteriormente, esto rara vez se hizo realidad de inmediato; sin embargo, algunos continuaron la lucha (Dande y Mujere, 2019). En Zimbabue, el caso de Sekuru Mushore de Nharira es un buen ejemplo: era el médium espiritual del clan Nyamweda que fue expulsado por la fuerza de su tierra ancestral en Nharira Hills durante el periodo colonial. Las colinas albergaban los santuarios del clan, las tumbas ancestrales, y eran lugar de rituales. Tras la desposesión del clan Nyamweda, la zona se convirtió en una granja comercial propiedad de un granjero blanco. En la década de 1960, Sekuru Mushore lideró un intento de

recuperación de la tierra ancestral, pero el gobierno colonial volvió a desalojarlo a él y a su pueblo. Tras la independencia, hizo numerosos intentos de recuperar las colinas, pero fue rechazado por el sistema de propiedad de la tierra, que favorecía al agricultor blanco que poseía los títulos de propiedad. Esto no le desanimó y siguió luchando, hasta que en 1996 se trasladó por la fuerza a las colinas con 200 parientes, lo que provocó una larga batalla judicial y presiones políticas por ambas partes (Munjeri, 1995). El conflicto terminó en el año 2000, con la declaración de las colinas como monumento nacional y la concesión al clan Nyamweda del derecho a practicar sus rituales y ceremonias para hacer llover sin ser molestados. Los miembros del clan también fueron reasentados en los alrededores de las colinas.

La historia de Sekuru Mushore no es única. Hay varios casos de personas que lucharon por reclamar su patrimonio, pero a menudo se vieron frustrados por los regímenes coloniales y las políticas gubernamentales poscoloniales, aunque no se rindieron. Manyanga (2003) habla de reivindicaciones similares en Ntaba zika Mambo, un yacimiento arqueológico del oeste de Zimbabue. Tras el inicio de la redistribución acelerada de tierras en Zimbabue en 2000, miles de reclamantes se presentaron para exigir el retorno a sus hogares ancestrales (Dande y Mujere, 2019; Mujere, 2021). La mayoría de ellos habían intentado recuperar, sin éxito, sus lugares patrimoniales. Aprovecharon el Programa de Redistribución Rápida de Tierras 2000-2004 (FTLRP, por sus siglas en inglés) como una oportunidad para reclamar su patrimonio. Esas reclamaciones se basaban a menudo en la existencia de lugares patrimoniales como tumbas, santuarios y casas ancestrales. La devolución no se limitaba a la custodia, sino que a menudo se trataba de conseguir la proximidad para permitir que se celebraran los ritos y rituales necesarios. El Gobierno de Zimbabue no dio prioridad a la restitución de tierras en función de las reivindicaciones patrimoniales, de nuevo, un reto político poscolonial; no obstante, varios reclamantes consiguieron ser reasentados en sus tierras ancestrales, cerca de su patrimonio (Dande y Mujere, 2019). Los vínculos de la comunidad con el

patrimonio también comenzaron a ocupar un lugar central en los círculos académicos y profesionales (por ejemplo, Chirikure y Pwiti, 2008; Manyanga, 2003; Dande y Mujere, 2019; Mujere, 2021).

Lo ocurrido en Zimbabue se está reproduciendo en Sudáfrica, Namibia y otros países del sur de África (Bezerra, 2018; Bezerra y Paphitis, 2021; Ng'ong'ola, 2013; Africanglobe, 2015). Los éxitos en la reconexión con el patrimonio se convirtieron en un punto de inflexión en la valorización del patrimonio. El patrimonio pasó a ser valioso para muchos que podían utilizarlo para reivindicar la tierra y extraer de ésta un sentimiento de identidad.

Reintegración de la “africanidad” en la gestión del patrimonio cultural

Las definiciones africanas tardaron mucho tiempo en integrarse en la gestión del patrimonio tras la consecución de un África libre del colonialismo, pero el cambio se ha ido acelerando desde el año 2000. Tales modificaciones fueron posibles, en parte, gracias a la evolución de los marcos que también se estaba produciendo en la escena internacional, donde las perspectivas no occidentales del patrimonio estaban obteniendo reconocimiento en las políticas y los principios rectores de la gestión del patrimonio. El *Documento de Nara sobre la Autenticidad* (1994) puso de manifiesto la inaceptabilidad de universalizar la definición occidental del patrimonio y las prácticas de conservación. Por otra parte, los profesionales africanos del patrimonio también expresaban su descontento con las definiciones occidentales, especialmente las que definían los procesos de inscripción en la Lista del Patrimonio Mundial (por ejemplo, Munjeri *et al.*, 1995). Además, la primera década del siglo XXI se asoció en general con un impulso global decolonial para rechazar el dominio de las epistemologías occidentales (Ugwuayi, 2021: 358). Todo ello ha dado lugar a la progresiva reintegración de las definiciones africanas del patrimonio cultural en el continente.

Los cambios en los marcos internacionales se compactaron con la adopción en 2003 de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial*.

La convención reconoce los conceptos africanos de patrimonio, así como el hecho de que el patrimonio forma parte de lo “vivo” y no sólo de los vestigios del pasado. El hecho de que la convención fuera adoptada por el ICOMOS en una reunión celebrada en África (Zimbabue) fue simbólico de la recuperación de la definición africana de patrimonio. Por otro lado, también se introdujeron cambios notables en el proceso de inscripción en la Lista del Patrimonio Mundial, donde los criterios para las candidaturas se modificaron en las *Directrices operativas* en 2004 para incluir lo siguiente. Los criterios se modificaron como sigue:

(ii) mostrar un importante intercambio de valores humanos, a lo largo de cierto tiempo o dentro de un área cultural del mundo, sobre la evolución de la arquitectura o la tecnología, las artes monumentales, el urbanismo o el diseño paisajístico;

(iii) ser un testimonio único, o al menos excepcional, de una tradición cultural o de una civilización viva o desaparecida;

(iv) ser un ejemplo destacado de un tipo de edificio, conjunto arquitectónico o tecnológico o paisaje que ilustre (una) etapa(s) significativa(s) de la historia de la humanidad;

(v) ser un ejemplo destacado de un asentamiento humano tradicional, de un uso de la tierra o del mar que sea representativo de una cultura (o culturas), o de la interacción humana con el medio ambiente, especialmente cuando se haya vuelto vulnerable bajo el impacto de un cambio irreversible;

(vi) estar directa o materialmente asociado con acontecimientos o tradiciones vivas, con ideas, o con creencias, con obras artísticas y literarias de destacada significación universal. (El Comité considera que este criterio debe utilizarse preferentemente junto con otros criterios).

En consecuencia, se han producido cambios drásticos en el discurso de la gestión del patrimonio africano. Los cambios incluyen la revisión (o modificación) de las leyes de patrimonio y la elaboración de nuevas políticas y marcos. La inclusión de las comunidades locales en el proceso de toma de decisiones

en los sitios patrimoniales fue un indicador significativo de la intención de alejarse de los rígidos controles formales del patrimonio del periodo colonial (Chirikure y Pwiti, 2008; Chirikure *et al.*, 2010; Bunu *et al.*, 2020; Mokoena, 2017). La participación comunitaria se ha convertido en una norma en toda África (Schmidt, 2014). Este avance vino acompañado de un mayor acceso, lo que permitió la participación de las partes interesadas y una consideración especial del patrimonio inmaterial, especialmente asociado a los monumentos. Esto se ha legislado en países como Sudáfrica (1999), Botsuana (2001), Kenia (2006) y Mali (2010). En algunos países, los cambios en la práctica de la gestión del patrimonio empezaron a aplicarse sin que se produjeran ajustes en el marco jurídico de apoyo. Se reconoce el uso de métodos y sistemas “tradicionales”, incluido el reconocimiento de las autoridades tradicionales (Jopela, 2011; Abungu y Katana, 2016; Boko, 2016) y ellos se han convertido en la corriente principal (Chirikure *et al.*, 2017; Hussein y Armitage, 2014). En Zimbabue, por ejemplo, la participación de la comunidad en la gestión del patrimonio se asumió a todos los niveles a pesar de que no estaba contemplada en la legislación (Mahachi y Kamuhangire, 2009). Las partes interesadas locales han ganado peso en la gestión de los lugares patrimoniales, ya que la consulta a los líderes tradicionales y a las comunidades locales se ha convertido en algo habitual (Chirikure y Pwiti, 2008). La consideración de las comunidades locales en la gestión del patrimonio facilita la integración de las costumbres africanas, las prácticas tradicionales de conservación y las percepciones en la gestión, protección y utilización del patrimonio. Aunque el camino aún es largo, todos estos avances devuelven cierta confianza y valor al patrimonio africano.

Los ensordecedores clamores a la descolonización

Probablemente, los mayores hitos pueden atribuirse a los omnipresentes llamamientos a la descolonización de los grilletes mentales del colonialismo. La falta de transformación general de la gobernanza colonial en las esferas social, económica y política ha

sido objeto de un creciente escrutinio por parte de políticos, académicos y otros africanos que abogan por el cambio a través de un proceso de descolonización. Antes de la independencia, la descolonización se centraba en liberar al continente de los grilletes de la gobernanza colonial. Pero, con la independencia de Sudáfrica en 1994, el continente se liberó “políticamente” del dominio colonial, aunque, por la experiencia de muchas naciones africanas, ya era evidente que la independencia política por sí sola no bastaba. Luminarias como Ngũgĩ wa Thiong’o (1986), Fanon (véase Maldonado-Torres, 2017) y Cbral (véase Rabaka, 2021) revelaron hace tiempo los efectos psicológicos del colonialismo en la mentalidad africana y abogaron por la descolonización mental (colonialidad). Hace tiempo que es obvio que el cambio que supuso la independencia política consistió únicamente en la sustitución de los funcionarios blancos por los negros, sin cambios en otras esferas. Si no se desvincula de la colonialidad, África seguiría bajo las influencias occidentales social, económica e incluso políticamente a través del control de las relaciones de poder. Al igual que en otras antiguas colonias de América Latina y Asia, la dominación occidental continuó en diversas esferas de la vida de la población local. Todavía existía la colonialidad del poder, así como la dominación en el conocimiento y la producción de conocimiento (colonialidad del conocimiento) (Mignolo, 2011) con las antiguas colonias francesas estrechamente controladas por los ideales franceses, mientras que el África anglófona estaba alineada con el Reino Unido y otros países anglófonos del primer mundo. Nada refleja esto mejor que las actitudes hacia el patrimonio cultural.

La lucha por la descolonización ha sido larga y ardua para el continente. En los círculos académicos se han empleado muchos marcos desde los años sesenta para intentar desenredar a los africanos de las garras de la colonialidad. Entre ellos se incluyen los marcos y epistemologías poscoloniales (surgidos en la década de 1960) de descolonización (década de 1990) y de decolonialidad (década de 2000), un enfoque que eleva los logros locales como forma de contrarrestar la colonialidad (de Sousa Santos, 2021);

sin embargo, el discurso decolonial llegó tarde a la gestión del patrimonio, siendo quizás una de las primeras incursiones la publicación de Ndoro y Pwiti en 1999, *Legacy of colonialism: Perceptions of the cultural heritage in Southern Africa, with special reference to Zimbabwe*. Hubo pocos seguimientos inmediatos hasta finales de la década de 2000, con la publicación del compendio editado por Schmidt en 2009. Después de eso, la teoría poscolonial se apoderó de la gestión del patrimonio africano, especialmente en el África subsahariana. Lane (2011) sostiene que los defensores de esa teoría son de tres tipos: los que adoptan el modelo del pasado aprovechable, los que optan por el modelo de las epistemologías indígenas y los que combinan ambos. El modelo del pasado aprovechable considera el patrimonio como un recurso que debería “producir conocimientos prácticos en beneficio de los miembros [...]” de las sociedades africanas, mientras que las epistemologías indígenas hacen hincapié en “comprender y escribir sobre el pasado utilizando sistemas de conocimiento indígenas” (Lane, 2011: 11). Estos enfoques centrados han dado forma al despliegue acelerado del discurso poscolonial en la gestión del patrimonio, así como al omnipresente giro decolonial. Ahora se oyen clamores ensordecedores a favor de la descolonización de todo, desde la definición de patrimonio hasta su gestión, presentación y uso (Ndoro y Wijusesuriya, 2015; Basu, 2021; de Jong, 2022; Ugwuanyi, 2021; Bolin y Nkusi, 2021; Msila 2020; Thondlana y Garwe, 2021; Pikirayi y Schmidt, 2016; Chipangura y Mataga, 2021; Ogundiran, 2021, Chirikure *et al.*, 2021; Chirikure *et al.*, 2016). En última instancia, la atención se centra en desentrañar la colonialidad del conocimiento, que se refleja en la definición de lo que es correcto o incorrecto, real o irreal, situación que durante mucho tiempo ha estado regida por las epistemologías occidentales. La percepción continuada del patrimonio cultural africano como maligno y atrasado es un buen ejemplo de ello. Así pues, es necesario un proceso decolonial (o decolonialidad) que “desacredite, desmantele y desvincule” los vestigios mentales que se construyeron a través del sistema colonial (Mignolo, 2007).

Devolución y restitución de material cultural africano

El retorno y la restitución del patrimonio cultural africano en los museos europeos se han convertido en otra faceta del giro decolonial. Hoy en día es de dominio público que el surgimiento del colonialismo fue testigo de un saqueo desenfrenado del patrimonio cultural de los lugares del patrimonio vivo, los yacimientos arqueológicos y las colecciones personales, y que la cultura material acabó pasando a manos de los museos europeos (Sarr y Savoy, 2018). Muchas familias individuales, comunidades y países han estado luchando por recuperarlos durante décadas, pero los museos de Europa, en su mayor parte, ignoraban o se negaban a atender estas peticiones de restitución y devolución de bienes culturales a África alegando un sinfín de razones, entre ellas la incapacidad de las naciones africanas para cuidar adecuadamente del patrimonio cultural. Lamentablemente, muchas de aquellas luchas por el retorno y la restitución se produjeron de modo individual, no colectivo (por ejemplo, Buffenstein, 2017; Ruiz, 2019); sin embargo, la publicidad generada por las demandas de restitución en conjunto y los pocos éxitos junto con el entorno social que clama por la descolonización, todos han hecho que el tema sea significativo, incluso a nivel continental. La repatriación del patrimonio cultural es ahora una de las aspiraciones del continente, tal y como se recoge en las aspiraciones de la *Agenda 2063* (2015), el ambicioso proyecto de 60 años de la Unión Africana. Por lo tanto, es probable que la lucha por el retorno y la restitución domine los círculos del patrimonio durante las próximas décadas, con “naciones africanas, políticas históricas, activistas, así como la diáspora africana exigiendo la restitución de los bienes culturales robados” (Hickley, 2019; Silverman *et al.*, 2022).

El patrimonio como motor de desarrollo

Aparte del valor sentimental que se le atribuye, el patrimonio ha adquirido una faceta económica en los últimos años. Las políticas coloniales considera-

ban la gestión y conservación del patrimonio como una empresa sin ánimo de lucro, lo que Chipunza (2005: 44) ha denominado “asistencialismo de los sitios”. Esto significa que los gestores del patrimonio se concentraban en el bienestar de los sitios más que en los beneficios que pueden obtenerse de esos recursos. Muchos países adoptaron el mismo enfoque después de la independencia, haciendo que la contribución del patrimonio al desarrollo económico de los individuos, las comunidades y los Estados nación fuera insignificante; ello afectó la valorización del patrimonio, y propició una mala percepción del mismo tanto por parte de los responsables políticos como del público. En muchos países africanos pronto se hizo evidente que sin una contribución significativa al bienestar económico de los ciudadanos, la conservación sostenible del patrimonio cultural seguiría siendo una quimera. Por ejemplo, Munjeri (2005: 34) relata que a finales de los años noventa quedó claro que en Mauricio había pocas posibilidades de conservar adecuadamente el patrimonio si éste no contribuía a la economía. En ese momento, gran parte del patrimonio cultural se encontraba en diversos estados de deterioro y abandono, mientras que los responsables políticos daban prioridad a la financiación de ámbitos que generaban ingresos, como la agricultura y la minería (Chirikure, 2013).

La toma de conciencia de la necesidad de potenciar económicamente el patrimonio no se ha limitado únicamente a África. Incluso en el ámbito internacional, instituciones como la UNESCO y el ICOMOS han tratado de encontrar formas de posibilitar el beneficio económico de los bienes patrimoniales, incluidos los inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial (Baycan y Fusco Girard, 2011; UNESCO, 2012; Ndoro, 2015; ICOMOS, 2016). En 2013, la UNESCO, entre otras iniciativas, celebró un Congreso Internacional sobre Cultura: Clave para el Desarrollo Sostenible, en Hangzhou, China, donde uno de los resultados fue una declaración acerca de la necesidad de situar la cultura en el centro de las Políticas de Desarrollo Sostenible. La Declaración de Hangzhou abogaba por la integración de la cultura y por la extensión del patrimonio cultural en todas las políticas y programas de desarrollo.

La revista trimestral de la UNESCO, *Patrimonio Mundial* (2016) se dedicó a explorar el patrimonio africano y el desarrollo sostenible. Esas son sólo algunas de las muchas iniciativas para situar la cultura en el centro del desarrollo económico. Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) marcaron la primera vez que se hacía referencia a la cultura en el contexto de un programa de desarrollo internacional de tal tipo (Poole, 2018; Hosagrahar, 2017).

Desde entonces, el patrimonio se ha convertido “tanto en un motor como en un catalizador de la promoción de diversas actividades de subsistencia para apoyar mejores niveles de vida” (Bunu *et al.*, 2020: 61). Aunque el patrimonio siempre se consideró un motor potencial del desarrollo económico (Klitgaard, 1994: 75), no existían enfoques claros para posibilitar este proceso, salvo como recurso turístico; sin embargo, la cuestión de su contribución al desarrollo sostenible se planteaba cada vez con más frecuencia, especialmente en África, donde todo se centra en las cuestiones básicas (Nhamo y Katsamudanga, 2019).

Turismo

En África, el recurso turístico sigue siendo el principal punto de partida para la utilización del patrimonio. Los países siguen tratando de optimizar la utilización del patrimonio como recurso, especialmente el que figura en la Lista del Patrimonio Mundial y puede atraer fácilmente a los visitantes (Chirikure *et al.*, 2021). Los particulares y las entidades privadas también han visto el potencial de beneficios económicos derivados del uso del patrimonio para el turismo. Nhamo y Katsamudanga (2019) constataron un gran entusiasmo por parte de las pequeñas empresas turísticas, deseosas de optimizar su negocio aprovechando los recursos patrimoniales de Zimbabue. Masele (2012) observó un entusiasmo similar por las oportunidades de inversión de empresas privadas en Tanzania. Las oportunidades incluían la construcción y explotación de museos turísticos, centros de información, *campings*, restaurantes, albergues y hoteles cerca de monumentos y sitios patrimoniales. Los inversionistas privados concientes

y las comunidades locales tenían oportunidades de participar en actividades relacionadas con el turismo en otras capacidades, como la venta de materiales relacionados con los sitios del patrimonio (por ejemplo, publicaciones, postales, moldes y artesanía) y visitas guiadas. Edificios históricos como el Mikindani Old Boma, en Mtwara, y el Old German Fort, en Bagamoyo, fueron explotados como hoteles por inversores privados (Masele, 2012).

El turismo en África, sin embargo, ha sido y sigue siendo volátil debido a su dependencia de los mercados turísticos internacionales, especialmente los europeos y estadounidenses. En muchos sentidos, el turismo se ha definido por conceptos y prejuicios occidentales. Aunque la diversidad de turistas que llegan al continente va en aumento, las políticas turísticas en África están muy orientadas a atraer a turistas occidentales que, en su mayoría, están interesados en el turismo de naturaleza y vida salvaje más que en las atracciones culturales. Duval y Smith (2013) han demostrado que, aunque el arte rupestre atrae a muchos turistas en Europa, ocupa un lugar secundario en la agenda de los turistas que vienen a Sudáfrica. Sostienen que esto se debe al romanticismo europeo ante las atracciones naturales africanas, así como al rechazo histórico del patrimonio cultural indígena bajo el sistema del Apartheid. Todo ello afecta a la presentación y el atractivo del recurso para los turistas. En Ruanda (Mazimhaka, 2007) y otras partes de África se han observado prejuicios similares hacia el turismo de naturaleza.

De cara al futuro, la profundidad del sector turístico puede residir en atraer a quienes se interesan por la profundidad del patrimonio cultural. Muchos países han determinado que los mercados nacionales, regionales y continentales están más en sintonía con los auténticos productos del turismo cultural. En Botswana, Ruanda, Etiopía, etcétera, se considera que el aumento de turistas nacionales impulsa el turismo cultural (véase, por ejemplo, Mazimhaka, 2007; Manwa y Mmereki, 2008; Bayih y Singh, 2020). Sin embargo, el turismo interno sigue deprimido en el continente africano, con la falta de renta disponible y de cultura turística como principales impedimentos.



Antiguo fuerte alemán en Bagamoyo. Imagen: Mbwana Habid © CC BY-SA 4.0.

Aparte de los turistas nacionales, el otro mercado potencial para los productos turísticos del patrimonio cultural son los afroamericanos y la población de la diáspora. Se ha reconocido que la mayoría de los afroamericanos visitan África por el motivo simbólico de “volver a casa”, para experimentar la repatriación social y cultural que se perdió hace mucho tiempo con la trata de esclavos (Dillete, 2020). Las observaciones han demostrado que los afroamericanos que visitan África occidental se emocionan mucho cuando recorren los lugares culturales de la trata de esclavos (Dillete, 2020; Teye *et al.*, 2011). Incluso los que vienen por los atractivos naturales informan de una profunda conexión cultural con el continente. Testimonios de turistas negros estadounidenses que viajaron a África, Ghana y Kenia, expresaron un sentimiento de “vuelta a casa” y apreciaron la aceptación sin los prejuicios a los que se enfrentan en su país de origen (Natasha Takyi-Micah, 2022; Kwin Mosby, 2021). Todo ello demuestra que se trata de un mercado importante que sigue sin ser explotado por la mayoría de los países africanos. El potencial de este mercado se puede ver, por ejemplo, en el caso de Ghana, un país que ha desarrollado estrategias para aprovechar el mercado afroamericano desde la década de 1990

(Teye *et al.*, 2011). Ghana ha estado elaborando políticas y paquetes turísticos que atraen a turistas afroamericanos mediante el desarrollo de su oferta de turismo de herencia esclavista. Esto ha permitido a las comunidades de la diáspora revivir sus identidades y conexiones africanas, ayudándolos a hacer frente a los legados de la esclavitud occidental (Higgins-Desbiolles *et al.*, 2022). A algunos de los turistas les interesa simplemente conocer la madre patria, mientras que a otros

les interesa rastrear sus raíces (Dillete, 2020). Pero, en definitiva, los viajes no son simples vacaciones, sino viajes emocionales que conectan las experiencias culturales con las necesidades personales. El estudio del caso ghanés es un ejemplo de cómo el patrimonio puede utilizarse como producto turístico que ofrece un valor intrínseco a la diáspora africana.

Innovación e industrialización basada en el patrimonio

En años recientes, el debate se ha ampliado más allá del turismo como sello distintivo de la utilización del patrimonio en la esfera económica. La necesidad de aumentar el valor económico del patrimonio ha coincidido con un cambio en la percepción del patrimonio por parte de los gobiernos africanos y otros agentes económicos. La mayoría de los países africanos han dependido de la importación de bienes y servicios de Occidente y, en los últimos años, de China e India. Por su parte, África exporta materias primas. Esta situación ha llevado al continente a endeudarse debido a los altos costes de importación de bienes de valor añadido frente a los bajos precios de sus materias primas exportadas. Los países africanos llevan

mucho tiempo lidiando con este problema sin que se vislumbre una solución viable. Sin embargo, parece que se ha encontrado una solución en la innovación y la industrialización basadas en el patrimonio, es decir, en el uso de los recursos locales, patrimonio natural y cultural incluido, para transformar, hacer crecer e industrializar las economías del continente. La Agenda 2063 de la Unión Africana sintetiza la idea de que el continente puede aprovechar sus ricos recursos naturales y culturales para desarrollar bienes y servicios únicos, hechos a medida para resolver sus múltiples retos. La Estrategia de Ciencia, Tecnología e Innovación para África (2020) de la Unión Africana aplaude el aumento del interés por la innovación y la industrialización autóctonas en el continente africano.

Desde entonces, los distintos países han atendido a la llamada y han elaborado sus propias estrategias de desarrollo con el fin de utilizar los recursos patrimoniales en beneficio de sus países y del continente. Este enfoque es el núcleo del Programa de Transformación Industrial de Kenia (2015). Lo mismo puede decirse de la Política de Ciencia, Tecnología e Innovación (CTI) de Nigeria (Igbinovia y Krupka, 2019). En Zimbabue, Ghana, Ruanda y varios otros países, las agendas de desarrollo de los últimos años han girado en torno a la innovación y la industrialización (Abdulai *et al.*, 2015; Ruanda, 2014; Juma, 2016; Yongabo y Göransson, 2020; Zimbabue, 2020). En Zimbabue, la Estrategia Nacional de Desarrollo 1 (2020) surgió de la filosofía de industrialización y modernización basada en el patrimonio adoptada por el Ministerio de Educación Superior y Terciaria, Ciencia y Desarrollo Tecnológico, que pretende optimizar la investigación basada en el patrimonio llevada a cabo en las instituciones de educación superior y utilizarlas como base para poner en marcha nuevas industrias y hacer crecer las existentes. El objetivo global es reducir la importación de bienes y aportar soluciones locales para resolver los retos locales. Esto concuerda con la agenda decolonial, que hace hincapié en un pasado aprovechable (Chirikure *et al.*, 2021).

La actitud positiva reflejada en los círculos de gobernanza coincidió con un cambio de actitud hacia el uso de los conocimientos indígenas como fuente de

innovaciones que abordan los retos modernos. Aunque ya era habitual que investigadores universitarios de ámbitos tan diversos como la agricultura, la medicina y otras ciencias naturales y sociales estudiaran los métodos indígenas, los resultados de esos estudios rara vez repercutían en las prácticas reales fuera de los laboratorios. Gran parte de ellos se quedó en las tesis de máster y doctorado archivadas en los armarios de las bibliotecas académicas. También se ha publicado mucho en revistas académicas occidentales de gran impacto, a las que muy pocos autóctonos han tenido acceso aunque las conocieran; sin embargo, en los últimos años, el potencial de utilización de los conocimientos patrimoniales encapsulados en los sistemas de conocimiento autóctonos ha cobrado protagonismo no sólo entre los investigadores, sino también entre el público en general. En muchos casos, son las personas ajenas al mundo académico las que ven el potencial económico de esta investigación, pero carecían de los conocimientos necesarios para desbloquear el valor de estos bienes. Por ejemplo, los curanderos tradicionales siempre conocieron el valor de la medicina tradicional, pero tenían poca capacidad para establecer fábricas de fármacos que pudieran industrializar la producción de estos medicamentos. En muchos países, sus esfuerzos también se vieron frustrados por las políticas de control de medicamentos que dan prioridad a la medicina occidental y a las formas occidentales de fabricar medicamentos. Una vez más se manifiestan los efectos de la colonialidad en la generación de conocimientos, tal y como se ha comentado antes.

No obstante, el potencial de los conocimientos indígenas para paliar algunos de los problemas del continente quedó demostrado durante la pandemia mundial de covid-19, cuando la medicina tradicional cobró protagonismo para aliviar algunos de los síntomas de la enfermedad. En consecuencia, estas medicinas pueden aprovecharse para producir medicamentos en el continente. Durante mucho tiempo, las medicinas tradicionales de África fueron expropiadas por grandes empresas farmacéuticas de fuera del continente, en parte porque los africanos no confiaban en las suyas. Las mismas medicinas volvían al

continente embotelladas y envasadas como medicina occidental. La medicina es sólo uno de los muchos productos basados en el patrimonio que tiene el potencial de sembrar industrias. El conocimiento indígena tiene el potencial de ser aprovechado en todas las esferas del desarrollo en todo el continente. Como señaló Mavhunga (2017), el continente puede beneficiarse de la observación de los modos africanos anteriores de la industria para informar sobre la innovación y la industrialización del continente. El continente puede idear un modelo de industrialización único que no tenga la mentalidad capitalista europea de fabricación a gran escala, pues este último requiere herramientas y capacidades extremadamente grandes, caras y destructivas para el medio ambiente y los entornos culturales; por el contrario, el patrimonio cultural también puede servir de base a procesos sostenibles de innovación e industrialización.

Conclusión

Este artículo ha aportado definiciones variantes sobre el patrimonio, y cómo se percibió tanto por los administradores coloniales y por la población local africana desde el inicio de colonialismo en el continente. Debido a la naturaleza agresiva de la subyugación colonial, el sistema colonial tomó precedencia por encima de las sensibilidades africanas incluso después de la independencia. Los africanos, en su mayoría, se vieron forzados a abandonar su patrimonio y fueron privados de sus derechos por varias décadas. Aunque los ambientes poscoloniales se definieron por la voluntad de cambiar y restaurar las normas y valores tradicionales, el conflicto por seguir usando los modelos dejados por los gobiernos coloniales desviaron el camino a ese objetivo. Esta situación empeoró por los estándares internacionales que se generaron con base en el mismo modelo. Sin embargo, aunque ha tomado tiempo y probablemente demore aún más corregir las distorsiones, los cambios que se han visto en la gestión, en políticas (y actitudes) gubernamentales, y en la percepción pública indican que se han dado grandes pasos para una mayor valoración del patrimonio cultural. Los africanos están listos para acoger su

patrimonio y para utilizarlo para beneficios sociales y económicos de individuos, familias, comunidades, naciones y el continente en su totalidad.

Bibliografía

- ABDULAI, Abdul-Fatahi, Brychan THOMAS, y Lyndon MURPHY (2015), "The influence of industry-university interactions on industrial innovation in Ghana: a structural equation modelling approach", *International Journal of Arts & Sciences*, vol. 8, núm. 4, pp. 229.
- ABUNGU, Patrick Ouma, y Philip Jimbi KATANA (2016), "Traditional management system in the East African region: The case of the Rabai Kaya sacred forests (Kenya) and Kasubi royal tombs (Uganda)", en George O. ABUNGU, Ndukuyakhe NDLOVU, Foniya E. I. THOMBIANO, John ZULU y Souayibou VARISSOU (eds.), *Traditional management systems at heritage sites in Africa*, Midrand, African World Heritage Fund, pp. 35-41.
- AFRICAN UNION COMMISSION (2015), *Agenda 2063*, The African Union Commission.
- _____ (2020) *Science, Technology and Innovation Strategy for Africa 2024*, Addis Ababa, African Union Commission <https://au.int/sites/default/files/newsevents/workingdocuments/33178-wd-stisa-english_-_final.pdf>, consultada el 3 de septiembre de 2022.
- AFRICANGLOBE (2015), *Is Namibia Heading Towards a Zimbabwe-Style Land Reclamation?* <<https://www.africanglobe.net/africa/namibia-heading-zimbabwe-style-land-reclamation/>>, consultada el 28 de febrero de 2022.
- BASU, Paul, y Vinita DAMODARAN (2015), "Colonial histories of heritage: Legislative migrations and the politics of preservation", *Past & Present*, vol. 226, núm. 10, pp. 240-271.
- BAYCAN, Tüzün, y Luigi FUSCO GIRARD (2011), "Heritage in socio-economic development: Direct and indirect impacts", en *Heritage, a driver of development Rising to the challenge. Results of the 17th ICOMOS General Assembly Symposium, Paris, France, November 27*, París, ICOMOS, pp. 857-860.
- BAYIH, Berhanu Esubalew, y Apar SINGH (2020), "Exploring domestic tourism in Ethiopia: trends, prospects, promotional marketing, and challenges", *International Journal of Recent Technology and Engineering (IJRTE)*, vol. 8, núm. 6, pp. 2675-2688.
- BECHHAUS-GERST, Marianne (2012), *German Colonial Rule*, Oxford, Oxford University Press.
- BEZERRA, Joana Carlos, y Sharli PAPHITIS (2021), "Epistemic injustice and land restitution in the case of protected areas: From policy to practice in South Africa", *Society &*

- Natural Resources*, vol. 34, núm. 7, pp. 906-924, <<https://doi.org/10.1080/08941920.2021.1900962>>.
- BEZERRA, Joanna (2018), *Unpacking-land-claims* <<https://www.herald.co.zw/unpacking-land-claims-in-sa/>>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- BOKO, Hermione Nonhome Koudakossi (2016), "Traditional management systems: A case study of housing in Otammari land and Ganvié in Benin", en George O. ABUNGU, Ndokuyakhe NDLOVU, Fonyama E.I. THIOMBIANO, John ZULU, y Souayibou VARISSOU (eds.), *Traditional management systems at heritage sites in Africa*, Midrand, African World Heritage Fund, pp. 51-58.
- BOLIN, Annalisa, y David NKUSI (2021), "Rwandan solutions to Rwandan problems: Heritage decolonization and community engagement in Nyanza District, Rwanda", *Journal of Social Archaeology* <<https://doi.org/10.1177/14696053211053974>>.
- BOTSWANA (2001), *The Monuments and Relics Act* (Chapter 59:03) <http://www.african-archaeology.net/heritage_laws/Botswana_Monuments_and_Relics_Act_2001.pdf>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- BUFFENSTEIN, Alyssa (2017), "Benin urges France to return precious objects taken during colonial era: Signatories to an open letter call for the repatriation of an estimated 6,000 stolen objects" <<https://news.artnet.com/art-world/benin-stolen-objects-repatriation-france-904217>>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- BUNU, Salim M., Annie H. ONG'AYO, y Halimu S. SHAURI (2020), "Conservation of cultural heritage for community socio-economic prosperity: The case of Lamu East and West Sub-Counties, Lamu County, Kenya", *Western Indian Ocean Journal of Marine Science*, vol. 19, núm. 2, pp. 61-74.
- CHIPANGURA, Njabulo, y Jesmael MATAGA (2021), *Museums as Agents for Social Change: Collaborative Programmes at the Mutare Museum*, Londres / Nueva York, Routledge.
- CHIPUNZA, Kundishora T. (2005), "Protection of cultural heritage in Zimbabwe: an evaluation", en Webber NDORO y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 42-45.
- CHIRA, Adriana (2018), "A forgotten colony: Equatorial Guinea and Spain", en *Beyond Eurafrica: Encounters in a Globalized World 1* <europenowjournal.org/2018/02/28/a-forgotten-colony-equatorial-guinea-and-spain/>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- CHIRIKURE, Shadreck (2013), "Heritage conservation in Africa: The good, the bad, and the challenges", *South African Journal of Science*, vol. 109, núm. 1-2, pp. 1-3.
- CHIRIKURE, Shadreck, y Gilbert PWITI (2008) "Community Involvement in Archaeology and Cultural Heritage Management: An Assessment from Case Studies in Southern Africa and Elsewhere", *Current Anthropology*, vol. 49, núm. 3, 467-485.
- CHIRIKURE, Shadreck, Foreman BANDAMA, Michelle HOUSE, Abigail MOFFETT, Tawanda MUKWENDE, y Mark POLLARD (2016), "Decisive evidence for multidirectional evolution of sociopolitical complexity in southern Africa", *African Archaeological Review*, vol. 33, núm. 1, pp. 75-95.
- CHIRIKURE, Shadreck, Munyaradzi MANYANGA, Webber NDORO, y Gilbert PWITI (2010), "Unfulfilled Promises? Heritage Management and Community Participation at Some of Africa's Cultural Heritage Sites", *International Journal of Heritage Studies*, vol. 16, núm. 1-2, pp. 30-44 <[DOI:10.1080/13527250903441739](https://doi.org/10.1080/13527250903441739)>.
- CHIRIKURE, Shadreck, Webber NDORO, y Janette DEACON (2017), "Approaches and trends in African heritage management and conservation", en Webber NDORO, Shadreck CHIRIKURE, y Janette DEACON (eds.), *Managing Heritage in Africa*, Abingdon / Nueva York, Routledge, pp. 1-21.
- CHIRIKURE, Shadreck, Webber NDORO, Flordeliz T. BUGARIN, Savino DI LERNIA, Elgidius B. ICHUMBAKI, y Noel B. LWOGA (2021), "Usable Pasts Forum: UNESCO and Heritage Tourism in Africa", *African Archaeological Review*, vol. 38, núm. 3, pp. 513-533.
- DANDE, Innocent, y Joseph MUJERE (2019), "Contested histories and contested land claims: traditional authorities and the fast track Land Reform Programme in Zimbabwe, 2000-2017", *Review of African Political Economy*, vol. 46, núm. 159, pp. 86-100 <[DOI: 10.1080/03056244.2019.1609922](https://doi.org/10.1080/03056244.2019.1609922)>.
- DILLETE Alana, (2021), "Roots tourism: a second wave of Double Consciousness for African Americans", *Journal of Sustainable Tourism*, vol. 29, núm. 2-3, pp. 412-427.
- DUVAL, Mélanie, y Benjamin SMITH (2013), "Rock art tourism in the uKhahlamba/Drakensberg World Heritage Site: obstacles to the development of sustainable tourism", *Journal of Sustainable Tourism*, vol. 21, núm. 1, pp. 134-153.
- EBOREIME, Joseph (2005), "Nigeria's customary laws and practice in the protection of cultural heritage with specific reference to the Benin Kingdom", en Webber NDORO y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 9-12.
- GARLAKE, Peter S. (1982), "Past and Present in Zimbabwe. Africa", *Journal of the International African Institute*, vol. 52, núm. 3, pp. 1-19.
- HALL, Andrew (2005), "Initiating a review of national heritage legislation in the South African experience", en Webber NDORO, y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworkor-*

- ks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 36-41.
- HICKLEY, Catherine (2019), "Culture ministers from 16 German states agree to repatriate artefacts looted in colonial era", *The Art Newspaper*, vol. 14 <<https://www.theartnewspaper.com/news/culture-ministers-from-16-german-states-agree-to-repatriate-artefacts-looted-in-colonial-era>>, consultada el 13 de noviembre de 2019.
- HIGGINS-DESBIOLLES, Freya, Regina A. SCHEYVENS, y Bhanu BHATIA (2022), "Decolonising tourism and development: from orphanage tourism to community empowerment in Cambodia", *Journal of Sustainable Tourism* <DOI: 10.1080/09669582.2022.2039678>.
- HOSAGRAHAR, Jyoti (2017), "Culture: At the Heart of SDGs", *The UNESCO Courier*, abril-junio, pp. 12-14 <<http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002481/248106e.pdf>>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- HUSSEIN, Johari, y Lynne ARMITAGE (2014), "Traditional heritage management: The case of Australia and Tanzania", en C. WARREN (ed.), *19th Asian Real Estate Society (AsRES) International Conference 2014*, Australia, Asian Real Estate Society, pp. 1-14.
- ICOMOS (2016), *Cultural Heritage, the UN Sustainable Development Goals, and the New Urban Agenda* <<http://www.usicomos.org/wp-content/uploads/2016/05/Final-Concept-Note.pdf>>, consultada el 14 marzo de 2023.
- IGBINOVIA, Famous Oghomwen, y Jiri KRUPKA (2019), "An overview of science, technology and innovation (STI) policy for driving a manufactured-led economic and social transformation of Nigeria", en K. S. SOLIMAN (ed.), *Proceedings of the 33rd International Business Information Management Association Conference, IBIMA 2019: Education Excellence and Innovation Management through Vision 2020*, International Business Information Management Association-IBIMA.
- ISHEMO, Shubi L. (1995), "Culture, liberation, and 'development' (Culture, libération et 'développement' / Cultura, liberalização e desenvolvimento / Cultura, liberalización y 'desarrollo')", *Development in Practice*, vol. 5, núm. 3, pp. 207-215.
- JEATER, Diana (2007), *Law, Language and Science: The invention of the 'native mind' in southern Rhodesia, 1890-1930*, Portsmouth, Heinemann.
- JONG, Ferdinand de (2022), *Decolonizing Heritage*, vol. 65, Cambridge, Cambridge University Press.
- JOPELA, Albino (2011), "Traditional custodianship: A useful framework for heritage management in Southern Africa?", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 13, núm. 2-3, pp. 103-22 <doi:10.1179/175355211X13179154165908>.
- JUMA, Calestous, (2016), "Education, research, and innovation in Africa: forging strategic linkages for economic transformation", en *Belfer Center for Science and International Affairs*, Cambridge, Harvard Kennedy School.
- KAMAMBA, Donatius (2005), "Cultural heritage legislation in Tanzania", en Webber NDORO y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 13-17.
- KHAMA, Seretse Sir (2018), *A Nation without a past is a lost nation*, University of Botswana History Department <<http://www.thuto.org/ubh/bw/skquote1.htm>>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- KLITGAARD, Robert (1994), "Taking Culture into Account: From 'Let's' to 'How'", en Ismail SERAGELDIN y June TABOROFF, *Culture and development in Africa: proceedings of an International Conference held at The World Bank, Washington, D.C., April 1992*, Washington, The World Bank.
- LANE, Paul (2011), "Possibilities for a postcolonial archaeology in sub-Saharan Africa: indigenous and usable pasts", *World Archaeology*, vol. 43, núm. 1, pp. 7-25.
- MACAMO, Solange (2005), *Privileged places in south central Mozambique: the archaeology of Manyikeni, Niamara, Songo and Degue-Mufa*, Uppsala, Afrikansk och jämförande arkeologi.
- MACQUEEN, Norrie (2014), *Portuguese colonial rule*, Oxford, Oxford University Press.
- MADIBA, Pumba (2005), "The new heritage act for South Africa", en Webber NDORO y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 54-55.
- MAHACHI, Godfrey, y Ephraim KAMUHANGIRE (2009), "Administrative arrangements for heritage resources management in sub-Saharan Africa", en Webber NDORO, Albert MUMMA, y George ABUNGU (eds.), *Cultural Heritage and the Law, Protecting Immovable Heritage in English Speaking Countries of Sub-Saharan Africa*, Roma, ICCROM, pp. 43-52.
- MALAWI (1991), *Chapter 29:01 of the Monuments and Relics Act* <http://www.african-archaeology.net/heritage_laws/heritagelaws.html>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- MALA, Nelson (2017), "Frantz Fanon and the decolonial turn in psychology: From modern/colonial methods to the decolonial attitude", *South African Journal of Psychology*, vol. 47, núm. 4, pp. 432-441.
- MALI (2010), *Law No 10-061/ of December 30, 2010 amending the Law núm. 85-40/ AN-RM Relating to the protection and promotion of the national cultural heritage*.
- MANWA, Haretsebe, y Rebana MMEREKI (2008), "Potential for domestic tourism: A study of the University of Botswana students travel motivation", *Botswana Notes and Records*, pp. 35-42.

- MANYANGA, Munyaradzi, (2003), "Intangible cultural heritage and the empowerment of local communities: Manyanga (Ntaba Zi Ka Mambo) revisited", en 14th ICOMOS General Assembly and International Symposium: 'Place, memory, meaning: preserving intangible values in monuments and sites', 27-31 October 2003, Victoria Falls, Zimbabwe.
- MARTÍN-MÁRQUEZ, Susan (2008), *Disorientations: Spanish colonialism in Africa and the performance of identity*, New Haven, Yale University Press.
- MASELE, Frank (2012), "Private business investments in heritage sites in Tanzania: Recent developments and challenges for heritage management", *African Archaeological Review*, vol. 29, núm. 1, pp. 51-65.
- MAVHUNGA, Clapperton (2017), "Preface", en Clapperton Chakanetsa MAVHUNGA, *What do science, technology, and innovation mean from Africa?*, Cambridge / Londres, Massachusetts Institute of Technology, pp. ix-xiv.
- MAZIMHAKA, Joan (2007), "Diversifying Rwanda's tourism industry: a role for domestic tourism", *Development Southern Africa*, vol. 24, núm. 3, pp. 491-504.
- MIGNOLO, Walter D. (2007), "Delinking: The Rhetoric of Modernity, The Logic of Coloniality and The Grammar of De-Coloniality", *Cultural Studies*, vol. 21, núm. 2-3, pp. 449-513 <<https://doi.org/10.1080/09502380601162647>>.
- _____ (2011), *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press.
- MMUTLE, Matlhodi (2005), "Protection of Cultural Heritage in Botswana", en Webber NDORO y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 49-53.
- MOKOENA, Nthabiseng (2017), "Community involvement and heritage management in rural South Africa", *Journal of Community Archaeology & Heritage*, vol. 4, núm. 3, pp. 189-202.
- MOSBY, Kwin (2021) "A black American traveler shares his experience of visiting Africa for the first time", *Travel+Leisure*, vol. 11, January <<https://www.travelandleisure.com/trip-ideas/first-trip-to-africa-as-a-black-traveler>>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- MSILA, Vuyisile (2020), *Developing Teaching and Learning in Africa: Decolonising Perspectives*, Stellenbosch, African Sun Media.
- MUJERE, Joseph (2021), "Land Resettlement and Restitution in Zimbabwe", en *Oxford Research Encyclopedia of African History*, Oxford, Oxford University Press.
- MUNJERI, Dawson (1995), "Spirit of The People, Nerve of Heritage", en Dawson MUNJERI, Webber NDORO, Catherine SIBANDA, Galla SAOUMA-FORERO, Laurent LEVI-STRAUSS y Lupwishi MBUYAMBA (eds.), *African Cultural Heritage and The World Heritage Convention: First Global Strategy meeting*, Harare (11-13 October 1995), Harare, The National Museums and Monuments of Zimbabwe, pp. 52-58.
- _____ (2005) "Legislation and practices: Implications on the way forward", en Webber NDORO y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 2-4.
- MUNJERI, Dawson, Webber NDORO, Catherine SIBANDA, Galla SAOUMA-FORERO, Laurent LEVI-STRAUSS, y Lupwishi MBUYAMBA (1995), *African Cultural Heritage and The World Heritage Convention: First Global Strategy meeting Harare*, 11-13 October 1995, Harare, The National Museums and Monuments of Zimbabwe.
- NAMIBIA (2004), *National Heritage Act, 2004 (Act núm. 27 of 2004)*.
- NARA DOCUMENT (1994), *The Nara Document on Authenticity* <<file:///Users/val/Downloads/event-833-3.pdf>> (accessed on 10 February 2023).
- NDLOVU, Ndukuyakhe (2009), "Transformation Challenges in South African Archaeology", *The South African Archaeological Bulletin*, vol. 64, núm. 189, pp. 91-93.
- _____ (2011), "Legislation as an instrument in South African heritage management: Is it effective?", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 13, núm. 1, pp. 31-57.
- NDORO, Webber (2001), *Your monument our shrine: the preservation of Great Zimbabwe*, vol. 19, Upsala, Department of Archaeology and Ancient History-Uppsala University.
- _____ (2015), "World heritage sites in Africa: what are the benefits of nomination and inscription?", en William LOGAN, Máiréad NIC CRAITH, y Ullrich KOCKEL (eds.), *A companion to heritage studies*, New Jersey, Wiley Blackwell, pp. 392-409.
- NDORO, Webber, y Gilbert PWITI (2005), *Legal frameworks for the protection of immovable cultural heritage in Africa*, Roma, ICCROM.
- NDORO, Webber, y Gamini WIJESURIYA (2015), "Heritage management and conservation: From colonization to globalization", en Lynn MESKELL (ed.), *Global heritage: A reader*, New Jersey, John Wiley & Sons, pp. 131-149.
- NEGRI, Vincent, (2005), "An overview of formal legislations on immovable cultural heritage in Africa", en Webber NDORO y Gilbert PWITI, *Legal frameworks for the protection of immovable cultural heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 5-8.
- NG'ONG'OLA, Clement (2013), "Property guarantees in old and new southern African Constitutions", en Ben CHIGARA (ed.), *Re-conceiving Property Rights in the New Millennium*, Londres / Nueva York, Routledge, pp. 171-200.

- NGUGI, Wa Thiong'o (1986), *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Nairobi, Heinemann Kenya.
- NHAMO, Ancila, y Seke KATSAMUDANGA (2019), "Linking heritage preservation and community development: An assessment of grassroots heritage based projects as vehicles for socio-economic development and sustainable heritage preservation in Zimbabwe", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 21, núm. 1, pp. 25-44.
- NIYONKURU, Laurence (1995), "Royal and funeral trees in Burundi", en Dawson MUNJERI, Webber NDORO, Catherine SIBANDA, Galla SAOUMA-FORERO, Laurent LEVI-STRAUSS y Lupwishi MBUYAMBA, *African Cultural Heritage and The World Heritage Convention: First Global Strategy meeting Harare*, 11-13 October 1995, Harare, The National Museums and Monuments of Zimbabwe.
- NJOH, Ambe J. (2000), "The impact of colonial heritage on development in Sub-Saharan Africa", *Social Indicators Research*, vol. 52, núm. 2, 161-178.
- OGUNDIRAN, Akin (2021), "Doing Archaeology in a Turbulent Time", *African Archaeological Review*, vol. 38, núm. 3, pp. 397-401.
- OSUAGWU, Victoria (2005), "Implementation and enforcement of immovable cultural heritage legislation in Nigeria", en Webber NDORO y Gilbert PWITI, *Legal frameworks for the protection of immovable cultural heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 56-61.
- POOLE, Alexandria K. (2018), "Where is goal 18? The need for biocultural heritage in the sustainable development goals", *Environmental Values*, vol. 27, núm. 1, pp. 55-80.
- PWITI, Gilbert (2006), "Let the ancestors rest in peace? New challenges for cultural heritage management in Zimbabwe", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 1, núm. 3, pp. 151-160.
- PWITI, Gilbert, y Webber NDORO (1999), "The legacy of colonialism: Perceptions of the cultural heritage in Southern Africa, with special reference to Zimbabwe", *The African Archaeological Review*, vol. 16, núm. 3, pp. 143-153.
- RABAKA, Reiland (2021), "Amílcar Cabral: Critical Theorist of Revolutionary Decolonisation", en Adebajo ADEKEYE (ed.), *The Pan-African Pantheon*, Manchester, Manchester University Press, pp. 381-390.
- RUIZ, Cristina (2019), "DR Congo to request restitution of works from former coloniser Belgium", *The Art Newspaper* <theartnewspaper.com>, consultada el 20 de julio de 2019.
- RWANDA (2014), "Higher Education for Science, Technology and Innovation: Accelerating Africa's Aspirations", Communiqué, Kigali.
- SALHI, Kamal (2004), "Rethinking francophone culture: Africa and the Caribbean between history and theory", *Research in African literatures*, vol. 35, núm. 1, pp. 9-29.
- SARR, Felwine, y Benedicte SAVOY (2018), *The Restitution of African Cultural Heritage: Toward a New Relational Ethics* <http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_en.pdf>, consultada el 10 de febrero de 2023.
- SCHMIDT, Peter (2009), *Postcolonial archaeologies in Africa*, Santa Fe, School for Advanced Research Press.
- SCHMIDT, Peter R. (2014), "Community Heritage Work in Africa: Village-Based Preservation and Development", *Conservation Science in Cultural Heritage*, vol. 14, núm. 2, pp. 133-150 <<https://doi.org/10.6092/issn.1973-9494/544>>.
- SCHMIDT, Peter R., y Innocent PIKIRAYI (2016), *Community archaeology and heritage in Africa*, Londres / Nueva York, Routledge.
- SEROTO, Johannes (2018), "Dynamics of decoloniality in South Africa: a critique of the history of Swiss Mission education for indigenous people", *Studia Historiae Ecclesiasticae*, vol. 44, núm. 3, pp. 1-14 <<https://doi.org/10.25159/2412-4265/3268>>.
- SILVERMAN, Raymond, George ABUNGU y Peter PROBST (2022), "Introduction: Regarding national museums in Africa", en Raymond SILVERMAN, George ABUNGU, y Peter PROBST (eds.), *National Museums in Africa*, Londres / Nueva York, Routledge, pp. 2-16.
- SMITH, Benjamin. W. (2009), "A transformation charter for South African archaeology", *The South African Archaeological Bulletin*, vol. 64, núm. 189, pp. 87-89.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de (2021), "Postcolonialism, Decoloniality, and Epistemologies of the South", en *Oxford Research Encyclopaedia of Literature* <<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1262>>.
- SOUTH AFRICA (1999), *National Heritage Resources Act, n° 25 of 1999* <http://www.african-archaeology.net/heritage_laws/heritagelaws.html>, consultada el 10 de febrero de 2023.
- SWENSON, Astrid (2013a), *The rise of heritage: preserving the past in France, Germany and England, 1789-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (2013b), "The heritage of empire", en Astrid SWENSON y Peter MANDLER (ed.), *From Plunder to Preservation: Britain and the Heritage of Empire c 1800-1940*, Londres, Proceedings of the British Academy, vol. 187, pp. 3-28.
- TAKYI-MICAH, Natasha (2022), "Traveling to Africa: reclaiming our identity and expanding Black pride", *The Centre for Community Solutions* <<https://www.communitysolutions.com/traveling-africa-reclaiming-identity-expanding-black-pride/>>, consultada el 10 de febrero de 2023.

- TARUVINGA, Pascall, y Webber NDORO (2003), "The Vandalism of Domboshava Rock Painting Site, Zimbabwe: Some Reflections on Approaches to Heritage Management", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 6, núm. 1, pp. 3-10 <doi:10.1179/135050303793137983>.
- TEYE, Victor, Ercan TURK, y Sevil SÖNMEZ (2011), "Heritage tourism in Africa: Residents' perceptions of African-American and White tourists", *Tourism Analysis*, vol. 16, núm. 2, pp. 169-185.
- THE REPUBLIC OF KENYA (2006), Laws of Kenya. The National Museums and Heritage Act: Chapter 216 <https://www.museums.or.ke/wp-content/uploads/2020/04/NationalMuseumsandHeritageAct6of2006.pdf>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- _____ (2015), Kenya's Industrial Transformation Programme, <https://www.industrialization.go.ke/images/downloads/kenya-s-industrial-transformation-programme.pdf>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- THONDHLANA, Juliet, y Evelyn CHIYEVO GARWE (2021), "Repositioning of Africa in knowledge production: shaking off historical stigmas-introduction", *Journal of the British Academy*, vol. 9, núm. 1, pp. 1-17.
- UCWUANYI, J. Kelechi (2021), "Time-space politics and heritagisation in Africa: understanding where to begin decolonisation", *International Journal of Heritage Studies*, vol. 27, núm. 4, pp. 356-374.
- UNESCO (1972), *Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage*, París, UNESCO <https://whc.unesco.org/en/conventiontext/>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- _____ (1984), *World Heritage Operational Guidelines*, París, UNESCO <https://whc.unesco.org/archive/opguide84.pdf>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- _____ (2003), *Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage*, París, UNESCO <https://ich.unesco.org/en/convention>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- _____ (2012), *Culture: a driver and an enabler of sustainable development: Thematic Think Piece, UN System Task Team on the post-2015 UN development agenda*, París, UNESCO <www.un.org/millenniumgoals/pdf/Think%20Pieces/2_culture.pdf>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- _____ (2016), "African heritage and its sustainable development", *World Heritage Review*, núm. 82.
- UNITED NATIONS (2014), *Culture and Sustainable Development, Report of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization Report A/69/216* <http://www.lacult.unesco.org/docc/A_69_216_CLT_dev_ENG.pdf>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- _____ (2017), *Culture and Sustainable Development: Report of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization núm. A/72/336*, Nueva York, Organización de las Naciones Unidas <https://undocs.org/A/72/336>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- VANSINA, Jan (2010), *Being colonized: The Kuba experience in rural Congo, 1880-1960*, Madison, University of Wisconsin Press.
- WALKER, Nicholas (1991), "Monuments in Botswana", *Botswana Notes and Records*, núm. 23, pp. 283-285 <https://www.jstor.org/stable/40980859> consultada el 14 de marzo de 2023.
- YONGABO, Parfait, y Bo GÖRANSSON (2020), "Constructing the national innovation system in Rwanda: efforts and challenges", *Innovation and Development*, vol. 12, núm. 1, pp. 1-22 <DOI: 10.1080/2157930X.2020.1846886>.
- ZAMBIA (1989), *Revised 1994 National Heritage Conservation Commission Act*.
- ZIMBABWE (1972), *National Museums and Monuments of Zimbabwe Act 25/11* <https://www.law.co.zw/download/national-museums-and-monuments-act/> consultada el 10 de febrero de 2023.
- _____ (2019), *Doctrine: Education 5.0, Heritage, Innovation, Industrialization*, Harare, Ministry of Higher Education, Innovation, Science and Technology Development.
- _____ (2020), *National Development Strategy 1* <https://www.fao.org/faolex/results/details/en/c/LEX-FAOC203781/> consultada el 10 de febrero de 2023.

Purity Kiura* /
David Mbuthia**

Abstract: This study explores the dynamics that have influenced the perception, definition and management of heritage in Kenya from the pre-colonial period to the post-devolution era. It demonstrates how, over the years, different actors have influenced the way heritage is perceived and conserved in the country. Different agents have employed various notions, elements and terms in defining, valuing, classifying, researching, conserving, disseminating and publicizing heritage. This is demonstrated by the evolution of customs, terminology, language and laws that the agents have variably continued to adopt in interacting with and enacting heritage. The paper demonstrates that all actors including pre-colonial African communities, the colonial government, the post-independence ethnic communities, post-independence government and its elite, post-devolution national and county/regional governments, as well as the international community and multinational agencies have continuously defined and employed heritage to articulate and fulfil their socio-political and economic interests. The study also demonstrates the complexity that is often occasioned by the ever-changing and intricate interactions among stakeholders' competing and conflicting interests.

Keywords: Heritage, management, conservation, Kenya.

The Historical Dynamics, Perception, Definition and Management of Heritage in Kenya: from Pre-Colonial to Post-Devolution Era

Introduction: defining heritage

According to many, heritage is both the tangible and intangible values, objects, stories, etc., that shape humanity, including those around us. However, what is tangible heritage without the cultural processes and activities that are undertaken at and around them (Smith, 2006)? It is these processes which identify and give meaning and value to the tangible heritage.

In this paper, the definition of heritage is broadly viewed from the international community's perspective, which encompasses historical and cultural sites, natural sites and landscapes, cultural property, as well as intangible heritage. This definition is drawn from UNESCO's conventions, including the *Convention concerning the Protection of World Cultural and Natural Heritage* (1972); the *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage* (2003); the *Convention on the Protection of the Underwater Cultural Heritage* (2001); and the *Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property* (1970). Kenya has ratified the first two conventions and is in the process of ratifying the other two.

Under these conventions, the following definitions are given:

* Chief Research Scientist at National Museums of Kenya. E-mail: <pue03@yahoo.com>.

** Principal Research Scientist, Heritage at National Museums of Kenya. E-mail: <mbudavid@yahoo.com>

Postulado: 12.03.2022
Aceptado: 20.09.2022

Cultural Heritage: a) monuments: architectural works, works of monumental sculpture and painting, elements or structures of an archaeological nature, inscriptions, cave dwellings and combinations of features which are of outstanding value from the point of view of history, art or science; b) groups of buildings: groups of separate or connected buildings, which because of their architecture, their homogeneity or their place in the landscape, are of outstanding value from the point of view of history, art or science; c) sites: works of man or the combined works of nature and man, and areas including archaeological sites, which are of outstanding value from the historical, aesthetic, ethnological or anthropological point of view.

Natural Heritage: a) natural features consisting of physical and biological formations or groups of such formations, which are of outstanding value from the aesthetic or scientific point of view; b) geological and physiographical formations and precisely delineated areas, which constitute the habitat of threatened species of animals and plants of outstanding value from the point of view of science or conservation; c) natural sites or precisely delineated natural areas of outstanding value from the point of view of science, conservation or natural beauty.

Underwater cultural and natural heritage: Refers to “all traces of human existence having a cultural, historical or archaeological character which have been partially or totally under water, periodically or continuously, for at least 100 years such as: a) sites, structures, buildings, artefacts and human remains, together with their archaeological and natural context; b) vessels, aircraft, other vehicles or any part thereof, their cargo or other contents, together with their archaeological and natural context; and c) objects of prehistoric character.”

Intangible cultural heritage: are practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as beliefs. Natural sites may belong to cultural heritage as cultural identity is strongly related to the natural environment in which it develops. Natural environments bear the imprint of thousands of years of human activity and their appreciation is primarily a cultural construct. These are manifested in the

domains such as oral traditions and expressions, including language as a vehicle of the intangible cultural heritage; performing arts; social practices, rituals and festive events; knowledge and practices concerning nature and the universe and traditional craftsmanship.

In Kenya, the term heritage is defined within the *National Museums and Heritage Act No. 6 of 2006* as “natural and cultural heritage” with a broader meaning assigned to the natural and cultural heritage within the same Act.

Thus, “cultural heritage” under this Act is drawn directly from the definition given in the international meaning above.

“Monument” means— (a) a place or immovable structure of any age which, being of historical, cultural, scientific, architectural, technological or other human interest, has been and remains declared by the Minister under section 25(1)(b) to be a monument; (b) a rock-painting, carving or inscription made on an immovable object; (c) an ancient earthwork or other immovable objects attributable to human activity; (d) a structure which is of public interest by reason of the historic, architectural, traditional, artistic or archaeological interest attached to it; and has been and remains declared by the Minister under section 25(1)(b) to be a monument; (e) a shipwreck more than fifty years old, and such adjoining land as may be required for maintenance thereof.

“Natural heritage” is defined yet again from the international definition above but also includes some local natural areas of importance to the Kenyan people particularly areas of religious and traditional significance such as; a) natural features consisting of physical and biological formations or groups of such formations, which are of outstanding universal value from the aesthetic or scientific point of view; (b) geological or physiographical formations of special significance, rarity or beauty; (c) precisely delineated areas which constitute the habitat of threatened species of animals and plants of outstanding universal value from the point of view of science, conservation or natural beauty; or (d) areas which are or have been of religious significance, use or veneration and which

include but are not limited to Kayas (Coastal sacred forests); “object of archaeological or palaeontological interest” means an antiquity which was in existence before the year 1800; “object of historical, cultural or scientific interest” means an object which came into existence in or after the year 1800.

In a paper by John Giblin, “Heritage and the use of the Past in East Africa” published online on August 2018, the author outlines definition of heritage based on two aspects; the first is exclusive and dependent on the history and effects of the national and international formalization of heritage policies and legislation and their implementation through management strategies while the second is inclusive and centres on the study of heritage as “the use of the past in the present”, which includes top-down heritage formalization and management processes, which have been termed “authorized heritage”, alongside more fluid bottom-up processes, which have been termed “alternative heritage” (Giblin, 2018). According to the author, all of these may exist without the use of the word ‘heritage.’ The first definition presents a narrower and more easily identifiable field of study that is dependent on a Western-driven history of a particular archaeological and architectural formalization of ‘heritage’ that emerged in North America, Europe, and some of Europe’s colonies in the 19th and early 20th centuries and was then spread around the world by continued colonialism and globalization. As a British Colony, Kenya has over the years, beginning in the early 1900s when it became under the British rule, adopted this definition.

It is therefore clear that the definition of heritage in Kenya has been heavily borrowed from the international meaning and is mainly a governance definition and not based on the culture or perception of the local populace. This legal definition begins and ends with objects, monuments or physical structures and spaces/sites. This is hardly surprising, granted the account and inception of the institution mandated with the management and conservation of heritage in Kenya, the National Museums of Kenya (NMK). NMK’s foundation was based on the focus of natural history, archaeological, paleontological and geological

research. Right from the start, the academic subject of history and culture was not of significance within the institution. The definitions are also influenced by previous legislation on the management of Kenya’s antiquities and definitions of NMK’s modus operandi, both of which focused on antiquities, monuments, as well as archaeological, palaeontological and geological fields of study.

Precolonial cultural stewardship

During the pre-colonial period, different parts of today’s Kenya were occupied by various ethnic communities. The members of each of these communities were bound together by a common heritage, including a common ancestry, belief system, rituals and an ancestral homeland which it claims to have occupied since time immemorial. This common cultural heritage was practised and relied upon for the purpose of creating a common identity, solidarity and harmonious coexistence among the members of an ethnic community. As a form of a common code of conduct, the common cultural heritage also guided how the members of an ethnic community interacted with and exploited their environmental resources for survival. In the absence of any written policies, the ethnic communities perceived, defined and safeguarded their heritage through the traditional custodianship system (Taylor, 2005), which consisted of knowledge and practices passed down through generations by oral traditions (Mbiti, 1977; Ogburn, 1922). Through taboos, rituals and regulations, the communities determined what was valued as heritage; by whom, when and how it was accessed; by whom and how it was safeguarded; as well as the incentives and sanctions that were associated with its protection and abuse respectively.

While the adherence to the taboos, rituals and regulations was overseen by community elders and specially designated cultural stewards, the members of the community individually and collectively safeguarded their heritage as part of their day-to-day living. Traditions and cultures were passed on to the youth through songs, dances

and narrations. Daily chores were avenues of these training and specifically during herding/grazing of animals, firewood and water collecting, where the youth were taken through social and survival lessons, particularly by their grandmothers and grandfathers. Governance and leadership were through special elders who had been chosen within communities based mainly on their family lineage and leadership capacity. Material culture and traditions related to everyday life and activities, especially in matters of religion, governance and social fabric within the society, were well identified, protected and passed on from generation to generation.

Perception and management of heritage in colonial Kenya

Kenya's legal protection of heritage began in 1927 with an ordinance to provide for the preservation of ancient monuments and objects of archaeological, historical and artistic interest (Kenya, 1927). This was signed by the then Governor of Kenya, Sir Edward Grigg, and followed the scheme of the Indian Act, which had been advanced by a former Viceroy of India, Marquess Curzon, a statesman of the British Empire. It is said that Kenya may have advocated for the 1927 Ordinance to honour Marquess as many of the administrators in Kenya then had come from India, including Sir Grigg, who had been born in Madras, India. This, therefore, already set forth a legal instrument that was skewed towards the preference of what and how heritage in Kenya was to be protected. The fact that this legal instrument did not have the views of the Kenyan people was a failure as at this time. Kenyans had their own revered customs, cultures and traditions, which were ignored as they were thought to pose resistance and give powers to the people against the colony. Moreover, there had already been interactions between the local and the outside world in the country particularly within the Kenyan Coast where the earliest relations were with the Portuguese and Omani Arabs. These had already made and left their marks within the region through their engagement in trade and control of sea routes

between Europe and Asia. Remains of their settlements, transport and trade goods, vessels and architecture were left as a testimony of their existence within the region.

Their rein was however disrupted by the British rule in the late 19th century when Britain took control of Kenya as a colony. Britain had started protecting its own heritage with the Ancient Monuments Acts of 1882 and 1913. In 1904, India had enacted Act No.7 of 1904 (*Ancient Monuments Preservation Act 1904*), and this was used by the British Colony to develop the Ordinance of 1927 as Kenya's preservation policy. The *Ancient Monuments Preservation Act 1904* of India was for the preservation of ancient monuments and of objects of archaeological, historical, or artistic interest, and its main definition was therefore 'Ancient Monuments.' The term Ancient Monument was defined as any structure, erection or monument or any tumulus or place of interment, or any cave, rock-sculpture, inscription or monolith, which is of historical, archaeological or artistic interest, or any remains thereof. Other terms related to heritage which were defined in this Act included antiquities, maintain and maintenance, and land. This meant that this Act did not define some of the most important fields, such as culture, traditions and heritage in general but mainly concentrated on built heritage which was of relevance to India.

The 1927 Ordinance in Kenya would follow the same precedence and thus definitions were heavily similar leaving out most of the terms that related to the Kenyan audience at the time mainly within the cultural intangible field (shrines, traditions, beliefs). This Ordinance was to provide for the preservation of ancient monuments and objects of archaeological, historical and artistic interest just like that of India (*1927 Kenya Ordinance on the Preservation of Ancient Monuments and Objects of Archaeological, Historical and Artistic Interest*). It was enacted by the Governor of the Kenyan Colony with the advice and consent of the legislative council and gazetted on 22nd October 1927. The Ordinance was expedient to provide for the preservation of ancient monuments and antiquities, for the exercise of control over excavations in

certain places, and for the protection and acquisition of ancient monuments and antiquities and objects of archaeological, historical or artistic interest.

Definitions given within the Ordinance included Monument as any structure, erection or memorial or tumulus or place of interment, or any cave, rock-sculpture, inscription or monolith, which is of archaeological, historical or artistic interest or any remains thereof. This clearly shows that the interest then was to recognise and protect that heritage which had connections to the colonialists and did not represent the interests of the locals. There was also definition of antiquity which was any movable object that the Governor, by reason of the archaeological or historical associations, may think necessary to protect against injury, removal or dispersion. Again, during this time, there was tremendous earth exploration involving geological and archaeological studies by explorers and, therefore the interest towards this definition. Thus, most of the remnants of Kenya's foreign coastal trade and settlement reins would fall under this protection from the onset. Today, the Coast of Kenya carries most of the protected ancient and historical monuments of national importance protected under the current legislation, the *National Museums and Heritage Act* (Kenya, 2006).

Under the 1927 Ordinance, maintenance of the monuments and antiquities included fencing, covering in, repairing, restoring and cleansing, which again departed from the obvious local inclination where cultural heritage was maintained through narrations, songs, dance and use of shrines and traditional sites. Following the 1927 Ordinance, four other acts came into being for the preservation and protection of Kenya's heritage. These included the acts of 1934, 1962, 1983 and 2005, each of which repealed and replaced its predecessor but clearly heavily borrowed from the predecessor and thus, there was continuity mainly in definitions and areas of protection, particularly in what was termed as monuments. From the onset of these legal instruments, the term heritage was clearly missing and the word monuments was heavily used. Moreover, from the 1927 Ordinance, there was an advancement to

a centralized system of government control in the management and protection of Kenya's historical asserts and this lived up to the Kenya Constitution 2010 with the clamour for devolution where the "function of museums" was devolved to regional or county governments (a subject discussed in details later in this paper).

It is interesting to note that the first legal instrument in the preservation of heritage in Kenya came into force after the colonialists had formally developed a museum at Nyayo House in Nairobi in 1910 to store collections of the East Africa and Uganda Natural History Society, which later came to be called the East African Natural History Society (EANHS) and today's 'Nature Kenya.' This museum was the first formal space for heritage in Kenya. The EANHS society, which oversaw this museum was funded by senior British colonial officials and was made of nature enthusiasts whose collections were particularly of plants and insects, including butterflies. As the collections grew in size, the museum was moved to a larger space in 1922 before being granted a permanent location at its current site on Museum Hill where it was opened in 1930. By this time, the Ordinance of 1927 was already in place, although it was mainly for the protection of built heritage and objects related to archaeological and palaeontological research. Most of the collections within the museum were natural.

In 1962, the 1938 ordinance was replaced by two separate laws namely the *Preservation of objects of Archaeological and Paleontological Interest Ordinance*, and the *Museum Trustees Ordinance* which respectively became Chapters 215 and 216 of the Laws of Kenya. As a carryover of the 1938 Ordinance, the *Preservation of objects of Archaeological and Paleontological Interest Ordinance*, maintained emphasis on monuments, antiquities, archaeological and paleontological materials. The *Museum Trustees Ordinance* introduced the Museums Trustees of Kenya, as an entity in charge of the 'general management and control of all museums in the colony'. During this period, there was an introduction on restrictions by the Minister in charge on searching for objects of archaeological or paleontological interest.



View of Nairobi in the early 20th Century. Postcard.

Colonial disruption and introduction of Western Heritage

The advent of colonialism disrupted the traditional cultural custodianship. In most cases communities were forcefully removed from their ancestral lands and alienated from their cultural shrines and rituals. Moreover, some of the cultural objects which were used by the local people as forms of power were forcefully taken away from them thus denying the people their heritage. An example being the Pokomo Drum, “Ngadji” which today is in storage at the British Museum. The Ngadji was a source of cultural and religious power for the Pokomo people. It was their centrepiece in matters of ancestral religion. Its vibration and sound forced everyone to listen to the community’s oracles. It was therefore considered a threat to colonial rule and that is why it was taken away from the Pokomos in 1908. Besides the physical removal, introduction of Western religion and education system further alienated the communities from their cultural shrines and practices. Christianisation, for instance, entailed condemning of community’s cultural rituals and their associated objects (Munene, 2014).

While imposing the centralised governance and management systems to dominate the Africans, the

colonialists replaced communities’ councils of elders and cultural custodians with colonial chiefs who paid their allegiance not to the community but to the Queen’s authority (Lambert, 1965). The lead role of the cultural custodians was further suppressed and usurped as the colonial government introduced the western perception of heritage, whose objectives, values and standards were totally different from those of the African communities. As earlier highlighted, under the traditional custodianship, heritage perception, definition, valuation and protection

were engrained in the day-to-day living for the purpose of safeguarding the community’s wellbeing. While it was spearheaded by the councils of elders, it was a participatory process where all the members of the society variously participated in perceiving, valuing, ‘practicing’ and protecting cultural heritage.

The colonially imposed concept on the other hand introduced a perception in which definition, valuation, interpretation and protection of heritage was dictated through western standards, policies, rules, regulations and practices formulated by the ‘experts’ and enforced by the government. Under the colonial socio-political prism, African heritage was ascribed new values and purposes. Both movable and immovable items were ascribed ‘heritage value’ based on their exoticness, antiquity, grandness, monumentality, aesthetics and authenticity as perceived by western experts. The intangible cultural values, customs and rituals associated with the objects were largely disregarded by the colonialists. The objects started to be displayed in colonially installed pioneer museums in Africa as a testament to the colonialists’ discovery and domination of their new-found colonies. In the museums that were accessible only to a minority of initiates, under the ritual pontification of a clique of directors and curators (Monreal, 1976), the objects were used to tell the stories of the colonized communities and their

lands to the exploratory western visitors. Other objects were put in research rooms as specimens for continued inquiry into the natives' ancient cultures and environments. By being disconnected from their traditional, cultural and natural settings, these objects lost their cultural meaning, integrity and utility in day-to-day living of their source communities.

As heritage valuation, interpretation and protection became a preserve for a clique of western 'experts' and government operatives, Africans were forced to adhere and conform to the colonially imposed laws. In most cases, the colonial statutes regarded the Africans as potential destroyers of valuable heritage. As such, the laws were geared towards curtailing and excluding the Africans from defining, valuing, enjoying and protecting their own heritage (Beinart, 2003; Ranger, 1989; Castro, 1995). This marked the beginning of institutionalized heritage management in Kenya.

Post-colonial legislation and the management of heritage

As Kenya got her independence in 1963, she inherited and continued using colonial heritage statutes that laid emphasis on monuments, antiquities, archaeological and paleontological objects without recognizing or protecting the cultures and histories of the local communities. In 1984, the two Chapters on heritage and museums; 215 and 216 were enacted as Parliament Acts to provide for preservation of antiquities and monuments and to provide for the establishment, control, management and development of National Museums and connected purposes respectively. The *Antiquities and Monuments Act 1984* Chapter 215 provided for recognition of trust land and definitions of antiquities and powers of the minister.

On the other hand, the *National Museums Act* Chapter 216 provided for the establishment of Board of Governors of NMK and also gave the institution the mandate to be a repository of things of cultural and scientific importance. It also mandated NMK with research and dissemination of knowledge in all fields of scientific, cultural, technological and human interest.

In 1997, the two Acts were consolidated into an Act of Parliament, *The National Museums, Antiquities and Monument Bill 1997*. This then led to a review of this act in 2003 to the *National Museums and Heritage Bill 2003*. The act was to amend and consolidate the law relating to the National Museums and Heritage to provide for the establishment, control, management and development of National Museums and the identification, protection, conservation and transmission of the cultural and natural heritage of Kenya and to repeal the *Antiquities and Monuments Act* and the *National Museums Act and for connected purposes*. This was the first time the term heritage was being used in the Kenyan Law. Similarly, terms such as cultural heritage and natural heritage became prominent in the Act.

In 2006, the 2003 Bill was approved through Parliament as the *National Museums and Heritage Act 2006*. This Act consolidated the law relating to national museums and heritage to provide for the establishment, control, management and development of the National Museums and the identification, protection, conservation and transmission of the culture and natural heritage of Kenya and it repealed the *Antiquities and Monuments Act* and the *National Museums Act and for connected purposes*.

The definitions of heritage within the *National Museums and Heritage Act 2006* were more elaborate and included areas which previously had been ignored particularly those related to traditions and beliefs. Subsequently, subsidiary legislations were also put into effect under this Act for provision of better services. These included:

- a) The National Museums and Heritage (Private Museums) (Licensing) Regulations 2008, whose provision was to govern private museums, including how to license the same through approval by the Minister in Charge of Culture & Heritage.
- b) The National Museums and Heritage (Antiquities Dealers) (Licensing) Rules 2009 whose provision was to deal with antiquities, including matters pertaining to antiquities dealer license, importation and exportation thereof. This cov-

ers all antiquities which are lying in or under the ground, or on the surface of any land already protected under any law as a monument or being objects of archaeological, paleontological or cultural interest.

- c) The National Museums (Open Spaces and Areas of National Heritage) (Protection and Management) Rules 2009 and these rules applied to all open spaces, protected areas, national monuments, protected buildings and areas of cultural, natural or national heritage. The rules govern dealings, access to the public, prohibited activities, public conduct, restoration work, entrance and exit etc. in the specified areas.
- d) The National Museums and Heritage (Exploration Licenses and Export Permits) Rules, 2009 whose provision was for exploration licenses and export permits for buried monuments or antiquities as well as exportation thereof issued under section 27 of the Act. The minister responsible for heritage is authorized to issue export permits, and
- e) The National Museums and Heritage (Admission Fees) Regulations, 2013 to outline the heritage conservation entry fees to the various museums, sites and monuments.

The 2006 legislation's aspiration to establish a 'national repository' for natural and cultural heritage has been seen to face several challenges. One of the major challenges has been identified as lack of funds for heritage research and conservation. According to Kyule, lack of funds to "initiate [heritage] research or conservation projects" (Kyule, 2016), makes the country's premier heritage institution heavily depend on donors for such projects. Besides meeting the country's need to conserve heritage such donor funded projects also ostensibly perpetuate the historical perception of north-south domination in the heritage development field.

The renovation of the Nairobi National Museum that was done between 2005-2008 is an example of a major donor-funded heritage programme in the country. Whereas it transformed the museum into a world-class museum, by installing a commemora-

tive plaque with European Union's symbol, it embedded a perpetual reminder of the global north's influence on heritage management in the country. The renovations were also overseen mainly by expatriates who overshadowed Kenyan experts. Many of the exhibitions were developed under the same expatriates and thus skewed towards the outside world narrative. Overtime, the need for the government to give more funds towards saving "our heritage" has been emphasised by various NMK's Director Generals, including Dr. Mzalendo Kibunja, who in 2015 stated that the NMK was in "a financial crisis [that was] quietly eating it from within" (Musau, 2015).

Perception of heritage in post-colonial times

While observing that neither of the two largest colonially established museums, the Nairobi Museum and Fort Jesus Museum, addressed the histories or cultures of the local communities, Munene (2014) argues that disregarding the communities' histories was part of the colonizers' strategy to perpetuate derogatory identities that had been conferred on communities. Moreover, despite the name of the country's pioneer museum being changed from Coryndon to the National Museum of Kenya after independence, its management changed little (Cole, 1975), with the highest ranked African being a ticket clerk by 1968. As the museum's geographical scope expanded in the 1960s and 1970s, its focus remained on monuments and natural history with prehistoric sites in the rift valley (e.g. Hyrax Hill, Kariandusi and Olorgesailie), and built heritage sites along the coast (e.g. sites within Lamu, Fort Jesus, Jumba la Mtwana and Gede ruins) seeming to dominate (Hart, 2007). In 1968, Robert H. Carcasson described the museum in Nairobi as "the most important natural history museum in Tropical Africa" (Carcasson 1963: 183). A recommendation by Carcasson to establish low-budget cultural museums preserving the traditions 'of particular tribal groups' in the mid-1960s did not bear fruits (Munene, 2014). Even after the museum in Nairobi received its first ethnographic collection as a donation from colonial collectors in 1963, it



Olorgesailie, Rift Valley. Image: Valerie Magar, 2010.



Fort Jesus. Image: Valerie Magar, 2023.

would wait until 1974 to have its first ethnographic exhibition (Lagat, 2017).

Besides the colonial focus on natural history, the other factor that complicated representation of the local communities' cultures and histories in post independent Kenya was the intricacies of ethno-political dynamics of the nascent nation (Lagat, 2017). This became evident as an exhibition that was installed in 1973 (Munene, 2011) to celebrate Kenya's ten years of independence was mutilated for political incorrectness (Hughes, 2017), leav-

ing it 'one sided (Lagat, 2017). When the museum's first ethnographic exhibition was installed 1974, it followed the colonial legacy of focusing on the distinct features of the various ethnic groups as opposed to promoting the highly sensitive debate on nationhood. In this situation, perception, valuation and exhibition of communities' cultural heritages and histories was drawn into the context of ethno-political competitions spearheaded by the post-independence elite. This way heritage identification and display became part of the country's power politics involving ethnic communities led by their leaders.

In the same version that the colonialists had used monuments to stump their authority on Kenyan soil, Kenya's first president invented a heritage that demonstrated his powerful position in the state power. He inaugurated several monuments and imageries, which formed a heritage that symbolically stumped his authority as the country's supreme hero and ruler. This heritage included two imposing monuments of himself in the country's capital city, an image of himself on the Kenyan currency and a gazetted national day named in his honour.

Besides deploying monuments and imagery to stump his authority, the first president also used cultural heritage and traditional oaths to consolidate ethnic loyalty and support. When his leadership faced dissent from the second most populous Kenyan community, the Luo, Kenyatta used the evocation of cultural heritage and identity to invent the ethnic coalition, Gikuyu-Embu-Meru Association (GEMA), which would give his leadership ethnic loyalty and support. Heritage was thus being used for leadership and governance and not for the nation's pride and identity.



Uhuru gardens. Image: public domain.

When President Daniel Toroitich Arap Moi declared that he would follow Kenyatta's footsteps after taking over the country's leadership in 1978, he embarked on installing many more and much larger monuments than those of his predecessor to symbolize his power and authority (Larsen, 2011). The largest of these monuments was inaugurated in 1983 at Uhuru Gardens where it towered Nairobi's landscape at 100-foot tall. Besides commemorating 20 years of independence, like the rest of his monuments, it symbolized the President's and ruling party's control of state-power (Larsen, 2013). As part of stumping his authority in the country, Moi replaced Kenyatta's

image on the currency with his own and established a national day named after him to honour himself. Like Kenyatta before him, Moi's creation of heritage to stump his authority went beyond the installation of monuments and imageries. Using cultural heritage to consolidate ethnic loyalty and support, he invented a coalition of several linguistically related communities who together came to be known as the Kalenjin. They included the Nandi, Kipsigis, Elgeyo, Marakwet, Tugen and Pokot. Onto the Kalenjin coalition, Moi added three more pastoralist communities from the Rift Valley, the Maasai, Turkana and Samburu and formed a larger ethnic coalition that came to be known as Kalenjin-Maasai-Turkana-Samburu (KAMATUSA). This coalition would provide the ethnic loyalty and support that he needed in his political leadership that was facing challenges from dissenting voices, especially the populous Kikuyu and Luo communities.

Throughout the 1970s, 1980s, and 1990s exploration of Kenyan nationhood and national history remained politically sensitive. For this reason, the focus of institutionalized legislation and practice

in the country remained on pre-history and natural history. According to Munene, "natural heritage [was] a politically safe area because it [was] not as contestable and contested as some aspects of cultural heritage" (Munene, 2014: 38). When the first post-independence review of heritage policy in the country was done in 1983, it resulted in the *Antiquities and Monuments Act* and *National Museums Act*. The *Antiquities and Monuments Act*, defined 'antiquity' as "any movable object other than a book or document made in or imported into Kenya before 1895", while 'monument' was defined to include immovable structures, rock paintings, carvings or inscriptions made on immovable surfaces, and earthworks or other immovable objects made by humans, all dating before

1895. It also defined ‘Protected objects’ to include “a door or door frame carved in an African or Oriental style before the year 1946”. The *Antiquities and Monuments Act* also gave the government the role of identification, gazettement and management of antiquities and monuments as well as the issuance of exportation permits.

It was not until towards the end of Moi’s and KANU’s authoritarian reign that heritage associated with communities’ cultures, colonization and struggle for freedom started to be formally recognized. Among the communities’ cultural heritages gazetted during that period was *Mukurwe-wa-Nyagathanga*, the mythical origin of the Kikuyu community; the sacred vales (*Kayas*) of the coastal Miji Kenda people; and a Colonial District Office in Malindi Town (Hart, 2007) The increased inclusion of the communities’ cultural heritages could be attributed to the indigenous Kenyans who had joined NMK in significant numbers since the early 1990s. Dr. Mohamed Isahakia, a veterinarian, became the first Indigenous Kenyan Director of the Museum in 1990. In 1999, Dr. Isahakia, was succeeded by Dr. George Abungu, an archaeologist whose four years at the helm of the country’s heritage management saw many communities’ cultural heritage being gazetted.

As Kenyans’ agitation for democracy culminated with the entry of the country’s third president Mwai Kibaki, it widened the opportunity for the recognition and commemoration of the communities’ cultures and histories, which had hitherto been shunned by the former regimes. Soon after his election, Kibaki unbanned the Mau Mau movement setting the stage for the installation of monuments in different parts of the country to honour freedom heroes whom the previous regimes had shunned. Among the freedom heroes that were honoured through such installations included Jaramogi Oginga Odinga, Paul Ngei, Bildad Kaggia, and Achieng Oneko.

Other heroes who were honoured with monumental installations included the Mau Mau leader, Field Marshal Dedan Kimathi who was slain by the British; Tom Mboya, the Cabinet Minister and trade unionist who was assassinated during Jomo Kenyatta’s regime;

Kisoi Muniyao, who had heroically raised the Kenyan flag on Mt Kenya in the midnight that the country got her independence; and Koitalel arap Samoei, who had led the Nandi people’s resistance of the colonial rule between 1890 and 1906. President Kibaki also dedicated a special space, the *Mashujaa* (heroes) square and spearheaded a law which was later enacted as the *Kenya Heroes Act 2014* (Kenya, 2014), to facilitate the recognition of national heroes. On top of the goodwill and support from the Kenyan government, Mau Mau veterans got some money and a monument installed in their honour as reparations from the British government. The monument which the then British High Commissioner, Christian Turner termed as “a symbol of reconciliation between the UK, the Mau Mau and all those who suffered during the emergency period” (Hughes, 2017), broke the monotony of the capital’s monuments that told the story of the elite and their control of the state power.

Kenya Constitution 2010 and heritage management

The promulgation of the Constitution of Kenya (CoK) in August 2010, brought about constitutional reforms that led to the establishment of the national and county levels of government i.e. devolution (Article 6 and Chapter Eleven CoK). This led to the segregation of functions between the two levels of government as specified in the Fourth schedule to the CoK 2010. The museum function, which relates heavily on the dissemination and conservation of heritage was assigned to the county level of government. The management and protection of ancient and historical monuments of national importance and the research mandate on natural and cultural heritage was assigned to the national level government.

But it is the Kenya Constitution 2010 which gave powers to the populace on matters of culture and heritage. As the overarching statutory regulation for the country, the constitution highly recognizes the importance and protection of cultural and natural heritage. In Chapter One, Article 11 of the Constitution, culture is recognized as the foundation of the nation and

as the cumulative civilization of the Kenyan people and nation. The State is obliged, among other matters, to promote all forms of national and cultural expression through literature, the arts, traditional celebrations, science, communication, information, mass media, publications, libraries and other cultural heritage (Art 11 (2) (a)). Chapter Five, part 2 of the Constitution entrenches provisions on Environment and Natural Resources. Some of these provisions are relevant by virtue of the cross-cutting conservation mandate attributable to cultural and natural heritage. The CoK also obligates the State to ensure sustainable exploitation, utilization, management and conservation of the environment and natural resources, Art 69 (1) (a). The CoK further obligates the State to protect genetic resources and biological diversity (Art 69 (1) (e)). This is the first time within the Constitution of Kenya that matters on heritage, have been highly promoted and addressed and more so under the public and local communities. Moreover, the State implements certain international obligations pursuant to International Conventions concerning these matters e.g. the *Convention on International Trade in Endangered Species of Flora and Fauna*, and the *Convention on Biological Diversity*.

After the promulgation of the new constitution in August 2010, the National Policy on Cultural Heritage (NPCH) (Kenya, 2009) which informs the administration of Kenya's heritage in general and which had been launched in February the same year was subjected to review to be in tandem with the constitution. Kenya's National Policy on Culture and Heritage theoretically guides all laws that are enacted to safeguard heritage in Kenya (Kyule, 2016). The policy is known to have been developed to correct the injustices which were apparent with legislations, particularly those that were enacted before independence to take care of heritage in Kenya. The policy is more inclusive in terms of heritage as it has heavily defined and set out aspirations on regulations and rules on intangible cultural heritage. However, the policy does not have the same weight as legislation but gives a basis for the enactment of laws for the same. Some of the recommendations that were made during this review were to

establish community cultural centres in the 47 counties to facilitate people's participation in socio-cultural issues at local, national and international levels. As a tool to implement the national policy on culture and heritage and the constitution's Article 11 on culture, a bill was also formulated. While providing for the preservation of communities' cultural heritage, the bill pushed for the establishment of a national council for culture and arts as well as compensation for the use of communities' cultural heritage. The bill mandated the national government with the establishment of standards and regulations as well as advice to county governments on heritage issues. On the other hand, county governments were mandated with the development of cultural policies that would guide the management of museums and other cultural entities under the counties' jurisdictions.

Similarly, following the promulgation of the 2010 constitution, the National Museums and Heritage Act of 2006 required to be subjected to review. The process for this review aimed to outline the various functions on heritage to be undertaken by the National Government as well as those to be undertaken by the County Governments with respect to the Fourth Schedule (Part 1: Clause 16 on Research by Institutions of Research, Clause 25 on Ancient and Historical Monuments of National Importance and Part 2: Clause 4 (g) on museums). The process led to a Draft Legal Notice which also listed the various monuments, ancient and historical sites, World Heritage Sites, National Statues, Memorials and Mausoleums currently assigned to the National Government as well as museums, parks and sites and land set aside for development of museums under the county governments. Moreover, the Draft Legal Notice also contained a category for shared facilities which host more than one function i.e. museum, research and ancient and historical monuments of national importance. This process was complicated as it is very hard to assign heritage to a level of importance within governance. Besides the review of the above Bill, which was led by the National Museums of Kenya, another review spearheaded by the Senate House was presented through *The Kenya Gazette Supplement* No. 52 (Senate Bills

No. 7). This Bill proposed to amend the National Museums and Heritage Act 2006 by changing the name of the body mandated with heritage management from the National Museums of Kenya to Kenya Heritage Authority. Some of the issues which were noted within the NMK Draft Legal Notice and the Senate Bill included:

- a) Retaining the corporate name of the National Museums of Kenya instead of changing the name to Kenya Heritage Authority. It was noted that as an institution mandated with the management and conservation of heritage in Kenya for over 100 years, NMK had become a brand and forged partnerships and relations world over. It had also built capacity in the heritage sector and has existing heritage spaces and assets which should be guarded zealously for the memory of Kenya's heritage. This should therefore not be wished away but should be enhanced and more partnerships forged with other heritage sectors to make sure that heritage in Kenya is promoted and conserved for prosperity. It was also noted that modalities of cooperating with the county governments and local communities should be enhanced.
- b) That there are international standards, policies and conventions that guide the heritage sector and these should guide the heritage sector in Kenya in developing its own localized standards and policies to make sure that there are mechanisms to protect, conserve and pragmatically manage heritage and its related asserts. There is already the National Policy on Culture and Heritage within the Ministry of Sports, Culture and Heritage under which the heritage sector is anchored on. In addition, there are also International Conventions in the heritage sector which Kenya is a party to and these prudently protect the country's heritage assets for example, repatriation of cultural and heritage artefacts/collections which is a matter of national importance. This means that County Governments and the populace should be cognizant of all these standards, policies and conventions

and use them fully for the management of museums and collections therein.

- c) Similarly, heritage asserts that will be devolved with the museum function should be protected from illegal disposal through sale and ownership. This includes land and collections. This is to make sure that there is proper coordination of the heritage and heritage sector as well as build capacity within the counties.

The two bills were later harmonized into one Bill that would guide heritage management in the country in the post-devolution era. The key highlights of the harmonized draft bill include:

- a) Acquiring a title for the bill that encompasses both levels of government and thus the proposed title is "The Heritage and Museums Bill, 2020".
- b) Defining the bill to give effect to the Fourth Schedule to the Constitution of Kenya 2010; to provide for national and county museums; to provide for preservation, protection and management of cultural and natural heritage at National and County levels of Government and to repeal the *National Museums and Heritage Act 2006*.
- c) Retaining the corporate name of The National Museums of Kenya as it is currently in the *National Museums and Heritage Act, 2006*. The name is a brand and this institution will continue to be the national government entity responsible for cultural and natural heritage, antiquities, ancient and historical monuments of national importance and heritage research
- d) To guide the two levels of governments towards their functions and mandate as per the Kenya Constitution 2010; Part 1 of the Fourth Schedule for the National Government which is mainly research on heritage and ancient and historical monuments of national importance and Part 2 of the Fourth Schedule to the Constitution which assigns museums as a function of County Governments.
- e) To designate heritage of national importance and criteria for declaration thereof and thus allowing the Cabinet Secretary for culture and heritage to

publish in Kenya Gazette, the heritage of National importance if it satisfies the criteria provided.

- f) To identify and protect World heritage sites listed under the UNESCO World Heritage Convention as an international obligation vested under the National Government.
- g) To give guidance on general principles for the management of heritage resources nationally through the Cabinet Secretary giving notice in the Gazette to prescribe principles for the management of the heritage nationally and publish for general information, national policy and standards relating to the management of the heritage nationally.
- h) To provide for enforcement mechanism of the National Museums of Kenya, to ensure compliance with the provisions of the Act with regard to heritage of national importance by use of national heritage inspectors and for County Cultural Inspectors to undertake enforcement of county legislation on county culture and county museums.

This proposed Bill is now with the senate and awaits approval and gazettelement. Should this Bill be published into an Act, heritage management and conservation in Kenya will be more representative under the people. County Governments will have the responsibility to formulate regulations on county museums and private museums, taking into account the set national and international standards on heritage matters and museum functions. This gives the people more powers on matters of heritage as all regulations within counties are debated in county assemblies by the elected representatives of the people. The people have the power to recall these representatives in case of non-performance. Similarly, finances and projects on matters of culture and heritage will be discussed, debated and approved through county assemblies, and thus the people's needs in matters of culture and heritage will be at the forefront.

Whereas devolution promises increased participation of the people in the management of their own affairs, it brought some level of confusion in heritage management. This confusion is associated with what has been seen as lack of clarity in distinguish-

ing between heritage of national and sub-national significance. This confusion has been evidenced by the discourse surrounding the ownership of various heritage items in the country. For example, in 2015, Joseph Nanok, the Governor of Turkana County, argued that the famous 'Turkana Boy' fossil under the custody of the Nairobi National Museum should be returned to Turkana County, from where it was excavated in 1984. Nanok said, "It has no meaning at National Museum in Nairobi. It was found here and so it should rest here" (Burrows, 2015). He argued that his government was planning to build a big museum to boost tourism and economic development in the county and that 1.6 million old fossil would be a major attraction in that museum.

This confusion poses a threat to the management of heritage in the country. This is because most of the collections, which have been displayed at the museum for many years as part of Kenya's national heritage, originally come from various counties. While the counties may constitutionally justify reclaiming 'their objects', removing the objects from the national collection in Nairobi would be like dismantling part of a Kenyan national heritage and identity that has been built over a long period of time. This might not augur well for a country that has struggled with creating a national identity against the backdrop of ethno-regional identities whose manipulation by the political elite has proven detrimental to the cohesion of the Kenyan nation over the years (Mbutia, 2020).

Moreover, capacity in infrastructure and skills/professionals is still lacking within the County Governments. Most of the heritage professionals and infrastructure are still centralized within the National Government under the National Museums of Kenya. Training in this field is also limited within the country, with no heritage management training courses offered in any of the country's public and private universities. However, there is some level of inclusion of the people in Kenya's heritage today. The current construction of a Heroes memorial park at Uhuru Gardens under President Uhuru Kenyatta promises to bring Kenya's material culture related to the nation's history and that of its people together under



Lake Turkana. Image: Public domain.

one park. The stories and narratives being developed are by the Kenyan people and for the Kenyans. This is the beginning of Kenya's history being told by its own the way they see and know it. It is a new dawn for Kenya's heritage, culture and history.

Conclusion

Heritage definition, perception and management in Kenya has been influenced over time, particularly through governance and legislation. From the colonial period, what mattered most was tangible heritage related to monuments and paleontological, archaeological and geological processes, which were more identifiable with the colonial administration. Intangible heritage was less represented and researched as it was perceived to identify mostly with the locals and thus of less value to the colony. However, any cultural collection or process which gave the locals powers against the colony was curtailed through forceful removal or destruction. The people's perceptions of what was important were left to their imagination and fallacy.

During the Post-colonial period, heritage continued to be directed through previous legislation with little inclusion of the people's voices. However, with time, there was more recognition of other forms of culture and heritage, although the definition still remained heavily guided by governance and legis-

lation. Heritage was recognized only if it was historically and politically positively aligned. This meant that the most tangible heritage and culture, which may have represented Kenya's history and defined the country, may have been eroded away and erased. The historical memory of Kenya as a nation and its people was thus left to intangible heritage mainly represented through monuments, some of which were personal.

The Kenya Constitution 2010 might, however, have given heritage ownership to the people, although the definition of heritage remains influenced by legislation and governance. The perception of what is heritage, is now in discourse. There is a lot of demand from the people for inclusivity in matters of heritage, specifically in its identity, documentation, management, definition, conservation and sustainable use. And it is their right to be given the opportunity as they are its custodian and managers. Heritage sustainability in a fast-developing nation requires inclusivity of all stakeholders and more so those that own and understand the meaning and pride in this heritage. A new dawn is envisioned for the Kenyan heritage, particularly through advancing heritage awareness and ownership to the young generation.

References

- BEINART, William (2003), *The Rise of Conservation in South Africa: Settlers, Livestock and the Environment 1770-1950*, Oxford, Oxford University Press.
- BURROWS, Olive (2015), "Turkana seeks fossil return, plans grand museum", *Capital News*, 16 February 2015 <<https://www.capitalfm.co.ke/news/2015/02/turkana-seeks-fossil-return-plans-grand-museum/>> (accessed on 30 October 2021).
- CARCASSON, Robert H (1963), "The Coryndon Museum, Nairobi, and the Role of natural history museums in Tropical Africa", *Museum International*, vol. 16, no. 3, pp. 182-187.
- CASTRO, Alfonso Peter (1995), *Facing Kirinyaga: A social history of forest commons in Southern Mount Kenya*, London, Intermediate Technology Publications.

- CBD (1992) *Convention on Biological Diversity* <<https://www.cbd.int/>> (accessed on 10 February 2023).
- CITES (1973) *Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora* <<https://cites.org/eng/disc/text.php>> (accessed on 10 February 2023).
- COLE, Sonia Mary (1975), *Leakey's Luck. The life of Louis Seymour Bazett Leakey, 1903-1972*, San Diego, Harcourt.
- DUNDAS, Charles C. (1912), "Review of Chiefs and Ciama", *Kenya National Archives* (KNA), Ref. PC/PC/1/4/1/, pp. 61-77.
- FOUÉRÉ, Marie-Aude, and Lotte HUGHES (2015), "Heritage and memory in East Africa today: A review of recent developments in cultural heritage research and memory studies", *Azania: The Journal of the British Institute of History and Archaeology in East Africa*, vol. 50, no. 4, pp. 542-558.
- GIBLIN, John (2018), "Heritage and the use of the past in East Africa", *Oxford Research Encyclopedias* <<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.135>> (accessed on 11 December 2021).
- HANS, Rosalie, and MBUTHIA, David (2001), "National Museums of Kenya: From inception to the post-devolution era", in Raymond SILVERMAN, George ABUNGU and Peter PROBST (eds.), *National Museums in Africa: Identity History and Politics*, London, Routledge, pp. 73-92.
- HART, Thomas G. (2007), "Gazetting and historic preservation in Kenya", *Cultural Resource Management: The Journal of Heritage Stewardship*, vol. 4, no. 1, pp. 42-56.
- HUGHES, Lotte (2017), "Memorialization and Mau Mau: A Critical Review", in Julie MACARTHUR (ed.), *Dedan Kimathi on Trial: Colonial Justice and Popular Memory in Kenya's Mau Mau rebellion*, Ohio, Ohio University Press (Research in International Studies, Global and Comparative Studies 17), pp. 339-374.
- INDIA (1904), The Ancient Monuments Preservation Act, 1904, British India, Imperial Legislative Council.
- KANGURU, Waithiegeni (1995), *Guidebook National Museums of Kenya*, Nairobi, Kenya Museum Society.
- KENYA (1927), The Ancient Monuments Preservation Ordinance 1927, Nairobi, Kenya Colony and Protectorate.
- _____ (1938), The Museum Trustee Ordinance, Section 3 and 5, Nairobi, Kenya Colony and Protectorate.
- _____ (1962a), Preservation of objects of Archaeological and Paleontological Interest Ordinance, Nairobi, Kenya Colony and Protectorate.
- _____ (1962b), Museum Trustees Ordinance, Nairobi, Kenya Colony and Protectorate.
- _____ (1983), Antiquities and Monuments Act, Nairobi, Republic of Kenya.
- _____ (1997), The National Museums, Antiquities and Monument Bill, Nairobi, Republic of Kenya.
- _____ (2003), The National Museums and Heritage Bill, Nairobi, Republic of Kenya.
- _____ (2005), Antiquities and Monuments Act, Nairobi, Republic of Kenya.
- _____ (2006), National Museums & Heritage Act No. 6 of 2006, Laws of Kenya.
- _____ (2009), National Policy on Culture and Heritage, Nairobi, Government of Kenya printers.
- _____ (2014), The Kenya Heroes Act 2014, Nairobi, Government of Kenya Printers.
- _____ (2019), "Senate Bills No. 7", *The Kenya Gazette Supplement*, vol. CXXI, no. 52, Nairobi, Government of Kenya Printers.
- KYULE, Mwanzia (2016), "Assessment of legislation on cultural heritage in Kenya", in Anne-Marie DEISSER and Mugwima NJUGUNA (eds.), *Conservation of Natural and Cultural Heritage in Kenya: a Cross Disciplinary Approach*, London, UCL Press, pp. 30-44.
- LAGAT, Kiprop (2017), "Representations of nationhood in the displays of the National Museums of Kenya (NMK): The Nairobi National Museum", *Journal of African Art History and Visual Culture*, vol. 11, no. 1, pp. 24-39.
- LAMBERT, Harold E. (1965), *Kikuyu Social and Political Institutions*, London, Routledge.
- LARSEN, Laragh (2011), "Notions of Nation in Nairobi's Nyao-Era Monuments", *African Studies*, vol. 70, no. 2, pp. 264-283.
- _____ (2013), "Power politics and public monuments in Nairobi, Kenya", *openDemocracy* <<https://www.opendemocracy.net/en/power-politics-and-public-monuments-in-nairobi-kenya/>> (accessed on 10 December 2021).
- MBITI, John S. (1977), *Introduction to African Religion*, London, Heinemann.
- MBUTHIA, David (2020), "The Challenge of Negotiating Between National and Sub-national Identities Through Heritage-making in Post-devolution Kenya: with the Example of Mukurwe wa Nyagathanga Cultural Site", Ph.D. Dissertation, Pau, Université De Pau et des Pays de L'Adour.
- MONREAL, Luis (1976), "The African Museum in quest of its future direction", *Museum*, vol. 28, no. 4, p. 187.
- MUNENE, Karega (2011), "Museums in Kenya: Spaces for selecting ordering and erasing memories of 'nationhood'", *African Studies*, vol. 70, no. 2, pp. 224-245.
- _____ (2014), "Origins and development of institutionalized Heritage Management in Kenya", in Annie E. COMBES, Lotte HUGHES, and Karega MUNENE (eds.), *Managing Heritage, Making Peace: History, Identity and Memory in Contemporary Kenya*, London / New York / Oxford / New Delhi / Sydney, I. B. Tauris, pp. 17-51.

- MUSAU, Nzau (2015), "Kenya's heritage falling apart as museums cry out for urgent aid," *The Saturday Standard*, 19 April 2015 <<https://www.standardmedia.co.ke/arts-culture/article/2000158901/kenyas-heritage-falling-apart-as-museums-cry-out-for-urgent-aid>> (accessed on 13 December 2021).
- OCBURN, William F. (1922), *Social Change with respect to Culture and Original Nature*, New York, B. W. Huebsch.
- PARLIAMENT OF THE UNITED KINGDOM (1882), Ancient Monuments Protection Act, London, Parliament of the United Kingdom.
- ____ (1913), The Ancient Monuments Consolidation and Amendment Act, London, Parliament of the United Kingdom.
- RANGER, Terence (1989), "Whose heritage? The case of the Matobo National Park," *Journal of Southern African Studies*, vol. 15, no. 2, pp. 217-249.
- SMITH, Laurajane (2006), *Uses of Heritage*, London, Routledge.
- TAYLOR, Bron (ed.) (2005), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, London / New York, Thoemmes Continuum.
- UNESCO (1970), *Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property*, Paris, UNESCO.
- ____ (1972), *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, Paris, UNESCO.
- ____ (2001), *Convention on the Protection of the Underwater Cultural Heritage*, Paris, UNESCO.
- ____ (2003), *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, UNESCO.
- ____ (2021), *UNESCO's List of Intangible Heritage in Need of Urgent Safeguarding* <www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00174> (9 November 2021).
- ____ (2021), *UNESCO's List of national and international registers of underwater heritage* <www.unesco.org/new/en/culture/themes/underwater-cultural-heritage/the-underwater-heritage/databases/> (accessed on 22 November 2021).
- ____ (2021a), *UNESCO's List World Heritage in Danger* <<http://whc.unesco.org/en/danger>> (accessed on 28 November 2021).
- ____ (2021b), *UNESCO's Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity* <www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00173> (accessed on 8 December 2021).
- ____ (2021c) *World Heritage List* <<http://whc.unesco.org/en/list>> (accessed on 30 October 2021).
- ____ (2021d) *World Heritage Tentative Lists* <<http://whc.unesco.org/en/tentativelists/>> (accessed on 15 November 2021).

Purity Kiura* /
David Mbuthia**

Traducción: Valerie Magar

Resumen: Este estudio explora la dinámica que ha influido en la percepción, definición y gestión del patrimonio en Kenia desde el periodo precolonial hasta la era posterior a la revolución. Demuestra cómo, a lo largo de los años, distintas entidades han influido en la forma de percibir y conservar el patrimonio en el país. Diferentes agentes han empleado diversas nociones, elementos y términos a la hora de definir, valorar, clasificar, investigar, conservar, difundir y dar a conocer el patrimonio. Así lo demuestra la evolución de las costumbres, la terminología, el lenguaje y las leyes que los agentes han seguido adoptando de forma variable al interactuar con el patrimonio y promulgarlo. El documento demuestra que todos los actores, incluidas las comunidades africanas precoloniales, el gobierno colonial, las comunidades étnicas posteriores a la independencia, el gobierno posterior a la independencia y su élite, los gobiernos nacionales y de condado/regionales posteriores a la revolución, así como la comunidad internacional y los organismos multinacionales, han definido y empleado continuamente el patrimonio para articular y satisfacer sus intereses sociopolíticos y económicos. El estudio también demuestra la complejidad que a menudo entrañan las siempre cambiantes e intrincadas interacciones entre los intereses contrapuestos y en conflicto de las partes interesadas.
Palabras clave: patrimonio, gestión, conservación, Kenia.

Dinámica histórica, percepción, definición y gestión del patrimonio en Kenia: de la era precolonial a la posdevolucionaria

Introducción: definir el patrimonio

Según muchos, el patrimonio son los valores materiales e inmateriales, objetos, historias, etcétera, que dan forma a la humanidad, incluidos los que nos rodean. Sin embargo, ¿qué es el patrimonio material sin los procesos y actividades culturales que se llevan a cabo en ellos y en torno a ellos (Smith, 2006)? Son estos procesos los que identifican y dan significado y valor al patrimonio material.

En este documento, la definición de patrimonio se considera en sentido amplio desde la perspectiva de la comunidad internacional, lo que abarca los sitios históricos y culturales, los sitios y paisajes naturales, los bienes culturales, así como el patrimonio inmaterial. Esta definición procede de las convenciones de la UNESCO, entre ellas la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (1972); la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003); la Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático (2001); y la Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales (1970). Kenia ha ratificado las dos primeras convenciones y está en vías de ratificar las otras dos.

Con arreglo a estas convenciones, se dan las siguientes definiciones:

* Jefe investigador científico en los Museos Nacionales de Kenia. Correo electrónico: <pue03@yahoo.com>.

** Investigador científico principal, Patrimonio en los Museos Nacionales de Kenia. Correo electrónico: <mbudavid@yahoo.com>.

Postulado: 12.03.2022
Aceptado: 20.09.2022

Patrimonio cultural: a) monumentos: las obras arquitectónicas, las obras de escultura monumental y de pintura, los elementos o estructuras de carácter arqueológico, las inscripciones, las cuevas rupestres y los conjuntos de características que tengan un valor excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia; b) conjuntos de edificios: grupos de edificios separados o conectados entre sí, que por su arquitectura, su homogeneidad o su lugar en el paisaje, tengan un valor excepcional desde el punto de vista de la historia, el arte o la ciencia; c) lugares: obras del hombre u obras combinadas de la naturaleza y el hombre, y zonas que incluyan yacimientos arqueológicos, que tengan un valor excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico.

Patrimonio natural: a) los elementos naturales constituidos por formaciones o grupos de formaciones físicas y biológicas que tengan un valor excepcional desde el punto de vista estético o científico; b) las formaciones geológicas y fisiográficas y las zonas delimitadas con precisión que constituyan el hábitat de especies animales y vegetales amenazadas que tengan un valor excepcional desde el punto de vista de la ciencia o de la conservación; c) los parajes naturales o las zonas naturales delimitadas con precisión que tengan un valor excepcional desde el punto de vista de la ciencia, de la conservación o de la belleza natural.

Patrimonio cultural y natural subacuático: se refiere a “todos los rastros de existencia humana que tengan un carácter cultural, histórico o arqueológico y que hayan estado bajo el agua, parcial o totalmente, de forma periódica o continua, durante al menos 100 años, tales como: a) sitios, estructuras, edificios, artefactos y restos humanos, junto con su contexto arqueológico y natural; b) buques, aeronaves, otros vehículos o cualquier parte de ellos, su carga u otros contenidos, junto con su contexto arqueológico y natural, y c) objetos de carácter prehistórico”.

Patrimonio cultural inmaterial: son los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, así como las creencias. Los parajes naturales pueden pertenecer al patrimonio cultural, ya que la

identidad cultural está estrechamente relacionada con el entorno natural en el que se desarrolla. Los entornos naturales llevan la impronta de miles de años de actividad humana y su apreciación es ante todo una construcción cultural. Se manifiestan en ámbitos como las tradiciones y expresiones orales, incluida la lengua como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; las artes escénicas; las prácticas sociales, rituales y actos festivos; los conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo y la artesanía tradicional.

En Kenia, el término *patrimonio* se define en la *National Museums and Heritage Act No. 6 of 2006*¹ como “patrimonio natural y cultural”, con un significado más amplio asignado al patrimonio natural y cultural en la misma ley. Por lo tanto, el “patrimonio cultural”, en virtud de esta ley, se extrae directamente de la definición dada en el significado internacional anterior.

“Monumento” significa: (a) un lugar o estructura inmueble de cualquier antigüedad que, siendo de interés histórico, cultural, científico, arquitectónico, tecnológico u otro interés humano, ha sido y sigue siendo declarado por el Ministerio en virtud de la sección 25(1)(b) como monumento; (b) una pintura rupestre, talla o inscripción realizada en un objeto inmueble; (c) un antiguo terraplén u otros objetos inmuebles atribuibles a la actividad humana; (d) una estructura que sea de interés público debido a su interés histórico, arquitectónico, tradicional, artístico o arqueológico y que haya sido y siga siendo declarada monumento por el Ministerio en virtud de la sección 25(1)(b); (e) un naufragio de más de cincuenta años de antigüedad y los terrenos colindantes que puedan ser necesarios para su mantenimiento.

“Patrimonio natural” se define de nuevo a partir de la definición internacional anterior, pero también incluye algunas zonas naturales locales de importancia para el pueblo keniano, en particular zonas de significado religioso y tradicional, tales como: a) ca-

¹ Ley de Museos y Patrimonio Nacional n° 6, de 2006. Nota de la traductora.

racterísticas naturales consistentes en formaciones físicas y biológicas o grupos de tales formaciones, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista estético o científico; b) formaciones geológicas o fisiográficas de especial significación, rareza o belleza; c) zonas delimitadas con precisión que constituyen el hábitat de especies amenazadas de animales y plantas de valor universal excepcional desde el punto de vista de la ciencia, la conservación o la belleza natural, o d) zonas que son o han sido de importancia religiosa, uso o veneración y que incluyen pero no se limitan a Kayas (bosques sagrados costeros); “objeto de interés arqueológico o paleontológico” hace referencia a una antigüedad que existía antes del año 1800, mientras que “objeto de interés histórico, cultural o científico” refiere a un objeto que comenzó a existir en o después de 1800.

En un artículo de John Giblin, “Heritage and the use of the Past in East Africa”, publicado en línea en agosto de 2018, el autor esboza una definición de patrimonio basada en dos aspectos; el primero es exclusivo y depende de la historia y los efectos de la formalización nacional e internacional de las políticas y la legislación sobre el patrimonio y su aplicación mediante estrategias de gestión, mientras que el segundo es inclusivo y se centra en el estudio del patrimonio como “el uso del pasado en el presente”, que incluye procesos de formalización y gestión del patrimonio descendentes, que se han denominado “patrimonio autorizado”, junto con procesos ascendentes más fluidos, que se han denominado “patrimonio alternativo” (Giblin, 2018). Según el autor, todos ellos pueden existir sin necesidad de utilizar la palabra “patrimonio”. La primera definición presenta un campo de estudio más estrecho y fácilmente identificable que depende de una historia impulsada por Occidente de una formalización arqueológica y arquitectónica particular del “patrimonio” que surgió en Estados Unidos de América, Europa y algunas de las colonias europeas en el siglo XIX y principios del XX y que luego se extendió por todo el mundo gracias al colonialismo y la globalización continuados. Como colonia británica, Kenia

ha adoptado esta definición a lo largo de los años, desde principios del siglo XX, cuando pasó a estar bajo dominio británico.

Por tanto, está claro que la definición de patrimonio en Kenia se ha tomado muy prestada del significado internacional y es, principalmente, una definición de gobernanza y no se basa en la cultura o la percepción de la población local. Esa definición legal empieza y termina con objetos, monumentos o estructuras físicas y espacios/sitios, lo cual no es sorprendente, teniendo en cuenta la historia y la creación de la institución encargada de la gestión y conservación del patrimonio en Kenia: los Museos Nacionales de Kenia (NMK, por sus siglas en inglés). La fundación del NMK se basó en la investigación en historia natural, arqueología, paleontología y geología. Desde el principio, la materia académica de historia y cultura no tuvo importancia dentro de la institución. Las definiciones también están influenciadas por la legislación anterior sobre la gestión de las antigüedades de Kenia y las definiciones del *modus operandi* del NMK, ambas centradas en las antigüedades, los monumentos y los campos de estudio arqueológico, paleontológico y geológico.

Corresponsabilidad cultural precolonial

Durante el periodo precolonial, distintas partes de la actual Kenia estaban ocupadas por diversas comunidades étnicas. Los miembros de cada una de esas comunidades estaban unidos por un patrimonio común, que incluía una ascendencia común, un sistema de creencias, rituales y una patria ancestral que afirmaban haber ocupado desde tiempos inmemoriales. Este patrimonio cultural común se practicaba y se utilizaba para crear una identidad común, solidaridad y coexistencia armoniosa entre los miembros de una comunidad étnica. Como una forma de código de conducta común, el patrimonio cultural común también guiaba la forma en que los miembros de una comunidad étnica interactuaban con sus recursos medioambientales y los explotaban para sobrevivir. A falta de políticas escritas, las comunidades étnicas percibían, definían y sal-

vaguardaban su patrimonio mediante el sistema de custodia tradicional (Taylor, 2005), que consistía en conocimientos y prácticas transmitidos de generación en generación por tradición oral (Mbiti, 1977; Ogburn, 1922). A través de tabúes, rituales y reglamentos, las comunidades determinaban qué se valoraba como patrimonio; quién, cuándo y cómo accedía a él; quién y cómo lo salvaguardaba; así como los incentivos y sanciones que se asociaban a su protección y abuso respectivamente.

Aunque la observancia de los tabúes, rituales y normas estaba supervisada por los ancianos de la comunidad y por administradores culturales designados para tal fin, los miembros de la comunidad salvaguardaban individual y colectivamente su patrimonio como parte de su vida cotidiana. Las tradiciones y culturas se transmitían a los jóvenes a través de canciones, bailes y narraciones. Las tareas cotidianas eran vías de esta formación y, en concreto, durante el pastoreo de animales, la recolección de leña y agua, donde los jóvenes recibían lecciones sociales y de supervivencia, en particular de sus abuelos y abuelas. La gobernanza y el liderazgo se ejercían a través de ancianos especiales que habían sido elegidos dentro de las comunidades basándose principalmente en su linaje familiar y su capacidad de liderazgo. La cultura material y las tradiciones relacionadas con la vida y las actividades cotidianas, especialmente en materia de religión, gobernanza y tejido social dentro de la sociedad, estaban bien identificadas, protegidas y transmitidas de generación en generación.

Percepción y gestión del patrimonio en la Kenia colonial

La protección jurídica del patrimonio en Kenia comenzó en 1927 con una ordenanza para la preservación de monumentos antiguos y objetos de interés arqueológico, histórico y artístico (Kenya, 1927). Fue firmada por el entonces Gobernador de Kenia, sir Edward Grigg, y seguía el esquema de la Ley de la India, que había sido promovida por un antiguo virrey de la India, el marqués Curzon, estadista del Imperio Británico. Se dice que Kenia pudo haber

abogado por la Ordenanza de 1927 en honor al marqués, ya que muchos de los administradores de Kenia entonces procedían de la India, entre ellos sir Grigg, que había nacido en Madrás (India). Por lo tanto, esto ya establecía un instrumento legal que estaba sesgado hacia la preferencia de qué y cómo debía protegerse el patrimonio en Kenia. El hecho de que este instrumento jurídico no contara con las opiniones del pueblo keniano fue un fracaso en aquel momento. Los keniatas tenían sus propias costumbres, culturas y tradiciones veneradas, que fueron ignoradas por considerarse que oponían resistencia y daban poderes al pueblo frente a la colonia. Además, ya había habido interacciones entre el mundo local y el exterior en el país, sobre todo en la costa keniana, donde las primeras relaciones fueron con los portugueses y los árabes omaníes. Éstos ya habían dejado su huella en la región a través del comercio y el control de las rutas marítimas entre Europa y Asia. Restos de sus asentamientos, bienes de transporte y comercio, embarcaciones y arquitectura quedaron como testimonio de su existencia en la región.

Sin embargo, su reinado se vio interrumpido por el dominio británico a finales del siglo XIX, cuando Gran Bretaña tomó el control de Kenia como colonia. Gran Bretaña había empezado a proteger su propio patrimonio con las Leyes de Monumentos Antiguos, de 1882 y 1913. En 1904, India promulgó la Ley n° 7 (Ancient Monuments Preservation Act 1904), que fue retomada por la colonia británica para elaborar la Ordenanza de 1927 como política de conservación de Kenia. La Ancient Monuments Preservation Act 1904 de India tenía por objeto preservar los monumentos antiguos y los objetos de interés arqueológico, histórico o artístico, por lo que su definición principal era la de “monumentos antiguos”. El término Monumento Antiguo se definía como cualquier estructura, erección o monumento o cualquier túmulo o lugar de enterramiento, o cualquier cueva, escultura rupestre, inscripción o monolito, que tenga interés histórico, arqueológico o artístico, o cualquier resto de los mismos. Otros términos relacionados con el patrimonio que se definían en esta ley eran antigüe-

dades, mantenimiento y conservación, y terrenos. Esto significaba que esa ley no definía algunos de los ámbitos más importantes, como la cultura, las tradiciones y el patrimonio en general, sino que se centraba principalmente en el patrimonio edificado que era relevante para India.

La Ordenanza de 1927 en Kenia seguiría el mismo precedente y, por tanto, las definiciones eran muy similares, dejando fuera la mayoría de los términos que se relacionaban con el público keniano de la época, principalmente en el ámbito cultural inmaterial (santuarios, tradiciones, creencias). Esta Ordenanza tenía por objeto garantizar la conservación de los monumentos antiguos y los objetos de interés arqueológico, *histórico y artístico*, al igual que la de India (1927 Kenya Ordinance on the Preservation of Ancient Monuments and Objects of Archaeological, Historical and Artistic Interest). Fue promulgada por el gobernador de la Colonia de Kenia con el asesoramiento y consentimiento del consejo legislativo y publicada en el *Boletín Oficial* el 22 de octubre de 1927. La Ordenanza determinaba la conservación de monumentos antiguos y antigüedades, el ejercicio del control de las excavaciones en determinados lugares, y la protección y adquisición de monumentos antiguos y antigüedades y objetos de interés arqueológico, histórico o artístico.

La Ordenanza definía *monumento* como cualquier estructura, erección, monumento conmemorativo, túmulo, lugar de enterramiento, cualquier cueva, escultura rupestre, inscripción o monolito de interés arqueológico, histórico o artístico, o cualquier resto del mismo. Esto demuestra claramente que el interés entonces era reconocer y proteger ese patrimonio que tenía conexiones con los colonialistas y no representaba los intereses de los lugareños. También existía una definición de antigüedad que se refería a cualquier objeto mueble que el gobernador, en razón de sus asociaciones arqueológicas o históricas, considerase necesario proteger contra daños, traslado o dispersión. De nuevo, durante esa época hubo una tremenda exploración de la tierra que implicaba estudios geológicos y arqueológicos por parte de los exploradores y, por lo tanto, el interés respecto de esta

definición. Así pues, la mayoría de los vestigios del comercio costero exterior de Kenia y de los reinos de asentamientos caerían bajo esa protección desde el principio. En la actualidad, la costa de Kenia alberga la mayoría de los monumentos antiguos e históricos de importancia nacional protegidos por la legislación vigente, la National Museums and Heritage Act (Kenya, 2006).

En virtud de la Ordenanza de 1927, el mantenimiento de los monumentos y antigüedades incluía la delimitación, el recubrimiento, la reparación, la restauración y la limpieza, lo que de nuevo se apartaba de la evidente inclinación local, según la cual el patrimonio cultural se mantenía mediante narraciones, canciones, danzas y el uso de santuarios y lugares tradicionales. Tras la Ordenanza de 1927, se promulgaron otras cuatro leyes para la conservación y protección del patrimonio de Kenia. Se trata de las leyes de 1934, 1962, 1983 y 2005, cada una de las cuales derogó y sustituyó a su predecesora, pero claramente se inspiró en ella en gran medida y, por tanto, hubo continuidad principalmente en las definiciones y los ámbitos de protección, sobre todo en lo que se denominó monumentos. Desde la conformación de estos instrumentos jurídicos, el término patrimonio estaba claramente ausente y se utilizaba mucho la palabra monumentos. Además, a partir de la Ordenanza de 1927, se produjo un avance hacia un sistema centralizado de control gubernamental en la gestión y protección de los bienes históricos de Kenia, y esto se mantuvo hasta la Constitución de Kenia de 2010, con el clamor por la devolución, en la que la “función de los museos” se devolvió a los gobiernos regionales o de condado (un tema que se trata en detalle más adelante en este documento).

Es interesante señalar que el primer instrumento jurídico de conservación del patrimonio en Kenia entró en vigor después de que los colonialistas crearan formalmente un museo en la Casa Nyayo en Nairobi, en 1910, para guardar las colecciones de la East Africa and Uganda Natural History Society,² que más tarde

² Sociedad de Historia Natural de África Oriental y Uganda. Nota de la traductora.



Vista de Nairobi a principios del siglo xx. Postal.

pasó a llamarse East African Natural History Society³ (EANHS) y hoy “Nature Kenya”. Este museo fue el primer espacio formal para el patrimonio en Kenia. La sociedad EANHS, que supervisó este museo, fue financiada por altos funcionarios coloniales británicos y estaba formada por entusiastas de la naturaleza cuyas colecciones eran sobre todo de plantas e insectos, incluidas mariposas. A medida que las colecciones aumentaban de tamaño, el museo se trasladó a un espacio más grande en 1922 antes de que se le concediera una ubicación permanente en su emplazamiento actual en Museum Hill, donde se inauguró en 1930. Para entonces, ya estaba en vigor la Ordenanza de 1927, aunque se destinaba principalmente a la protección del patrimonio construido y de los objetos relacionados con la investigación arqueológica y pa-

³ Sociedad de Historia Natural de África Oriental. Nota de la traductora.

leontológica. La mayoría de las colecciones del museo eran naturales.

En 1962, la ordenanza de 1938 fue sustituida por dos leyes independientes: la *Ordenanza de Conservación de Objetos de Interés Arqueológico y Paleontológico* y la *Ordenanza de Administración de Museos*, que se convirtieron respectivamente en los capítulos 215 y 216 de las Leyes de Kenia. Como continuación de la Ordenanza de 1938, la *Ordenanza de Conservación de Objetos de Interés Arqueológico y Paleontológico* hizo hincapié en los monumentos, las antigüedades y los materiales arqueológicos y paleontológicos. La *Ordenanza sobre el Patronato de Museos* introdujo el Patronato de Museos de Kenia, como entidad encargada de la “gestión general y el control de todos los museos de la colonia”. Durante ese periodo, se introdujeron restricciones a la búsqueda de objetos de interés arqueológico o paleontológico por parte del ministro encargado.

Perturbación colonial e introducción del patrimonio occidental

La llegada del colonialismo alteró la custodia cultural tradicional. En la mayoría de los casos, las comunidades fueron expulsadas por la fuerza de sus tierras ancestrales y alejadas de sus santuarios y rituales culturales. Además, algunos de los objetos culturales utilizados por la población local como formas de poder les fueron arrebatados por la fuerza, negándoles así su patrimonio. Un ejemplo es el tambor pokomo, Ngadji, que hoy se conserva en el Museo Británico. El Ngadji era una fuente de poder cultural y religioso para el pueblo pokomo. Era la pieza central de su religión ancestral. Su vibración y su sonido obligaban a todos a escuchar al oráculo de la comunidad. Por eso se consideraba una amenaza para el dominio colonial y por eso fue arrebatado a los pokomos en 1908. Además de la eliminación física, la introducción de la religión y el sistema educativo occidentales alejó aún más a las comunidades de sus santuarios y prácticas culturales. La cristianización, por ejemplo, supuso la condena de los rituales culturales de la comunidad y sus objetos asociados (Munene, 2014).

Al tiempo que imponían los sistemas centralizados de gobierno y gestión para dominar a los africanos, los colonialistas sustituyeron los consejos de ancianos y los custodios culturales de las comunidades por jefes coloniales que no rendían pleitesía a la comunidad sino a la autoridad de la Reina (Lambert, 1965). El papel de liderazgo de los custodios culturales se suprimió y usurpó aún más cuando el gobierno colonial introdujo la percepción occidental del patrimonio, cuyos objetivos, valores y normas eran totalmente diferentes de los de las comunidades africanas. Como ya se ha señalado, bajo la custodia tradicional, la percepción, definición, valoración y protección del patrimonio estaban arraigadas en la vida cotidiana con el fin de salvaguardar el bienestar de la comunidad. Aunque estaba encabezado por los consejos de ancianos, era un proceso participativo en el que todos los miembros de la sociedad participaban de forma diversa en la percepción, valoración, “práctica” y protección del patrimonio cultural.

Por otra parte, el concepto impuesto colonialmente introdujo una percepción en la que la definición, valoración, interpretación y protección del patrimonio se dictaban mediante normas, políticas, reglas, reglamentos y prácticas occidentales formuladas por los “expertos” y aplicadas por el gobierno. Bajo el prisma sociopolítico colonial, al patrimonio africano se le atribuyeron nuevos valores y propósitos. A los bienes muebles e inmuebles se les atribuyó un “valor patrimonial” basado en su exotismo, antigüedad, grandiosidad, monumentalidad, estética y autenticidad, según la percepción de los expertos occidentales. Los valores culturales intangibles, las costumbres y los rituales asociados a los objetos fueron ignorados en gran medida por los colonialistas. Los objetos empezaron a exponerse en museos pioneros instalados por los colonizadores en África como testimonio del descubrimiento y la dominación de sus recién descubiertas colonias. En los museos a los que sólo podía acceder una minoría de iniciados, bajo la pontificación ritual de una camarilla de directores y conservadores (Monreal, 1976), los objetos se utilizaban para contar las historias de las comunidades colonizadas y sus tierras a los exploradores visitantes occidentales. Otros objetos se colocaron en salas de investigación como especímenes para seguir indagando en las antiguas culturas y entornos de los nativos. Al ser desconectados de sus entornos tradicionales, culturales y naturales, estos objetos perdieron su significado cultural, su integridad y su utilidad en la vida cotidiana de sus comunidades de origen.

A medida que la valoración, interpretación y protección del patrimonio se convertían en coto privado de una camarilla de “expertos” y funcionarios occidentales, los africanos se veían obligados a adherirse y ajustarse a las leyes impuestas por la colonia. En la mayoría de los casos, las leyes coloniales consideraban a los africanos destructores potenciales de un patrimonio valioso. Como tales, las leyes estaban orientadas a restringir y excluir a los africanos de la definición, valoración, disfrute y protección de su propio patrimonio (Beinart, 2003; Ranger, 1989; Castro, 1995). Esto marcó el inicio de la gestión institucionalizada del patrimonio en Kenia.

Legislación poscolonial y gestión del patrimonio

Cuando Kenia obtuvo su independencia, en 1963, heredó y siguió utilizando los estatutos coloniales sobre patrimonio que hacían hincapié en los monumentos, las antigüedades y los objetos arqueológicos y paleontológicos sin reconocer ni proteger las culturas y las historias de las comunidades locales. En 1984, los dos capítulos sobre patrimonio y museos, el 215 y el 216, se promulgaron como leyes parlamentarias para la conservación de antigüedades y monumentos y para la creación, el control, la gestión y el desarrollo de museos nacionales y fines conexos, respectivamente. El capítulo 215 de la Antiquities and Monuments Act 1984 establecía el reconocimiento de las tierras en fideicomiso y definía las antigüedades y las competencias del ministro.

Por otra parte, el capítulo 216 de la National Museums Act preveía la creación de una Junta de Gobernadores del MNK y también otorgaba a la institución el mandato de ser depositaria de cosas de importancia cultural y científica. También encomendaba al MNK la investigación y difusión de conocimientos en todos los campos de interés científico, cultural, tecnológico y humano.

En 1997, las dos leyes se refundieron en una única ley: The National Museums, Antiquities and Monument Bill 1997. En 2003 se revisó esta ley y se aprobó el National Museums and Heritage Bill 2003. La ley tenía por objeto modificar y consolidar la legislación relativa a los Museos Nacionales y el Patrimonio para regular la creación, el control, la gestión y el desarrollo de los Museos Nacionales y la identificación, protección, conservación y transmisión del patrimonio cultural y natural de Kenia, así como derogar la Antiquities and Monuments Act y la National Museums Act and for connected purposes. Era la primera vez que se utilizaba el término patrimonio en la legislación keniana. Además, términos como patrimonio cultural y patrimonio natural tomaron un lugar destacado en la Ley.

En 2006, el Parlamento aprobó el proyecto de ley de 2003 como National Museums and Heritage

Act 2006. Esta ley consolidó la legislación relativa a los museos y el patrimonio nacionales para regular la creación, el control, la gestión y el desarrollo de los Museos Nacionales y la identificación, protección, conservación y transmisión de la cultura y el patrimonio natural de Kenia, y derogó la Antiquities and Monuments Act y la National Museums Act and for connected purposes.

Las definiciones de patrimonio de la National Museums and Heritage Act 2006 eran más elaboradas e incluían ámbitos que anteriormente se habían ignorado, en particular los relacionados con las tradiciones y creencias. Después, también entraron en vigor leyes subsidiarias en virtud de esta ley para la prestación de mejores servicios. Entre ellas figuran:

- a) El Reglamento de Museos Nacionales y Patrimonio (Museos Privados) (Concesión de Licencias) de 2008, cuya disposición era regular los museos privados, incluida la forma de conceder licencias a los mismos mediante la aprobación del Ministro de Cultura y Patrimonio.
- b) El Reglamento de 2009 sobre Museos y Patrimonio Nacionales (Comerciantes de Antigüedades) (Licencias), cuya disposición se refiere a las antigüedades, incluidas las cuestiones relativas a la licencia de comerciante de antigüedades, su importación y exportación. Esto cubre todas las antigüedades que se encuentran en o bajo el suelo, o en la superficie de cualquier terreno ya protegido por cualquier ley como un monumento o ser objetos de interés arqueológico, paleontológico o cultural.
- c) El Reglamento de Museos Nacionales (Espacios Abiertos y Zonas del Patrimonio Nacional) (Protección y Gestión) de 2009 y el presente Reglamento se aplican a todos los espacios abiertos, zonas protegidas, monumentos nacionales, edificios protegidos y zonas del patrimonio cultural, natural o nacional. Las normas regulan los tratos, el acceso al público, las actividades prohibidas, el comportamiento del público, las obras de restauración, la entrada y salida, etcétera en las zonas especificadas.

- d) El Reglamento de Museos Nacionales y Patrimonio (Licencias de Exploración y Permisos de Exportación) de 2009, cuya disposición se refería a las licencias de exploración y los permisos de exportación de monumentos enterrados o antigüedades, así como a la exportación de los mismos expedidos en virtud del artículo 27 de la Ley. El ministro responsable del patrimonio está autorizado a expedir permisos de exportación.
- e) El Reglamento de Museos Nacionales y Patrimonio (Tasas de Admisión) de 2013 para delinear las tasas de entrada de conservación del patrimonio a los diversos museos, sitios y monumentos.

La aspiración de la legislación de 2006 de establecer un “depósito nacional” para el patrimonio natural y cultural se ha visto enfrentada a varios retos. Uno de los principales es la falta de fondos para la investigación y conservación del patrimonio. Según Kyule, la falta de fondos para “iniciar proyectos de investigación o conservación [del patrimonio]” (Kyule, 2016) hace que la principal institución patrimonial del país dependa en gran medida de los donantes para dichos proyectos. Además de satisfacer la necesidad del país de conservar el patrimonio, estos proyectos financiados por donantes también perpetúan ostensiblemente la percepción histórica de dominación norte-sur en el ámbito del desarrollo del patrimonio.

La renovación del Museo Nacional de Nairobi, que se llevó a cabo entre 2005 y 2008, es un ejemplo de gran programa de patrimonio financiado por donantes en el país. Si bien transformó el museo en uno de categoría mundial, al instalar una placa conmemorativa con el símbolo de la Unión Europea, incrustó un recordatorio perpetuo de la influencia del norte global en la gestión del patrimonio del país. Además, las renovaciones fueron supervisadas principalmente por expatriados que eclipsaron a los expertos keniatas. Muchas de las exposiciones se desarrollaron bajo la dirección de los mismos expatriados y, por tanto, estaban sesgadas hacia la narrativa del mundo exte-

rior. Con el tiempo, la necesidad de que el Gobierno destine más fondos a salvar “nuestro patrimonio” ha sido subrayada por varios directores generales del NMK, como el Dr. Mzalendo Kibunja, quien en 2015 declaró que el NMK se encontraba en “una crisis financiera [que] se lo estaba comiendo silenciosamente desde dentro” (Musau, 2015).

Percepción del patrimonio poscolonial

Al observar que ninguno de los dos museos más importantes creados por los colonizadores, el Museo de Nairobi y el Museo de Fort Jesus, abordaban las historias o culturas de las comunidades locales, Munene (2014) plantea que ignorar las historias de las comunidades formaba parte de la estrategia de los colonizadores para perpetuar las identidades despectivas que se habían conferido a las comunidades. Además, a pesar de que el nombre del museo pionero del país cambió de Coryndon a Museo Nacional de Kenia tras la independencia, su gestión cambió poco (Cole, 1975), y en 1968 el africano de mayor rango era un empleado de la taquilla. Aunque el ámbito geográfico del museo se amplió en los años sesenta y setenta, siguió centrándose en los monumentos y la historia natural, con predominio de los yacimientos prehistóricos del valle del Rift (por ejemplo, Hyrax Hill, Kariandusi y Olorgesailie) y los yacimientos del patrimonio construido de la costa (por ejemplo, los yacimientos de Lamu, Fort Jesus, Jumba la Mtwana y las ruinas de Gede) (Hart, 2007). En 1968, Robert H. Carcasson describió el museo de Nairobi como “el museo de historia natural más importante del África tropical” (Carcasson, 1963: 183). Una recomendación de Carcasson de crear museos culturales de bajo presupuesto que preservaran las tradiciones “de determinados grupos tribales” a mediados de la década de 1960 no dio sus frutos (Munene, 2014). Incluso después de que el museo de Nairobi recibiera su primera colección etnográfica como donación de coleccionistas coloniales en 1963, esperaría hasta 1974 para celebrar su primera exposición etnográfica (Lagat, 2017).



Olorgesailie, valle del Rift. Imagen: Valerie Magar, 2010.

Además del enfoque colonial en la historia natural, el otro factor que complicó la representación de las culturas e historias de las comunidades locales en la Kenia posterior a la independencia fueron las complejidades de la dinámica etnopolítica de la naciente nación (Lagat, 2017). Esto se hizo evidente cuando una exposición que se instaló en 1973 (Munene, 2011) para celebrar los diez años de independencia de Kenia fue mutilada por incorrección política (Hughes, 2017), dejándola “unilateral”

(Lagat, 2017). Cuando se instaló la primera exposición etnográfica del museo, en 1974, siguió el legado colonial de centrarse en los rasgos distintivos de los distintos grupos étnicos, en lugar de promover el debate altamente sensible sobre la nación. En tal situación, la percepción, valoración y exhibición de los patrimonios e historias culturales de las comunidades se vio arrastrada al contexto de las competiciones etnopolíticas encabezadas por la élite posterior a la independencia. De ese modo, la identificación y exhibición del patrimonio se integró a la política de poder del país en la que participaban las comunidades étnicas dirigidas por sus líderes.

De la misma forma que los colonialistas habían utilizado monumentos para hacer valer su autoridad en suelo keniano, el primer presidente de Kenia inventó un patrimonio que demostraba su poderosa posición en el poder del Estado. Inauguró varios monumentos e imágenes que formaban un patrimonio que demostraba simbólicamente su autoridad como héroe y gobernante supremo del país. Este patrimonio incluía dos imponentes monumentos suyos en la capital del país, una imagen suya en la moneda keniana y un día nacional declarado en su honor.

Además de desplegar monumentos e imagería para afianzar su autoridad, el primer presidente usó también el patrimonio cultural y los juramentos tradicionales para consolidar la lealtad y el apoyo étnicos. Cuando su liderazgo se enfrentó a la disidencia de la segunda comunidad keniana más poblada, la luo, Kenyatta recurrió a la evocación del patrimonio y la identidad culturales para inventar la coalición étnica, la Asociación Gikuyu-Embu-Meru (GEMA), que daría a su liderazgo lealtad y apoyo étnicos. El patrimonio se utilizaba así para el liderazgo y la gobernanza y no para el orgullo y la identidad de la nación.



Fort Jesus. Imagen: Valerie Magar, 2023.

Cuando el presidente Daniel Toroitich Arap Moi declaró que seguiría los pasos de Kenyatta tras asumir el liderazgo del país en 1978, se embarcó en la instalación de muchos más monumentos y mucho más grandes que los de su predecesor para simbolizar su poder y autoridad (Larsen, 2011). El mayor de esos monumentos se inauguró en 1983 en los Jardines *Uhuru*, donde dominaba el paisaje de Nairobi con sus 30 metros de altura. Además de conmemorar los 20 años de independencia, y al igual que el resto de sus monumentos, simbolizaba el control del poder estatal por parte del presidente y del partido gobernante (Larsen, 2013). Como parte del refuerzo de su autoridad en el país, Moi sustituyó la imagen de Kenyatta en la moneda por la suya propia y estableció un día nacional con su nombre para honrarse a sí mismo. Al igual que Kenyatta antes que él, la creación de patrimonio por parte de Moi para reforzar su autoridad fue más allá de la instalación de monumentos e imágenes. Utilizando

el patrimonio cultural para consolidar la lealtad y el apoyo étnicos, inventó una coalición de varias comunidades relacionadas lingüísticamente que llegaron a conocerse como los kalenjin. Entre ellas estaban: los nandi, kipsigis, elgeyo, marakwet, tugen y pokot. A la coalición kalenjin, Moi añadió otras tres comunidades de pastores del valle del Rift: los masai, los turkana y los samburu, y formó una coalición étnica más amplia que se conoció como Kalenjin-Maasai-Turkana-Samburu (Kamatusa). Esta coalición le proporcionaría la lealtad étnica y el apoyo que necesitaba en su liderazgo político, que se enfrentaba a los desafíos de las voces discrepantes, especialmente de las populosas comunidades kikuyu y luo.

A lo largo de las décadas de 1970, 1980 y 1990, la exploración de la nacionalidad y la historia nacional keniatas siguió siendo políticamente delicada. Por este motivo, la legislación y la práctica institucionalizadas en el país siguieron centrándose en la



Jardines Uhuru. Imagen: dominio público.

prehistoria y la historia natural. Según Munene, “el patrimonio natural [era] un área políticamente segura porque [no era] tan discutible y contestada como algunos aspectos del patrimonio cultural” (Munene, 2014: 38). Cuando en 1983 se llevó a cabo la primera revisión de la política de patrimonio del país tras la independencia, el resultado fue la Antiquities and Monuments Act y la National Museums Act. La *Antiquities and Monuments Act* definía “antigüedad” como “cualquier objeto mueble que no sea un libro o documento hecho en Kenia o importado a Kenia antes de 1895”, mientras que “monumento”

incluía las estructuras inmuebles, las pinturas rupestres, las tallas o inscripciones hechas en superficies inmuebles y los movimientos de tierra u otros objetos inmuebles hechos por el hombre, todos ellos anteriores a 1895. También definía como “objetos protegidos” “una puerta o marco de puerta tallado en estilo africano u oriental antes del año 1946”. La *Antiquities and Monuments Act* también otorgaba al gobierno la función de identificación, publicación en el boletín oficial y gestión de antigüedades y monumentos, así como la expedición de permisos de exportación.

No fue sino hasta el final del reinado autoritario de Moi y el partido político Unión Nacional Africana de Kenia (KANU, por sus siglas en inglés), cuando empezó a reconocerse formalmente el patrimonio asociado a las culturas de las comunidades, la colonización y la lucha por la libertad. Entre los patrimonios culturales de las comunidades registrados durante ese periodo se encontraban *Mukurwe-wa-Nyagathanga*, el origen mítico de la comunidad kikuyu; los valles sagrados (*kayas*) del pueblo costero miji kenda; y una oficina de

distrito colonial en la ciudad de Malindi (Hart, 2007). La mayor inclusión de los patrimonios culturales de las comunidades podría atribuirse a los kenianos autóctonos que se habían unido a MNK en un número significativo desde principios de la década de 1990. El Dr. Mohamed Isahakia, veterinario, se convirtió en el primer director keniano indígena del Museo en 1990. En 1999, el Dr. Isahakia fue sucedido por el Dr. George Abungu, un arqueólogo cuyos cuatro años al frente de la gestión del patrimonio del país fueron testigos de la inscripción en el registro oficial del patrimonio cultural de muchas comunidades.

La agitación de los kenianos por la democracia culminó con la entrada del tercer presidente del país, Mwai Kibaki, y amplió la oportunidad para el reconocimiento y la conmemoración de las culturas e historias de las comunidades, que hasta entonces habían sido rechazadas por los regímenes anteriores. Poco después de su elección, Kibaki desterró el movimiento Mau Mau y preparó el terreno para la instalación de monumentos en distintas partes del país en honor a los héroes de la libertad que los regímenes anteriores habían rechazado. Jaramogi Oginga Odinga, Paul Ngei, Bildad Kaggia y Achieng Oneko fueron algunos de ellos.

Otros héroes a los que se honró con instalaciones monumentales fueron el líder de los Mau Mau, el mariscal de campo Dedan Kimathi, asesinado por los británicos; Tom Mboya, ministro del gabinete y sindicalista asesinado durante el régimen de Jomo Kenyatta; Kisoï Munyao, que izó heroicamente la bandera keniana en el monte Kenia la medianoche en que el país obtuvo su independencia; y Koitalel arap Samoei, que lideró la resistencia del pueblo nandi al dominio colonial entre 1890 y 1906. El presidente Kibaki también dedicó un espacio especial, la plaza *Mashujaa* (de los héroes) e impulsó una ley que después se ratificaría como la *Ley de los Héroes de Kenia* de 2014 (República de Kenia, 2014), que facilitaría el reconocimiento de los héroes nacionales. Además de la buena voluntad y el apoyo del gobierno keniano, los veteranos de Mau Mau recibieron dinero y un monumento instalado en su honor como reparación del Gobierno británico. El monumento, que el entonces Alto Comisionado británico, Christian Turner, calificó de “símbolo de reconciliación entre el Reino Unido, los Mau Mau y todos los que sufrieron durante el periodo de emergencia” (Hughes, 2017), rompió la monotonía de los monumentos de la capital que contaban la historia de la élite y su control del poder estatal.

La Constitución de Kenia de 2010 y la gestión del patrimonio

La promulgación de la Constitución de Kenia en agosto de 2010 trajo consigo reformas constitucionales que condujeron al establecimiento de los ni-

veles de gobierno nacional y de condado, es decir, la descentralización (artículo 6 y capítulo 11 de la Constitución de Kenia). Esto condujo a la segregación de funciones entre los dos niveles de gobierno, tal y como se especifica en el cuarto anexo de la CdK 2010. La función museística, muy relacionada con la difusión y conservación del patrimonio, se asignó al nivel de gobierno de condado. La gestión y protección de monumentos antiguos e históricos de importancia nacional y el mandato de investigación sobre el patrimonio natural y cultural se asignaron al gobierno a nivel nacional.

Pero fue la Constitución de Kenia de 2010 la que otorgó poderes a la población en materia de cultura y patrimonio. Como norma estatutaria general del país, la Constitución reconoce la importancia y la protección del patrimonio cultural y natural. En el capítulo uno, artículo 11 de la Constitución, se reconoce la cultura como fundamento de la nación y como civilización acumulativa del pueblo y la nación kenianas. El Estado está obligado, entre otras cuestiones, a promover todas las formas de expresión nacional y cultural a través de la literatura, las artes, las celebraciones tradicionales, la ciencia, la comunicación, la información, los medios de comunicación de masas, las publicaciones, las bibliotecas y otros patrimonios culturales (Art. 11 (2) (a)). El capítulo quinto, parte 2, de la Constitución consagra disposiciones sobre el medio ambiente y los recursos naturales. Algunas de estas disposiciones son pertinentes en virtud del mandato transversal de conservación atribuible al patrimonio cultural y natural. La CdK también obliga al Estado a garantizar la explotación, utilización, gestión y conservación sostenibles del medio ambiente y los recursos naturales, art. 69 (1) (a). La CdK obliga además al Estado a proteger los recursos genéticos y la diversidad biológica (Art 69 (1) (e)). Es la primera vez que, dentro de la Constitución de Kenia, se promueven y abordan en profundidad las cuestiones relativas al patrimonio, y más en el ámbito público y de las comunidades locales. Además, el Estado cumple ciertas obligaciones internacionales en virtud de los convenios internacionales relativos a estas cuestiones, como la Convención sobre el Comercio Internacional de Es-

pecies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres y el Convenio sobre la Diversidad Biológica.

Tras la promulgación de la nueva Constitución, en agosto de 2010, se sometió a revisión la Política Nacional sobre Patrimonio Cultural (NPCH) (Kenya, 2009), que informa la administración del patrimonio de Kenia en general y que se había lanzado en febrero del mismo año, para que estuviera en consonancia con la Constitución. La Política Nacional de Cultura y Patrimonio de Kenia orienta teóricamente todas las leyes que se promulgan para salvaguardar el patrimonio en Kenia (Kyule, 2016). Se sabe que esta política se elaboró para corregir las injusticias que se observaban en la legislación, en particular en la promulgada antes de la independencia para proteger el patrimonio en Kenia. La política es más inclusiva en términos de patrimonio, ya que ha definido y establecido en gran medida las aspiraciones en materia de reglamentos y normas sobre el patrimonio cultural inmaterial; sin embargo, la política no tiene el mismo peso que la legislación, pero sienta las bases para la promulgación de leyes al respecto. Algunas de las recomendaciones que se hicieron durante esta revisión fueron establecer centros culturales comunitarios en los 47 condados para facilitar la participación de la población en cuestiones socioculturales de los ámbitos local, nacional e internacional. Como herramienta para aplicar la política nacional de cultura y patrimonio y el artículo 11 de la Constitución sobre cultura, también se formuló un proyecto de ley. Al tiempo que preveía la conservación del patrimonio cultural de las comunidades, el proyecto de ley impulsaba la creación de un consejo nacional para la cultura y las artes, así como la compensación por el uso del patrimonio cultural de las comunidades. La ley encomendaba al gobierno nacional el establecimiento de normas y reglamentos, así como el asesoramiento a los gobiernos de los condados en materia de patrimonio. Por otra parte, se encomendaba a los gobiernos de los condados la elaboración de políticas culturales que orientaran la gestión de los museos y otras entidades culturales bajo la jurisdicción de los condados.

Del mismo modo, tras la promulgación de la Constitución de 2010, fue necesario revisar la Ley de Mu-

seos y Patrimonio Nacional de 2006. El proceso de esta revisión tenía por objeto definir las diversas funciones en materia de patrimonio que debían ser asumidas por el gobierno nacional, así como las que debían ser asumidas por los gobiernos de los condados con respecto al Cuarto Anexo (Parte 1. Cláusula 16 sobre Investigación por Instituciones de Investigación, Cláusula 25 sobre Monumentos Antiguos e Históricos del Patrimonio Nacional): Cláusula 16 sobre Investigación por Instituciones de Investigación, Cláusula 25 sobre Monumentos Antiguos e Históricos de Importancia Nacional y Parte 2: Cláusula 4 (g) sobre museos). El proceso dio lugar a un Proyecto de Aviso Legal que también enumeraba los diversos monumentos, sitios antiguos e históricos, sitios del Patrimonio Mundial, estatuas nacionales, monumentos conmemorativos y mausoleos actualmente asignados al Gobierno Nacional, así como museos, parques y sitios y terrenos reservados para el desarrollo de museos bajo los gobiernos de los condados. Además, el proyecto de aviso legal también incluía una categoría para las instalaciones compartidas que albergan más de una función, es decir, museos, centros de investigación y monumentos antiguos e históricos de importancia nacional. Este proceso fue complicado, ya que es muy difícil asignar al patrimonio un nivel de importancia dentro de la administración. Además de la revisión del citado proyecto de ley, dirigida por los Museos Nacionales de Kenia, se presentó otra revisión encabezada por la Cámara del Senado a través del Suplemento n° 52 del *Boletín Oficial* de Kenia (Proyecto de Ley n° 7 del Senado). Este proyecto de ley proponía enmendar la Ley de Museos Nacionales y Patrimonio de 2006 cambiando el nombre del organismo encargado de la gestión del patrimonio de Museos Nacionales de Kenia a Autoridad del Patrimonio de Kenia. Algunas de las cuestiones que se señalaron en el proyecto de aviso legal de la NMK y en el proyecto de ley del Senado fueron las siguientes:

- a) Mantener el nombre corporativo de Museos Nacionales de Kenia en lugar de cambiarlo por el de Autoridad del Patrimonio de Kenia. Se señaló que, como institución encargada de la gestión y conservación del patrimonio en Kenia durante más de

100 años, el NMK se había convertido en una marca y había forjado asociaciones y relaciones en todo el mundo. También ha creado capacidad en el sector del patrimonio y cuenta con espacios y bienes patrimoniales que deben guardarse celosamente para la memoria del patrimonio de Kenia. Por lo tanto, no hay que despreciarlo, sino potenciarlo y forjar más alianzas con otros sectores patrimoniales para garantizar que el patrimonio de Kenia se promueva y se conserve para la prosperidad. También se señaló que deberían mejorarse las modalidades de cooperación con los gobiernos de los condados y las comunidades locales.

- b) Que existen normas, políticas y convenciones internacionales que guían el sector del patrimonio y que éstas deberían guiar al sector del patrimonio en Kenia en el desarrollo de sus propias normas y políticas localizadas para garantizar que existen mecanismos para proteger, conservar y gestionar de forma pragmática el patrimonio y sus bienes relacionados. Ya existe una Política Nacional de Cultura y Patrimonio en el Ministerio de Deportes, Cultura y Patrimonio, en la que se basa el sector del patrimonio. Además, en el sector del patrimonio también hay convenios internacionales de los que Kenia es parte y que protegen con prudencia los bienes patrimoniales del país, por ejemplo, la repatriación de artefactos/colecciones culturales y patrimoniales, que es una cuestión de importancia nacional. Esto significa que los gobiernos de los condados y la población deben conocer todas estas normas, políticas y convenciones y utilizarlas plenamente para la gestión de los museos y sus colecciones.
- c) Del mismo modo, el patrimonio que se transfiera con la función museística debe protegerse de la enajenación ilegal a través de la venta y la propiedad. Esto incluye terrenos y colecciones. Se trata de garantizar una coordinación adecuada del patrimonio y del sector del patrimonio, así como de crear capacidad en los condados.

Los dos proyectos de ley se armonizaron posteriormente en un único proyecto de ley que orientaría

la gestión del patrimonio en el país en la era posterior a la revolución. Los aspectos más destacados del proyecto de ley armonizado son los siguientes:

- a) Adquirir un título para el proyecto de ley que abarque ambos niveles de gobierno y, por lo tanto, el título propuesto es: “Proyecto de Ley de Patrimonio y Museos, 2020”.
- b) Definir el proyecto de ley para dar efecto al Cuarto Anexo de la Constitución de Kenia de 2010; establecer museos nacionales y de condado; establecer la preservación, protección y gestión del patrimonio cultural y natural a nivel de Gobierno Nacional y de Condado y derogar la Ley de Museos y Patrimonio Nacional de 2006.
- c) Conservar el nombre corporativo de Museos Nacionales de Kenia tal y como figura actualmente en la Ley de Museos y Patrimonio Nacionales de 2006. El nombre es una marca y esta institución seguirá siendo la entidad gubernamental nacional responsable del patrimonio cultural y natural, las antigüedades, los monumentos antiguos e históricos de importancia nacional y la investigación sobre el patrimonio.
- d) Orientar a los dos niveles de gobierno hacia sus funciones y mandato según la Constitución de Kenia de 2010; la Parte 1 del Cuarto Anexo para el Gobierno Nacional, que es —principalmente— la investigación sobre el patrimonio y los monumentos antiguos e históricos de importancia nacional, y la Parte 2 del Cuarto Anexo de la Constitución, que asigna los museos como una función de los Gobiernos de los Condados.
- e) Designar el patrimonio de importancia nacional y los criterios para su declaración, permitiendo así al secretario del Gabinete para la cultura y el patrimonio publicar en la *Gaceta de Kenia* el patrimonio de importancia nacional si cumple los criterios establecidos.
- f) Identificar y proteger los sitios del Patrimonio Mundial inscritos en la Convención del Patrimonio Mundial de la UNESCO como obligación internacional que incumbe al Gobierno Nacional.

- g) Orientar sobre los principios generales para la gestión de los recursos patrimoniales a nivel nacional mediante la publicación en la *Gaceta Oficial* por parte del secretario del Gabinete de la prescripción de principios para la gestión del patrimonio nacional y la publicación, para información general, de la política y las normas nacionales relativas a la gestión del patrimonio nacional.
- h) Establecer un mecanismo de ejecución de los Museos Nacionales de Kenia, para garantizar el cumplimiento de las disposiciones de la Ley con respecto al patrimonio de importancia nacional mediante el uso de inspectores del patrimonio nacional y para que los Inspectores Culturales de los Condados se encarguen de la ejecución de la legislación de los condados sobre la cultura y los museos de los condados.

Este proyecto de ley se encuentra ahora en el Senado, a la espera de su aprobación y publicación en el boletín oficial. Si este proyecto se convierte en ley, la gestión y conservación del patrimonio en Kenia será más representativa de la población. Los gobiernos de los condados tendrán la responsabilidad de formular reglamentos sobre los museos de los condados y los museos privados, teniendo en cuenta las normas nacionales e internacionales establecidas en materia de patrimonio y funciones museísticas. Esto otorga al pueblo más poderes en materia de patrimonio, ya que todas las normativas de los condados son debatidas en asambleas de condado por los representantes elegidos por el pueblo. El pueblo tiene el poder de destituir a estos representantes en caso de incumplimiento. Del mismo modo, las finanzas y los proyectos en materia de cultura y patrimonio se discutirán, debatirán y aprobarán a través de las asambleas de condado, por lo que las necesidades del pueblo en materia de cultura y patrimonio estarán en primer plano.

Mientras que la descentralización promete una mayor participación del pueblo en la gestión de sus propios asuntos, ha traído consigo cierto grado de confusión en la gestión del patrimonio. Esta confusión está asociada a lo que se ha considerado una

falta de claridad a la hora de distinguir entre el patrimonio de importancia nacional y el de importancia subnacional. Esta confusión se ha puesto de manifiesto en el discurso en torno a la propiedad de diversos elementos del patrimonio del país. Por ejemplo, en 2015, Joseph Nanok, gobernador del condado de Turkana, argumentó que el famoso fósil Niño de Turkana, bajo custodia del Museo Nacional de Nairobi, debería devolverse al condado de Turkana, de donde fue excavado en 1984. Nanok afirmó: “No tiene ningún sentido en el Museo Nacional de Nairobi. Se encontró aquí y por eso debería reposar aquí” (Burrows, 2015). Argumentó que su gobierno tenía previsto construir un gran museo para impulsar el turismo y el desarrollo económico del condado y que el fósil de 1 600 000 años de antigüedad sería una de las principales atracciones de ese museo.

Esta confusión supone una amenaza para la gestión del patrimonio en el país, pues la mayoría de las colecciones, que se exponen en el museo desde hace muchos años como parte del patrimonio nacional de Kenia, proceden originalmente de varios condados. Si bien los condados pueden justificar constitucionalmente la reclamación de “sus objetos”, retirar los objetos de la colección nacional de Nairobi sería como desmantelar parte de un patrimonio y una identidad nacionales keniatas que se han ido construyendo a lo largo de mucho tiempo. Ello podría no ser un buen augurio para un país que ha luchado por crear una identidad nacional con el telón de fondo de las identidades etnorregionales, cuya manipulación por parte de la élite política ha resultado perjudicial para la cohesión de la nación keniana a lo largo de los años (Mbuthia, 2020).

Por otra parte, los gobiernos de los condados siguen careciendo de capacidad en materia de infraestructuras y competencias/profesionales. La mayor parte de los profesionales e infraestructuras del patrimonio siguen centralizados en el Gobierno Nacional, bajo la dirección de los Museos Nacionales de Kenia. La formación en ese campo también es limitada dentro del país, ya que no se ofrecen cursos de formación en gestión del patrimonio en ninguna de las universidades públicas y privadas del país; sin embargo, en la



Lago Turkana. Imagen: dominio público.

actualidad existe cierto grado de inclusión de la población en el patrimonio de Kenia. La actual construcción de un parque conmemorativo de los héroes en los Jardines Uhuru, bajo la presidencia de Uhuru Kenyatta, promete reunir en un solo parque la cultura material de Kenia relacionada con la historia de la nación y la de su pueblo. Las historias y relatos que se están desarrollando son del pueblo keniata y para los keniatas. Es el comienzo de la historia de Kenia contada por los suyos tal y como la ven y la conocen. Es un nuevo amanecer para el patrimonio, la cultura y la historia de Kenia.

Conclusión

La definición, percepción y gestión del patrimonio en Kenia se ha visto influida a lo largo del tiempo, sobre todo por la gobernanza y la legislación. Desde el periodo colonial, lo que más importaba era el patrimonio material relacionado con los monumentos y los

procesos paleontológicos, arqueológicos y geológicos, que se identificaban más con la administración colonial. El patrimonio inmaterial estaba menos representado e investigado, ya que se consideraba que se identificaba sobre todo con la población local y, por tanto, tenía menos valor para la colonia; sin embargo, cualquier colección o proceso cultural que otorgara a los lugareños poderes frente a la colonia era restringido mediante su retirada o destrucción forzosa. Las percepciones de la gente sobre lo que era importante se dejaban a su imaginación y falacia.

Durante el periodo poscolonial, el patrimonio siguió estando dirigido por la legislación anterior, con escasa inclusión de las voces de la gente; sin embargo, con el tiempo, hubo un mayor reconocimiento de otras formas de cultura y patrimonio, aunque la definición seguía estando muy guiada por la gobernanza y la legislación. El patrimonio sólo se reconocía si tenía una alineación histórica y política positiva. Esto significaba que el patrimonio y la cultura más tangibles,

que podían haber representado la historia de Kenia y definido al país, podían haber sido erosionados y borrados. Así pues, la memoria histórica de Kenia como nación y de su pueblo quedó en manos del patrimonio inmaterial, representado principalmente a través de monumentos, algunos de ellos personales.

Por otra parte, la Constitución de Kenia de 2010 podría haber otorgado la propiedad del patrimonio a la población, aunque la definición de patrimonio sigue estando influida por la legislación y la gobernanza. La percepción de lo que es patrimonio está ahora en discusión. Hay una gran demanda por parte de la gente de inclusión en cuestiones de patrimonio, concretamente en su identidad, documentación, gestión, definición, conservación y uso sostenible. Y es su derecho tener la oportunidad de hacerlo, ya que son sus custodios y gestores. La sostenibilidad del patrimonio en una nación en rápido desarrollo requiere la inclusión de todas las partes interesadas y más aún de aquellos que poseen y comprenden el significado y el orgullo de este patrimonio. Se vislumbra un nuevo amanecer para el patrimonio keniano, especialmente a través de la concienciación y la apropiación del patrimonio por parte de las generaciones jóvenes.

Bibliografía

- BEINART, William (2003), *The Rise of Conservation in South Africa: Settlers, Livestock and the Environment 1770-1950*, Oxford, Oxford University Press.
- BURROWS, Olive (2015), "Turkana seeks fossil return, plans grand museum", *Capital News*, 16 February 2015 <<https://www.capitalfm.co.ke/news/2015/02/turkana-seeks-fossil-return-plans-grand-museum/>>, consultada el 30 de octubre de 2021.
- CARCASSON, Robert H (1963), "The Coryndon Museum, Nairobi, and the Role of natural history museums in Tropical Africa", *Museum International*, vol. 16, núm. 3, pp. 182-187.
- CASTRO, Alfonso Peter (1995), *Facing Kirinyaga: A social history of forest commons in Southern Mount Kenya*, Londres, Intermediate Technology Publications.
- CBD (1992) *Convention on Biological Diversity* <<https://www.cbd.int/>>, consultada el 10 de febrero de 2023.
- CITES (1973) *Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora* <<https://cites.org/eng/disc/text.php>>, consultada el 30 de octubre de 2021.
- COLE, Sonia Mary (1975), *Leakey's Luck. The life of Louis Seymour Bazett Leakey, 1903-1972*, San Diego, Harcourt.
- DUNDAS, Charles C. (1912), "Review of Chiefs and Ciama", *Kenya National Archives* (KNA), Ref. PC/PC/1/4/1/, pp. 61-77.
- FOUÉRÉ, Marie-Aude, and Lotte HUGHES (2015), "Heritage and memory in East Africa today: A review of recent developments in cultural heritage research and memory studies", *Azania: The Journal of the British Institute of History and Archaeology in East Africa*, vol. 50, núm. 4, pp. 542-558.
- GIBLIN, John (2018), "Heritage and the use of the past in East Africa", *Oxford Research Encyclopedias* <<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.135>>, consultada el 11 de diciembre de 2021.
- HANS, Rosalie, y David MBUTHIA (2001), "National Museums of Kenya: From inception to the post-devolution era", en Raymond SILVERMAN, George ABUNGU y Peter PROBST (eds.), *National Museums in Africa: Identity History and Politics*, Londres, Routledge, pp. 73-92.
- HART, Thomas G. (2007), "Gazetting and historic preservation in Kenya", *Cultural Resource Management: The Journal of Heritage Stewardship*, vol. 4, núm. 1, pp. 42-56.
- HUGHES, Lotte (2017), "Memorialization and Mau Mau: A Critical Review", en Julie MACARTHUR (ed.), *Dedan Kimathi on Trial: Colonial Justice and Popular Memory in Kenya's Mau Mau rebellion*, Ohio, Ohio University Press (Research in International Studies, Global and Comparative Studies 17), pp. 339-374.
- INDIA (1904), The Ancient Monuments Preservation Act, 1904, British India, Imperial Legislative Council.
- KANGURU, Waithiengi (1995), *Guidebook National Museums of Kenya*, Nairobi, Kenya Museum Society.
- KENYA (1927), The Ancient Monuments Preservation Ordinance 1927, Nairobi, Kenya Colony and Protectorate.
- _____ (1938), The Museum Trustee Ordinance, Section 3 and 5, Nairobi, Kenya Colony and Protectorate.
- _____ (1962a), Preservation of objects of Archaeological and Paleontological Interest Ordinance, Nairobi, Kenya Colony and Protectorate.
- _____ (1962b), Museum Trustees Ordinance, Nairobi, Kenya Colony and Protectorate.
- _____ (1983), Antiquities and Monuments Act, Nairobi, Republic of Kenya.
- _____ (1997), The National Museums, Antiquities and Monument Bill, Nairobi, Republic of Kenya.
- _____ (2003), The National Museums and Heritage Bill, Nairobi, Republic of Kenya.
- _____ (2005), Antiquities and Monuments Act, Nairobi, Republic of Kenya.

- _____ (2006), National Museums & Heritage Act No. 6 of 2006, Laws of Kenya.
- _____ (2009), National Policy on Culture and Heritage, Nairobi, Government of Kenya Printers.
- _____ (2014), The Kenya Heroes Act 2014, Nairobi, Government of Kenya Printers.
- _____ (2019), "Senate Bills No. 7", *The Kenya Gazette Supplement*, vol. CXXI, núm. 52, Nairobi, Government of Kenya Printers.
- KYULE, Mwanzia (2016), "Assessment of legislation on cultural heritage in Kenya", en Anne-Marie DEISSER y Mugwima NJUGUNA (eds.), *Conservation of Natural and Cultural Heritage in Kenya: a Cross Disciplinary Approach*, Londres, UCL Press, pp. 30-44.
- LAGAT, Kiprop (2017), "Representations of nationhood in the displays of the National Museums of Kenya (NMK): The Nairobi National Museum", *Journal of African Art History and Visual Culture*, vol. 11, núm. 1, pp. 24-39.
- LAMBERT, Harold E. (1965), *Kikuyu Social and Political Institutions*, Londres, Routledge.
- LARSEN, Laragh (2011), "Notions of Nation in Nairobi's Nyao-Era Monuments", *African Studies*, vol. 70, núm. 2, pp. 264-283.
- _____ (2013), "Power politics and public monuments in Nairobi, Kenya", *openDemocracy* <<https://www.opendemocracy.net/en/power-politics-and-public-monuments-in-nairobi-kenya/>>, consultada el 10 de diciembre de 2021.
- MBITI, John S. (1977), *Introduction to African Religion*, Londres, Heinemann.
- MBUTHIA, David (2020), "The Challenge of Negotiating Between National and Sub-national Identities Through Heritage-making in Post-devolution Kenya: with the Example of Mukurwe wa Nyagathanga Cultural Site", Ph.D. Dissertation, Pau, Université De Pau et des Pays de L'Adour.
- MONREAL, Luis (1976), "The African Museum in quest of its future direction", *Museum*, vol. 28, núm. 4, p. 187.
- MUNENE, Karega (2011), "Museums in Kenya: Spaces for selecting ordering and erasing memories of 'nationhood'", *African Studies*, vol. 70, núm. 2, pp. 224-245.
- _____ (2014), "Origins and development of institutionalized Heritage Management in Kenya", en Annie E. COMBES, Lotte HUGHES, y Karega MUNENE (eds.), *Managing Heritage, Making Peace: History, Identity and Memory in Contemporary Kenya*, Londres / Nueva York / Oxford / Nueva Delhi / Sydney, I. B. Tauris, pp. 17-51.
- MUSAU, Nzau (2015), "Kenya's heritage falling apart as museums cry out for urgent aid," *The Saturday Standard*, 19 de abril de 2015 <<https://www.standardmedia.co.ke/arts-culture/article/2000158901/kenyas-heritage-falling-apart-as-museums-cry-out-for-urgent-aid>>, consultada el 13 de diciembre de 2021.
- OCBURN, William F. (1922), *Social Change with respect to Culture and Original Nature*, Nueva York, B.W. Huebsch.
- PARLIAMENT OF THE UNITED KINGDOM (1882), Ancient Monuments Protection Act, Londres, Parliament of the United Kingdom.
- _____ (1913), The Ancient Monuments Consolidation and Amendment Act, Londres, Parliament of the United Kingdom.
- RANGER, Terence (1989), "Whose heritage? The case of the Matobo National Park", *Journal of Southern African Studies*, vol. 15, núm. 2, pp. 217-249.
- SMITH, Laurajane (2006), *Uses of Heritage*, Londres, Routledge.
- TAYLOR, Bron (ed.) (2005), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Londres / Nueva York, Thoemmes Continuum.
- UNESCO (1970), *Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property*, París, UNESCO.
- _____ (1972), *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, París, UNESCO.
- _____ (2001), *Convention on the Protection of the Underwater Cultural Heritage*, París, UNESCO.
- _____ (2003), *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, París, UNESCO.
- _____ (2021), *UNESCO's List of Intangible Heritage in Need of Urgent Safeguarding* <www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00174>, consultada el 9 de noviembre de 2021.
- _____ (2021), *UNESCO's List of national and international registers of underwater heritage* <www.unesco.org/new/en/culture/themes/underwater-cultural-heritage/the-underwater-heritage/databases/>, consultada el 22 de noviembre de 2021.
- _____ (2021a), *UNESCO's List World Heritage in Danger* <<http://whc.unesco.org/en/danger>>, consultada el 28 de noviembre de 2021.
- _____ (2021b), *UNESCO's Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity* <www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00173>, consultada el 8 de diciembre de 2021.
- _____ (2021c) *World Heritage List* <<http://whc.unesco.org/en/list>>, consultada el 30 de octubre de 2021.
- _____ (2021d) *World Heritage Tentative Lists* <<http://whc.unesco.org/en/tentativelists/>>, consultada el 15 de noviembre de 2021.

Hatthaya Siriphatthanakun*

Abstract: In Thailand, cultural heritage may not be legally recognised as widely as ancient monuments. In consequence, the terms used in heritage conservation in Thai language reflect the perception in heritage and conservation approaches involving professionals and the general public. To understand cultural heritage conservation in Thailand at present, this paper provides and discusses conservation approaches in relation to the governing and political development in four periods, including the time before modern conservation was introduced to Thailand, the early period of modern conservation, the time after the 1932 Revolution and the recent period which is after the coup in 2006. Then the last part of the paper explores the current challenges in cultural heritage conservation in Thailand, through the case study of Mahakan Fort restoration and its community relocation.

Keywords: Conservation, Thailand, Siam Kingdom, heritage perception, ancient monument, people participation, value-based conservation, Buddhism.

Ancient Monuments or Cultural Heritage: Understanding Cultural Heritage Conservation in Thailand

This paper aims to share how heritage conservation in Thailand has evolved and been developed in different periods so as to understand the challenges the country is confronting, as well as the ways forward. It is structured through chronological order in relation to the governing and political conditions of the country, which affects the changing heritage perception and conservation approach in each period. Besides, the evolution and development of the Fine Arts Department is additionally explored. The reason is that not until the recent time, when the heritage definition was expanded and public awareness of cultural heritage conservation was increased, that the department and its staff were involved in cultural heritage conservation of Thailand (Jiajanphong, 1988). As such, the paper consists of five parts beginning with a brief historical background of the country that is embedded in heritage conservation of Thailand. The second part discusses the emergence of modern conservation in Thailand when Southeast Asia was under European colonization. The next part of the paper explores how the Revolution in 1932 made a dramatic change in Thai culture which led to a new way of perceiving cultural heritage. The period from the Revolution to the 2006 coup was the time when cultural heritage protection and conservation in Thailand was highly advanced. The following part provides an exploration of the evolving conservation approaches through the establishment of various heritage laws and practices as well as a much wider perspective on the concept of heritage. Before a short conclusion, the challenges found in Thailand at present are discussed through a case study on the conservation of Mahakan Fort and its community in the last part of this paper.

Postulado: 05.11.2021
Aceptado: 20.02.2023

* Specialist in cultural heritage conservation at the Ministers of Education Organisation Regional Center for Archaeology and Fine Arts (SEAMEO SPAFA). E-mail: hatthaya@seameo-spafa.org

Historical background

Thailand is located in Southeast Asia and was the setting for the development of the Ayutthaya Kingdom, then Siam Kingdom, whose capital city was initially Ayutthaya, around 70 kilometres northward from Bangkok, the current capital city of the country. The Kingdom flourished from the 14th to the 18th centuries and occupied the central plain of what is now Thailand. After Ayutthaya was defeated by the Burmese army in 1767, the administrative centre of the Kingdom was moved southward to Thonburi, which is located along the same river as Ayutthaya, namely the Chao Phraya River. Since 1782 Bangkok, situated on the opposite side of the Chao Phraya River, became the capital city of the Siam Kingdom, which was renamed Thailand in 1939, while its population, known as Siamese for hundreds of years, has been called Thai.

For the governing system, the Ayutthaya Kingdom was ruled under an absolute monarchy system since its establishment in 1350. When Bangkok was founded as a capital city in 1782 and called Siam Kingdom, not only the governing system of Ayutthaya but nearly everything was imitated in this new capital city. During the European colonization in Southeast Asia beginning in the 17th century, the Siam Kingdom was likely seen as a buffer state between French and British colonies. Thus, it has never been colonised and forced to follow any influences of those European countries. On the other hand, it can be implied that the westernization or Europeanisation in Thailand was brought in by King Rama V, who ruled the country from 1860 to 1910, especially after his two visits to Europe. He also launched the policy on reforming the governing system to unite the colonised kingdoms into Siam.

The first time that democracy was adopted in the country was in 1932, following the Revolution by a group of people, mostly educated commoners. This resulted in a constitutional monarchy system, which has continued until now. During the Cold War from the mid-1940s to 1991, Thailand received vast support and influence from the United States of America,

including a big leap of development in several aspects, which was the result of the implementation of the National Economic and Social Development Plan starting in 1961. Since then, a new plan has been developed and implemented every five years, except in the unexpected coup d'état. It has provided direction and a framework for developing a policy for the country. The 12th Plan (2017-2022) is being implemented, while the 13th Plan (2023-2027) has been scheduled. Following the political uncertainty created by the 1932 Revolution, Thailand developed dramatically until the financial and economic crisis in mid-1997. Democracy flourished in this period owing to the adoption of the 1997 Constitution concerning mainly the decentralization, rights and equity of the population, which led to the revision of various laws to reflect the Constitution.

The early period of modern conservation: transitional perception in heritage and conservation

In the reign of King Rama V, a heritage conservation approach was first introduced to Thailand, defined as “modern conservation” in this paper. Without clear evidence, presumably, the conservation may have been advised by European experts in arts, architecture and engineering who were commissioned to serve the royal court. Archaeological surveys were carried out, perhaps for the first time in Thailand, in the late period of this reign by a noble, Phaya Boran Ratchathanin, appointed governor of Ayutthaya, the old capital city. He did the survey and documentation of Ayutthaya and its surroundings, where the ruins of the royal palaces and major temples could still be seen at that time. He also gathered the movable archaeological remains and antiques found in the area. The documentation and information from his survey pioneered and exemplified the inventory and an archaeological survey in Thailand in the later period. The objects were kept in a palace reconstructed from the ruins to be a shelter, ordained by King Rama IV, whose reign lasted from 1851 to 1868 when he was a prince. This palace is now one of the two national museums in

Ayutthaya City. In 1911, the Fine Arts Department or *Khrom Silpakorn* was established to look after the fine arts and restore temples, and deal with antiquity and museums. Notably, the department served the King directly.

Similarly to the Conservation Movement in Europe, in Thailand, cultural heritage was originally acknowledged by the high-class people, especially the King and the nobility. As the greatest supporter of Buddhism, the King paid more attention to the restoration and construction of temples and their related works of art. The conservation approach, particularly in religious places in this period, still followed the traditional way. At the same time, heritage was known as the ancient place or *Boransathan* in Thai. The concept of heritage did not exist, as all pieces of land belonged to the monarch, but it could be given to anyone and taken back anytime. However, it is important to understand that the foundation of culture and cultural heritage conservation was provided by the kings and continuously supported until today.

The impact of the 1932 Revolution: invented culture to cultural heritage protection

After the Revolution in 1932, the country was modernised in many ways. The governing system was changed to a democracy. However, the government offices continued in the same way, perhaps only with new leaders. As the Siam Kingdom was renamed to Thailand, Thai culture was invented. The Fine Arts Department, which had been dissolved in 1926, was revived. The first Director-General was appointed in 1934. One of its mandates included the conservation and protection of ancient monuments, which continues until today. As such, the *Act on Ancient Monuments, Antiquities, Objects of Art and National Museums*, which is the only Act in Thailand dealing directly on cultural heritage conservation, was first enacted in 1934, then repealed by the Act of 1943. In 1961 the Act was revised and amended in 1992. The Act of 1961 (amended 1992) is still enforced and authorised by the Director-General of the Fine Arts De-

partment. From the mid-1950s, the officials were sent to study abroad in order to develop the cultural tasks of the government, such as cultural heritage conservation, museum, library, archive, archaeology, etc. As such, in the latter half of 20th century, cultural works, including cultural heritage conservation, were highly advanced. Additionally, the government of Thailand hosted various international and regional organisations such as UNESCO and the Southeast Asian Ministers of Education Organisation Regional Centre for Archaeology and Fine Arts (SEAMEO SPAFA). The three World Heritage cultural properties were inscribed in the 1990s, while Thailand also chaired the World Heritage Committee and hosted a meeting.

On the theoretical side, heritage was acknowledged as a wider concept, while the values and significance of heritage were scientifically discussed when preparing World Heritage nomination dossiers. The Fine Arts Department also established the historical parks, which are managerial bodies of extensive archaeological sites or complexes. Nevertheless, in practice, the definition of cultural heritage has never been reviewed by the Act of 1961, where the term “ancient monuments” is still maintained. In addition, the conservation approach, which once was developed and wider, turns out to be limited by the interpretation of this Act.

According to the Act, the ancient monument is defined as “immovable property which by its age or architectural characteristic or historical evidence, is useful in the field of art, history or archaeology and shall include places which are archaeological sites, historic sites and historic parks”. This act also covers movable heritage as the definition of antiques and objects of art. In Thai, an ancient monument is called *Boransathan*, meaning ancient place, which is not very different from the English term.

In addition to the definition, it claims that ancient monument is declared by its value in art, history and archaeology. It can be said that the aesthetic aspect of the architectural characteristic, which is its physical appearance, seems to exemplify the concern of governmental organization in charge of material culture. Due to the strong belief and long-standing

existence of Buddhism in Thailand, fine arts and architecture are devoted to religious places. These range from buildings in the temple's section containing the chapel, mural paintings, and Buddha images, as well as pagodas, furniture and objects. Classical artisan and craftsmanship in various techniques can be seen in temples through these movable and immovable elements. Therefore, it is clear to experts, involving government officials and the general public, that temples and their components are important and must be protected. In fact, the explanation of the term *Boransathan* is quite confusing. Legally, any temple declared national heritage by the Act will be called *Boransathan* or ancient monument. But *Wat* is a generic term to call temples, whether they are *Boransathan* or not.

Furthermore, it is undeniable that the historical value in Thailand certainly connects to the monarchy because the history of Thailand is officially based on the royal chronicles, mostly involving kingship, warfare, governing matters and royal ceremony. Certainly, a few historical documents are also referred to in several Thai historiographies. In addition, documents kept in the national archival system, which was just established in the mid-20th century, are used as references when debating historical value. It should be noted that most of the archived information also relates to the monarchy and national importance. Obviously, ancient monuments, which are palaces or historical buildings still in use, are not widely called *Boransathan* by the general public.

On the other hand, for archaeological value, architectural characteristics seem to be irrelevant comparing to age and historical evidence. From the value assessment checklist of the Fine Arts Department used for the registration as an ancient monument, age is considered one of the most important concerns. For example, older sites are weighed with a higher score than more recent ones. This assessment has been problematic since most historical areas comprise multi-layer evidence from different periods. In terms of their narrative, the older evidence may not be as significant as evidence from a later period. However, the perception involving people and the general pub-

lic in Thailand to heritage value emerges from the understanding that the older is the most valuable. This way of thought can be seen when comparing the age of archaeological evidence. For example, there has been a comparison that an ancient skeleton found in Java, Indonesia, known as Java man, is the oldest evidence of *Homo erectus* in the world. Skeletons found in other excavation areas have been proved to be older than Java man, so the archaeological site will be more important.

Due to the term used to legally define cultural heritage, it is obvious that antiquity, religion and royal relation of any assets are the qualifications to be an ancient monument or heritage. While the term cultural heritage is *Moradok Watthanatham* in Thai. *Moradok* means heritage. *Watthanatham* means culture. In the context of Thailand, culture is referred to anything made by man. It is more contemporary, intangible and continuing as compared to an ancient monument. The term *Moradok* means anything that is passed on from one person to another or from one generation to the next one. Notably, it can be seen that this term also gives an implication to age or temporal aspect. In general, in Thailand, the term cultural heritage is used in various circumstances besides legal or official occasions.

Regarding conservation, it may be amazing to know that this term is *Anurak* in Thai. It is derived from two words: *Anu* and *Raksa*. *Anu*, which is a prefix in Sanskrit, means small or little while *Raksa* means to maintain or cure. Therefore, ironically *Anurak* literally becomes a little maintenance. Another term meaning conservation in Thai is *Patisangkhorn* which is normally used for the restoration of a temple. *Pati* is put as a prefix in order to change the meaning of the following term to the opposite, like 'non' in English. For *Sangkhorn* there are two meanings. The first one is body or man-made thing, while another one is death. Therefore, in this context *Patisangkhorn* literally should be non-death, which can be implied as 'alive'.

Somehow the conservation which we are discussing nowadays only existed in Thailand in the mid-20th century. In the past, the common building

materials were wood, bamboo, terracotta, tile and thatch. They are not durable and they are vulnerable to fire. Houses of commoners were normally bamboo structures with thatch roofing. These need to be repaired or rebuilt quite often. For noblemen and wealthy people, their houses were made of wooden structures with terracotta or wood shingle roofing that could last for many years, and due to the traditional technique, they could be moved and reassembled in another place. Similarly, the monasteries and some buildings in palaces were also made of wood. On the other hand, the important buildings in palaces and buildings containing chapels were constructed with more permanent structures. They were made of brick structures with lime plastering. The roof structures were made of timber and covered by terracotta tiles. As such, cultural heritage conservation in later times was perhaps carried on for these buildings. Wooden or bamboo houses, people in the past might know that they were not durable, so they did not need to be conserved but repaired or rebuilt as needed. Remarkably the opinion of people in those days probably followed the Buddhist philosophy that nothing is certain. On the contrary, for buildings in temples, it is believed that one of the most fruitful merit-makings for Buddhists is to restore and keep buildings in temples, especially ordination halls, always appeared in their original beauty. Moreover, the beautification or enhancement of the condition of temple buildings to be better than their original state is also believed as another merit-making act. This attitude continues until the present day. Unfortunately, this way of thought contradicted the conventional conservation transmitted from Western countries in the early times of this modern conservation in Thailand.

Before the economic crisis in Asia in the late 1990s, cultural heritage was considered one of the cultural capitals which can provide economic benefits. The change of various circumstances by economic growth in Thailand made visible impacts on cultural heritage conservation in Thailand. The cultural heritage properties, including archaeological sites, historic towns, buildings and landscapes, were

affected by infrastructure and real estate developments, urban expansion, changing land uses, and increasing gentrification or abandonment of old towns. These physical changes brought in several cultural heritage conservation attempts. For example, the historical parks were established to make a clear boundary between large archaeological sites, normally the remains of ancient towns, and the communities living around them. At that time, the term “historical parks” was added to the definition of ancient monuments. The founding of the historical parks aimed to establish a managerial body for an archaeological site, which helped indirectly support tourism promotion. In addition, it also reflected the development of the conservation approach, which changed from focusing on individual sites to a broader spatial consideration. On the contrary, the historical parks demonstrated a centralization in heritage conservation and a separation of dead and living monuments. In some cases, land expropriation and relocation were used to move people out of the boundaries of the historical parks. Notably, it is absurd that, after the economic crisis in Asia, most of the budget, mainly coming from the International Monetary Fund (IMF), was provided for the restoration project of ancient monuments, archaeological parks and many museums in order to revive the country’s economy by distributing income to wider workers and increasing tourist attractions.

For 87 years, from 1934 to 2021, the terminologies regarding conservation in the Act have never been changed, except for the definitions. Once, the definition of antique was expanded to cover fossils or geological evidence. As a result, the geological sites could be protected by this Act. Remarkably the act is now under an ongoing process of major revision. Referring to the draft amendment of the Act, the definition of antique is proposed to remove this addition concerning geological heritage in order to distinguish the responsibilities of governmental organisations on the protection of cultural sites and geological sites, the latter of which are now under the Department of Geology. There is an attempt to narrow down the definition of ancient monuments

and to make it more specific in order to limit the responsibilities of the regulators. For example, in terms of age, the existing one provides the value perhaps relating to the age by the interpretation of the regulators. According to the drafted version, it was proposed to specify the minimum age for something to be registered as an ancient monument, such as 50 years old. However, there has been a large debate about whether heritage nearly reaching the proposed specified age would be demolished by its owners before it is protected by the Act.

At this point, it should be noted that the implementation of the Act of 1961 (amended in 1992) has been strongly influenced by the ICOMOS *International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites* (the *Venice Charter*, 1964). Since the early period of modern conservation in Thailand, the ancient monuments were mainly archaeological sites, especially the remains of the old capital city, Ayutthaya, which were known as dead monuments at the beginning of modern conservation in Thailand. In fact, the Fine Arts Department has been granted the authorization for law enforcement and the management of archaeological sites, including the remains of temples, by the Government of Thailand since the Act was established. Therefore, the Fine Arts Department declared the *Regulation of the Conservation of Ancient Monuments 1985* under the Act of 1961 known as the *Bangkok Charter*. The regulation obviously reflected the *Venice Charter*. Unfortunately, it was not widely implemented. The reason is that it was too rigid to the changing contexts of the country due to the economic growth, which occurred around the mid-1980s before it collapsed in the late 1990s.

Conservation and Democracy: evolving cultural heritage typology and conservation approach

Since the 1980s, value-based conservation has become an issue discussed at the global level in cultural heritage conservation, as seen from the development of the *Australia ICOMOS Charter for Places*

of Cultural Significance or the *Burra Charter*. As mentioned above, the issue was also raised among a small number of conservation professionals, especially those working at the Fine Arts Department at that time, but it was not strongly implemented in practice. After the coup in 2006, the perception of heritage was expanded due to advanced communication technology.

In consequence, because of the increasing awareness of heritage diversity, the new heritage typologies resulting from the changing perception of heritage among involving sectors and stakeholders, architectural heritage, historic town, historic landscape, cultural landscape, intangible cultural heritage, documentary heritage, agricultural landscape, etc., were explored and taken into discussion. In fact, these heritage types were known some years ago only among the limited number of conservation practitioners who were mostly governmental officials. In this period, the number of heritage practitioners has obviously increased. These heritage types have become more acknowledged and concerned. Then new heritage laws and legal instruments have been proposed, developed and enacted because the implementation of the Act of 1961 does not cover new types of heritage.

These new heritage laws include the *Promotion and Conservation of Intangible Cultural Heritage Act B.E.2559* (2016 A.D.), which took more than a decade since the UNESCO *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* was adopted in 2003. Under the Department of Cultural Promotion, this act aims to protect and promote the Thai intangible cultural heritage defined by UNESCO and to allow Thailand to ratify this convention. Even though the notion of intangible heritage has been explored for several years, it is seldom known among the general public. It is also noted that the conservation of intangible heritage regarding this new Act is obviously separate from cultural heritage conservation, which involves place-based heritage.

For urban heritage, which is a larger scale of heritage place than ancient monuments defined by the Act of 1961, only the historic city of Ayutthaya

is registered as ancient monuments, but in the urban scale in 1997. Regrettably since then, the Fine Arts Department has never registered any other historic town. On the other hand, the protection and conservation of the historic core of Bangkok, known as Rattanakosin Island because the area is encircled by a river and canals, adopted the Cabinet Resolution on the Rattanakosin Protected Areas proposed by the Office of Natural Resource and Environmental Policy and Planning. Then the Regulation of the Office of the Prime Minister on the Development and Conservation of Old Towns and Rattanakosin Island was declared and enacted. Actually, the first protected old town which is the historic area of Bangkok was announced in the 1980s. Around thirty years later, from 2014 to 2021, 31 old towns or districts around the country have been declared as protected areas. Accordingly, the Master Plan for the Development and Conservation of each town has been done while implementing these master plans is still under the process of getting approval from the Thai Cabinet.

From my experience in developing one of the master plans, it can be seen that the awareness of people in the protected area is higher than it was expected. As such, during the developing process, people's participatory activities in consultation in decision-making were done many times so as to make the plan acceptable among the local stakeholders. Then the implementation of the plan will possibly be beneficial to the people and successful in the protection of this urban heritage. On the contrary, it is absurd that a publication produced by an organization in charge of the conservation of the old town with an academic institute defining the components of the old town, including moat, city moat and wall, rampart, route, historic bridge, religious site, landmark, monument, historic garden, government heritage building, public heritage building, vernacular heritage and heritage commercial building (Kirdsiri *et al.*, 2020). The publication states that, in summary, these components can be divided into dead and living elements. The opposite should be argued, that where people who live there, with the occupations they have been doing, the traditional knowledge em-

bedded in the old town and the places they perform their rituals, ceremonies, traditional festive events are living!

On the other hand, ICOMOS Thailand, a non-government organization working on cultural heritage conservation in Thailand, was set up in 1985 by a group of officials responsible for cultural heritage conservation. Its membership has expanded to include conservation practitioners who are from different involving sectors as well as those who are interested in cultural heritage. According to the rigidity and inflexibility of the *Act of Ancient Monument, Antiquity, Objects of Art and National Museum* and in response to changing national policy and political reformation, since 1997 ICOMOS Thailand has attempted to develop the *Thailand Charter or Bangkok Charter* aiming to fill the gaps of the existing law from the professional perspective and to rediscuss among the practitioners in heritage perception and conservation approach. The Charter addresses the increase of public participation and decentralization in heritage management and conservation, which should be conducted at all stages and all levels. The public hearings of the draft charter were supported by the Fine Arts Department and by the Parliamentary Committee on Religions and Culture after the coup in 2006. Regrettably, it has never functioned as it should because of the situation in Thailand when the Charter was completed. However, at least it managed to raise awareness and attention from the general public beyond its members, while ICOMOS Thailand has been more visible for personnel at a high level.

In response to the global trend in heritage conservation, for Thailand, heritage conservation is still clearly separated between cultural and natural heritage in all aspects, including perception, understanding, management and protection system, legislation framework and governmental organisations in charge of it. It is regretted that the cultural landscape approach, which leads to the more integrated nature-culture conservation, is understood as one of the heritage types. Therefore, the concept of integration is still under-recognised and needs to be further supported and promoted.

Challenges in the recent period: emerging issues in heritage conservation in Thailand

From the chronological explanation and issues discussed above, it can be said that the perception of cultural heritage in Thailand has been changing among diverse parties. On the one hand, the changes sometimes were escalated by factors outside the country, mainly through the ratification of international conventions and charters as seen from the heritage definitions and typology. However, it becomes difficult to revise the existing laws, such as the *Act on Ancient Monuments, Antiquity, Objects of Art and National Museum*, to fit to the present situation. Instead, the laws for new types of heritage have been proposed to provide clear definitions and legal mechanisms for their protection system. However, these laws are implemented separately, while they should function in more integrated ways. As explained above, the *Ancient Monument Act* concerns mainly material fabric, based on the values relating to age, religions, and heroic stories. In contrast, the intangible heritage law also pays attention to heritage which is related to the ways of living of both high-ranking people and ordinary people too, because it was developed when the concerns of locality and traditional knowledge were taken into people's attention. Furthermore, there still seems to be a refusal to include urban conservation in the protection of the *Ancient Monument Act*. It is still arguable and discussed whether this is because the protected old towns or urban heritage are living. As such, it is questionable and sometimes disputed among different sectors when various types of heritages are located or found in the same place.

One of the well-known case studies is the long-time disputed Mahakan Fort restoration and community relocation. The Fort is part of fortified Bangkok, which included 14 forts since this capital city was established. It is located at the east of the city wall at the confluence of the city moat and the Mahanak canal, which was then lengthened to the East region of Thailand. The extension part of Mahanak canal is

known as Sansab canal. It is worth knowing that Mahakan fort is one of the two forts of this fortification system that still exist and are registered as the ancient monuments. Considering that waterways was one of main transportation networks of the country until the industrial revolution and the steam engine and later on fossil fuel vehicle were invented, the junction of the city moat and Sansab canal was a strategically important location for Bangkok in the old days. Furthermore, due to its location, it became an exchange and gathering area, then developed to be a large settlement at the periphery of the administrative centre at that time. From old pictures taken around the late 19th and early 20th centuries, boat houses and rafting houses which were floating in the canals and elevated wooden houses along the canals outside the city walls and Mahakan fort could still be seen. Even though the city wall was dismantled and built upon by a road, the settlement continued and evolved over time. Presumably, it was a prime area in the early to mid-20th century, where nobles and traders lived. As such it also comprised teak buildings influenced by European architectural style.

In 2004, the Bangkok Metropolitan Administration (BMA) initiated a restoration project of the fort and relocation of this settlement; the latter was composed of a low-income community in the historic core of Bangkok, also known as the settlement behind the city wall. As part of the relocation, there were compensations. Some houses in European-influenced style and in classical elevated Thai style still existed among the low-income housing. The plan also aimed to demolished these houses. This case brought in wide public interest, not only nationally but internationally. After nearly 15 years of negotiation between BMA, the community, groups of conservation practitioners including architects, urban planners, historians, archaeologists, etc. and relevant governmental and non-governmental organizations, with two coups and a number of Bangkok governors and prime ministers, the settlement was finally removed in 2018. The following challenges relating to cultural heritage conservation emerged at that time.



Mahakan Fort in a recent period. Source: Photograph courtesy of Rungkit Charoenwat, Vernadoc Thailand.



Mahakan Fort around 1911-1932. Source: <https://lek-prapai.org/home/view.php?id=5130&source=post_page>, public domain.

National ancient monument or our heritage

It can be seen that the case, unfortunately, started from different perceptions of what heritage is. From the legal aspect, the fort was completely recognised as heritage, given that it was registered as an ancient

monument. It was therefore protected and restored, while the settlement or the community *per se* was not. However, people who lived there, as well as academic sectors, were aware of the importance of the timber buildings as their heritage, considering the history, architectural style, and perhaps the rarity. Some scholars even pointed out that the community was the last settlement in the peripheral area of the old Bangkok, the origin of Thailand. As such, it could be claimed as a national heritage that should be conserved. Unfortunately, with the different attitudes among stakeholders, a mutual understanding was not possible. These issues still occur in various heritage places around the country, especially where large construction projects are carried out.

Conventional and value-based conservation

According to the Act of 1961, it seems that, in principle, ancient monument registration is decided by the value assessment, which needs critical analysis of the place to declare its statement of significance. However, none of the registered ancient monuments were declared with the statement. The value assessment process adopts a checklist of criteria for scoring, which is done by a few governmental officials for each site. Then the background information and value assessment of the cultural

property will be finalized by a committee of experts of the Fine Arts Department before giving a recommendation to the Director-General, who is the only person legally responsible for authorizing the Act. Mahakan Fort showcased this issue as the community was not considered by the governmental experts, nor its values, but only the physical appearance. The

conventional approach for conservation was adopted legally.

In contrast, the community, supported by experts from academic and non-governmental sectors, tried to raise the value-based conservation for the negotiation with BMA. Somehow, the value assessment was done for individual houses. In consequence, a prioritization of the houses was established. It seems that the result made some house owners whose houses were considered to have less value feel upset, then they gave up and moved out of the community. The number of community members who insisted on living there was less and less before the rest were forced to leave in 2018. It is still questionable and needs to be discussed if, instead of assessing the value of each house, whether the value of this community should be assessed as one entity, so the solidarity of the community could be retained. On the other hand, the value assessment methodology developed by the Fine Arts Department has been used to make a rank for the assessed cultural properties and still needs to be further reviewed and perhaps revised.

People participation

The case of Mahakan Fort Community also demonstrates the lack of people dimension in cultural heritage conservation, including people participation and rights-based issues. With the governing system and political context when the case happened in 2004, there was widespread awareness of people participation, and it was included in the process of governmental projects to get approval from the cabinet. In fact, this procedure has been carried out until the present day. However, the implementation is still limited and depends on how much attention is raised by the project owners. Moreover, often, it is just public informing or hearing at the very last stage, before the project is going to be implemented.

For the Act of 1961, people participation is not mentioned as most ancient monuments are cultural properties under the management of the Fine Arts Department or temples, which are legal entities, and where the abbots are the decision-makers. On the

contrary, urban heritage always confronts people's participation issues due to the character of the heritage, which involves a wide range of stakeholders. Furthermore, in most historic areas or towns, the ownership of buildings which are mainly shophouses, belongs to a few landlords or is public land under the management of the Treasury Department. Therefore, as the tenants, they have no voice.

On one hand, ownership should be considered separately from the rights issue. In the case of urban heritage, it seems that the involvement of people and organizations does not acknowledge this type of heritage enough to keep it. Additionally, for urban conservation projects, in most cases, only the owners are included in the public information and consultation processes. It can be seen from the case of Mahakan Fort Community, which rented the public land but built its own houses. Accordingly, they could only be given compensation for their houses and moving expenses.

In addition, the land price in historic towns or areas in Thailand is very high. Comparing keeping and maintaining old buildings, which get less return and selling the land at a much high price, especially for commercial purposes, the latter is obviously more attractive for the owners of the heritage. Notably, the rights of the tenants depend on the duration of the contract, which nowadays lasts no more than three years due to complications if the contract lasts over three years. As such, the right of the tenants is not secure. Every three years, the contract can be terminated so they can be asked to move out. Certainly, this situation can happen anywhere around the world but much more often in the case of developing countries.

Conclusion

On one hand, cultural heritage conservation in Thailand, as discussed nowadays, can be dated back to around a hundred years ago and was stimulated by the Eurocentric conservation movement in its early period. Heritage professionals in Thailand are still hardly known by the general public, while the conservation approach in recent times seems to be in a period of exploration in order to find out the approach that fits the

context of the country. Nowadays, the factors affecting heritage perception and conservation approaches are varied and more complicated. In the very first years of the millennium, the debate on whether the Western or European approach was appropriate to the Eastern or Asian context was discussed, while recently, it turns that traditional knowledge, living heritage and people-centred approaches, culture-nature integration and disaster risk management in cultural heritage conservation and management are among several concerns at the international level. Moreover, the United Nation's Sustainable Development Goals and the creative economy in relation to cultural heritage are also crucial in conserving cultural heritage while retaining its value for future generations. Expectedly, it will take a short while for Thailand to think out of its frame and continue developing the conservation approach to fit present circumstances.

References

- ACT ON ANCIENT MONUMENTS, ANTIQUITY, OBJECTS OF ART AND NATIONAL MUSEUMS B.E.2504 (1961), Ley sobre Monumentos Antiguos, Antigüedad, Objetos de Arte y Museos Nacionales B.E.2504 (A.D.1961), enmendada B.E.2535 (A.D.1992), Bangkok, Gobierno de Tailandia.
- ACT ON PROMOTING AND SAFEGUARDING THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE, B.E.2559 (2016), Ley de promoción y salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, B.E.2559 (A.D.2016), Bangkok, Gobierno de Tailandia <https://www.ilo.org/dyn/natlex/natlex4.detail?p_isn=103533&p_lang=en> (consultado el 23 de octubre de 2021).
- ANON. (1988), “Rabiab Khrom Silpakorn Wa Duai Kan Anurak Borabsathan Pos Sor 2528 (Reglamento del Departamento de Bellas Artes sobre conservación de monumentos antiguos B.E.2528 (1985))”, en *Kan Anurak Moradok Thai Kab Jedsibjet Pee Hang Kan Sathapana Khrom Silpakorn* (La conservación del patrimonio tailandés y el 77° aniversario de la creación del Departamento de Bellas Artes), Bangkok, Rungsilpanphim, pp. 44-46.
- BAKER, C., & PHONGPAICHT, P. (2017), *A History of Ayutthaya: Siam in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BORANRATCHATHANIN, Phraya. (2007), *Athibai phaen thi phranakhorn si ayutthaya khab kham winitchai khong Phraya Boranratchathanin chabap chamra krung thi song lae phumsathan khruang si ayutthaya* [Descripción de Ayutthaya] y la interpretación de Phraya Boranratchathanin 2ª edición], Ton Chabap.
- CHANDRAN, Rina (2018), “Ancient fort community in Bangkok loses 25-year battle against bulldozers”, *Reuters* <<https://www.reuters.com/article/us-thailand-landrights-property-idUSKBN15005>> (consultado el 23 de octubre de 2021).
- DEPARTAMENTO DE BELLAS ARTES (1995), *Naew Thang Kan Jud Kan Boransathan Nai Bunchee Moradok Lok Thang Watthanathum Khong Lok* (Directrices de gestión de monumentos antiguos del Patrimonio Cultural Mundial), Bangkok, Prachachon.
- JANSUTTIPAN, Monruedee (2016), *Espacio verde frente a comunidad: The future of Mahakan Fort* <<https://bk.asia-city.com/city-living/news/future-mahakan-fort-green-space-community>> (consultado el 23 de octubre de 2021).
- JIAJANPHONG, Phiset. (1988), “Khrom Silpakorn: Adeed Thung Patchuban Khong Kan Anurak Boransathan” [El Departamento de Bellas Artes: Del pasado al presente de la conservación de monumentos antiguos], en *Kan Anurak Moradok Thai Kab Jedsibjet Pee Hang Kan Sathapana Khrom Silpakorn* (La conservación del patrimonio tailandés y el 77° aniversario de la creación del Departamento de Bellas Artes), Bangkok, Rungsilpanphim, pp. 39-43.
- KIRDSIRI, Kriengkri, Wilawan PHAMONSUWAN, y Thanik MEURNKHAMWANG (2020), *Muang Khao Khab Kan Anurak* (Ciudades antiguas y desarrollo y conservación), I. BURANAUT (ed.), Bangkok, E. T. Publishing.
- SAENGPHUENG, Sasitsaya (2011), “¿Qué se entiende por ‘patrimonio cultural’? The Study of Influential Discourses in Cultural Heritage Management at Lamphun”, *ICOMOS Thailand International Conference 2011: Asian Urban Heritage*, Phuket, ICOMOS, pp. 90-103.
- SIRIPHATTHANAKUN, Hatthaya (2005), *The Application of Historic Characterisation to Sustainable Development in Wiang Kum Kam, Tailandia*, Disertación de maestría en Estudios de Conservación (Edificaciones Históricas), York, Universidad de York.
- _____ (2019), “Paisaje agrícola de Tailandia: De la diversidad a la unidad”, en *Pu'er Jingmai Mountain International Symposium on the Conservation Research & Sustainable Development of Tea Cultural Landscape*, Yunnan Province, PR China, pp.149-154.
- WYATT, David K. (2019), *Tailandia: Una breve historia*, 4ª ed., Bangkok, Fundación de Libros de Texto de Ciencias Sociales y Humanidades.

Hatthaya Siriphatthanakun *

Traducción: Valerie Magar

Resumen: En Tailandia, el patrimonio cultural no goza de un reconocimiento jurídico tan amplio como el de los monumentos antiguos. En consecuencia, los términos utilizados en la conservación del patrimonio en lengua tailandesa reflejan la percepción del patrimonio y los planteamientos de conservación que tienen los profesionales y el público en general. Para comprender la conservación del patrimonio cultural en Tailandia en la actualidad, este documento presenta y analiza los enfoques de conservación en relación con el desarrollo político y de gobierno en cuatro periodos: el primero, antes de que se introdujera la conservación moderna en Tailandia; el segundo, al principio del periodo de conservación moderna; el tercero, después de la Revolución de 1932, y en el periodo más reciente, tras el golpe de Estado de 2006. En la última parte del documento se analizan los retos actuales de la conservación del patrimonio cultural en Tailandia, a través del estudio de caso de la restauración del fuerte de Mahakan y la reubicación de su comunidad.

Palabras clave: conservación, Tailandia, Reino de Siam, percepción del patrimonio, monumento antiguo, participación popular, conservación basada en valores, budismo.

Monumentos antiguos o patrimonio cultural: la conservación del patrimonio cultural en Tailandia

El objetivo de este artículo es exponer cómo ha evolucionado y se ha desarrollado la conservación del patrimonio en Tailandia en distintos periodos para comprender los retos a los que se enfrenta el país, así como las vías de futuro. Se estructura por orden cronológico en relación con las condiciones de gobierno y políticas del país, que afectan a la cambiante percepción del patrimonio y al enfoque de conservación en cada periodo. Además, se explora adicionalmente la evolución y el desarrollo del Departamento de Bellas Artes. La razón es que hasta hace poco, cuando se amplió la definición de patrimonio y aumentó la conciencia pública sobre la conservación del patrimonio cultural, sólo el departamento y su personal participaban en la conservación del patrimonio cultural de Tailandia (Jianphong, 1988). Así pues, el documento consta de cinco partes: una breve reseña histórica del país, que se centra en la conservación del patrimonio tailandés. En la segunda parte se analiza la aparición de la conservación moderna en Tailandia, cuando el Sudeste Asiático estaba bajo la colonización europea. La siguiente parte del documento explora cómo la Revolución de 1932 supuso un cambio drástico en la cultura tailandesa que condujo a una nueva forma de percibir el patrimonio cultural. El periodo comprendido entre la Revolución y el golpe de 2006 fue la época en la que la protección y conservación del patrimonio cultural en Tailandia estaba muy avanzada. La siguiente parte ofrece una exploración de la evolución de los enfoques de conservación a través del establecimiento de diversas leyes y prácticas sobre el patrimonio, así como una perspectiva mucho más amplia del concepto de patrimonio. Antes de llegar a una breve conclusión, en la última parte de este documento se analizan los retos que se plan-

Postulado: 05.11.2021
Aceptado: 20.02.2023

* Especialista en conservación del patrimonio cultural en el Centro Regional de Arqueología y Bellas Artes de la Organización de Ministros de Educación del Sudeste Asiático (SEAMEO SPAFA). Correo electrónico: <hatthaya@seameo-spafa.org>.

tean actualmente en Tailandia a través de un estudio de caso sobre la conservación del fuerte de Mahakan y su comunidad.

Antecedentes históricos

Tailandia está situada en el Sudeste Asiático y fue escenario del desarrollo del Reino de Ayutthaya, luego Reino de Siam, cuya capital fue inicialmente Ayutthaya, a unos 70 kilómetros al norte de Bangkok, actual capital del país. El reino floreció entre los siglos XIV y XVIII, y ocupó la llanura central de lo que hoy es Tailandia. Tras la derrota de Ayutthaya por el ejército birmano en 1767, el centro administrativo del reino se trasladó al sur, a Thonburi, situada junto al mismo río que Ayutthaya, el Chao Phraya. Desde 1782, Bangkok, situada en la orilla opuesta del río Chao Phraya, se convirtió en la capital del Reino de Siam, que adoptó el nombre de Tailandia en 1939, mientras que su población, conocida como siameses durante cientos de años, ha pasado a llamarse tailandeses.

En cuanto al sistema de gobierno, el reino de Ayutthaya estuvo gobernado por una monarquía absoluta desde su fundación en 1350. Cuando Bangkok se fundó como capital en 1782 y se llamó Reino de Siam; no sólo se imitó el sistema de gobierno de Ayutthaya, sino casi todo en esta nueva capital. Durante la colonización europea en el Sudeste Asiático a partir del siglo XVII, el Reino de Siam fue considerado probablemente un estado de amortiguamiento entre las colonias francesas y británicas. Por ello, nunca fue colonizado ni obligado a seguir las influencias de esos países europeos. Por otro lado, se puede suponer que la occidentalización o europeización de Tailandia fue introducida por el rey Rama V, que gobernó el país de 1860 a 1910, especialmente tras sus dos visitas a Europa. También puso en marcha la política de reforma del sistema de gobierno para unir los reinos colonizados en Siam.

La primera vez que se adoptó la democracia en el país fue en 1932, tras la Revolución de un grupo de personas, en su mayoría plebeyos educados. Esto dio lugar a un sistema de monarquía constitucional,

que se ha mantenido hasta ahora. Durante la Guerra fría, desde mediados de 1940 hasta 1991, Tailandia recibió un gran apoyo e influencia de Estados Unidos, incluido un gran salto de desarrollo en varios aspectos, fruto de la aplicación del Plan Nacional de Desarrollo Económico y Social a partir de 1961. Desde entonces, se ha elaborado y aplicado un nuevo plan cada cinco años, salvo en el inesperado golpe de Estado. Ha proporcionado una dirección y un marco para desarrollar una política para el país. Actualmente se está aplicando el 12º Plan (2017-2022), mientras que el 13º (2023-2027) ya está programado. Tras la incertidumbre política creada por la Revolución de 1932, Tailandia se desarrolló espectacularmente hasta la crisis financiera y económica de mediados de 1997. La democracia floreció en este periodo gracias a la adopción de la Constitución de 1997, relativa principalmente a la descentralización, los derechos y la equidad de la población, que llevó a la revisión de diversas leyes para reflejar la Constitución.

Los inicios de la conservación moderna: percepción transitoria del patrimonio y la conservación

En el reinado de Rama V se introdujo por primera vez en Tailandia un enfoque de conservación del patrimonio, que en este documento se define como “conservación moderna”. Sin pruebas claras, es de suponer que la conservación pudo contar con el asesoramiento de expertos europeos en arte, arquitectura e ingeniería a los que se encargó servir a la corte real. Las prospecciones arqueológicas fueron llevadas a cabo, quizá por primera vez en Tailandia, a finales de ese reinado por un noble, Phaya Boran Ratchathanin, que fue nombrado gobernador de Ayutthaya, la antigua capital. Realizó el reconocimiento y la documentación de Ayutthaya y sus alrededores, donde aún podían verse las ruinas de los palacios reales y los principales templos de la época. También reunió los restos arqueológicos muebles y las antigüedades halladas en la zona. La documentación e información de su estudio fue pionera y ejemplificó el inventario y el estudio arqueológico en Tailandia en el periodo posterior. Los objetos se guar-

daron en un palacio que se reconstruyó a partir de las ruinas para que sirviera de refugio, ordenado por el rey Rama IV, cuyo reinado duró de 1851 a 1868, cuando era príncipe. Este palacio es ahora uno de los dos museos nacionales situados en la ciudad de Ayutthaya. En 1911 se creó el Departamento de Bellas Artes o Khrom Silpakorn, para ocuparse de las bellas artes, restaurar templos y lidiar con las antigüedades y los museos. En particular, el departamento servía directamente al rey.

Al igual que el Movimiento de Conservación en Europa, en Tailandia el patrimonio cultural fue reconocido en un principio por las personas de clase alta, especialmente el rey y la nobleza. Como gran defensor del budismo, el rey prestaba más atención a la restauración y construcción de templos y sus obras de arte. El enfoque de la conservación, sobre todo en los lugares religiosos de este periodo, seguía siendo el tradicional. Al mismo tiempo, el patrimonio se conocía como lugar antiguo o *Boransathan* en tailandés. El concepto de patrimonio no existía, ya que todos los terrenos pertenecían al monarca, pero podían cederse a cualquiera y recuperarse en cualquier momento. Sin embargo, es importante comprender que los cimientos de la cultura y la conservación del patrimonio cultural fueron proporcionados por los reyes y apoyados continuamente hasta hoy.

El impacto de la Revolución de 1932: de la cultura inventada a la protección del patrimonio cultural

Tras la Revolución de 1932, el país se modernizó en muchos aspectos. El sistema de gobierno pasó a una democracia; sin embargo, las oficinas gubernamentales continuaron del mismo modo, quizá sólo con nuevos dirigentes. Cuando el Reino de Siam se renombró como Tailandia, se inventó la cultura tailandesa. Se reactivó el Departamento de Bellas Artes, que había sido disuelto en 1926. El primer director general fue nombrado en 1934. Uno de sus mandatos incluía la conservación y protección de monumentos antiguos, que continúa hasta hoy. Así, Ley de Monumentos Antiguos, Antigüedades, Objetos de Arte y Museos Nacionales, que es la única ley

de Tailandia que se encarga directamente de la conservación del patrimonio cultural, se promulgó por primera vez en 1934, y luego fue derogada por la Ley de 1943. En 1961, se revisó la ley y se modificó en 1992. El director general del Departamento de Bellas Artes sigue aplicando y autorizando la Ley de 1961 (modificada en 1992). A partir de mediados de la década de 1950 se envió a los funcionarios a estudiar al extranjero para desarrollar las tareas culturales del gobierno, como la conservación del patrimonio cultural, los museos, las bibliotecas, los archivos, la arqueología, etcétera. Así, en la segunda mitad del siglo XX, las labores culturales, incluida la conservación del patrimonio cultural, estaban muy avanzadas. Además, el gobierno de Tailandia acogió a varias organizaciones internacionales y regionales como la UNESCO y el Centro Regional de Arqueología y Bellas Artes de la Organización de Ministros de Educación del Sudeste Asiático (SEAMEO SPAFA). Los tres bienes culturales reconocidos como Patrimonio Mundial se inscribieron en la década de 1990, mientras que Tailandia también presidió el Comité del Patrimonio Mundial y acogió una reunión.

En el plano teórico, el patrimonio se reconoció como un concepto más amplio, mientras que los valores y el significado del patrimonio se debatieron científicamente al preparar los expedientes de candidatura al Patrimonio Mundial. También se crearon los parques históricos, que son organismos gestores de extensos yacimientos o complejos arqueológicos. Sin embargo, en la práctica, la definición de patrimonio cultural nunca se ha revisado en el marco de la Ley de 1961, en la que se sigue manteniendo el término “monumentos antiguos”. Además, el enfoque de conservación que en su día se desarrolló y amplió, resulta estar limitado por la interpretación de esta Ley.

Según esta ley, el monumento antiguo se define como “un bien inmueble que, por su antigüedad, sus características arquitectónicas o sus testimonios históricos, es útil en el campo del arte, la historia o la arqueología, e incluye los lugares que son yacimientos arqueológicos, sitios históricos y parques históricos”. Esta ley también abarca el patrimonio mueble como la definición de antigüedades y objetos de arte.

En tailandés, un monumento antiguo se llama *Boransathan*, que significa “lugar antiguo”, lo que no difiere mucho del término inglés.

En cuanto a la definición, afirma que el monumento antiguo se declara por su valor en el arte, la historia y la arqueología. Puede decirse que el aspecto estético de la característica arquitectónica, que es su apariencia física, parece ejemplificar la preocupación de la organización gubernamental encargada de la cultura material. Debido a la fuerte creencia y larga existencia del budismo en Tailandia, las bellas artes y la arquitectura están dedicadas a los lugares religiosos. Abarcan desde edificios en la sección del templo que contienen la capilla, pinturas murales e imágenes de Buda, hasta pagodas, muebles y objetos. En los templos se puede apreciar la artesanía clásica en diversas técnicas a través de estos elementos muebles e inmuebles. Por tanto, es claro para los expertos, con la participación de funcionarios del gobierno y el público en general, que los templos y sus componentes son importantes y deben ser protegidos. De hecho, la explicación del término *Boransathan* es bastante confusa. Legalmente, cualquier templo declarado patrimonio nacional por la ley se llamará *Boransathan* o monumento antiguo. Pero *Wat* es un término genérico para denominar a los templos, sean o no *Boransathan*.

Además, es innegable que el valor histórico de Tailandia está relacionado con la monarquía, ya que la historia de Tailandia se basa oficialmente en las crónicas reales, que tratan sobre todo de la realeza, la guerra, el gobierno y las ceremonias reales. Ciertamente, también se hace referencia a algunos documentos históricos en varias historiografías tailandesas. Además, los documentos conservados en el sistema nacional de archivos, recién creado a mediados del siglo XX, se utilizan como referencia cuando se debate sobre su valor histórico. Cabe señalar que la mayor parte de la información archivada también está relacionada con la monarquía y la importancia nacional. Obviamente, los monumentos antiguos, que son palacios o edificios históricos aún en uso, no son ampliamente llamados *Boransathan* por el público en general.

Por otro lado, para el valor arqueológico, las características arquitectónicas parecen irrelevantes en

comparación con la antigüedad y las pruebas históricas. En la lista de comprobación de valores del Departamento de Bellas Artes utilizada para el registro como monumento antiguo, la antigüedad se considera uno de los aspectos más importantes. Por ejemplo, los yacimientos más antiguos se ponderan con una puntuación más alta que los más recientes. Esta valoración ha sido problemática, ya que la mayoría de los conjuntos históricos comprenden evidencias multicapa de distintos periodos. Desde el punto de vista de su narrativa, las pruebas más antiguas pueden no ser tan significativas como las de un periodo posterior; sin embargo, la percepción que tiene la gente y el público en general en Tailandia del valor del patrimonio surge de la idea de que lo más antiguo es lo más valioso. Esta forma de pensar puede observarse al comparar la antigüedad de las pruebas arqueológicas. Por ejemplo, se ha comparado que un antiguo esqueleto hallado en Java (Indonesia), conocido como el hombre de Java, es la prueba más antigua del *Homo erectus* en el mundo. Se ha demostrado que los esqueletos encontrados en otras zonas de excavación son más antiguos que el hombre de Java, por lo que el yacimiento arqueológico será más importante.

Debido al término utilizado para definir legalmente el patrimonio cultural, es obvio que la antigüedad, la religión y la relación real de cualquier bien son las calificaciones para ser un monumento o patrimonio antiguo. Mientras que el término patrimonio cultural es *Moradok Watthanatham* en tailandés. *Moradok* significa patrimonio, mientras que *Watthanatham* significa cultura. En el contexto de Tailandia, cultura se refiere a cualquier cosa hecha por el hombre. Es más contemporánea, intangible y continua en comparación con un monumento antiguo. El término *Moradok* significa todo lo que se transmite de una persona a otra o de una generación a la siguiente. En particular, se puede ver que este término también da una implicación a la edad o al aspecto temporal. En general, en Tailandia, el término patrimonio cultural se utiliza en diversas circunstancias, además de en ocasiones legales u oficiales.

En cuanto a la conservación, puede sorprender saber que ese término es *Anurak* en tailandés. Deri-

va de dos palabras: *Anu* y *Raksa*. *Anu* es un prefijo en sánscrito, significa “pequeño” o “poco”, mientras que *Raksa* significa “mantener” o “curar”. Por lo tanto, irónicamente *Anurak* se convierte literalmente en un pequeño mantenimiento. Otro término que significa “conservación” en tailandés es *Patisangkhorn*, que se utiliza normalmente para la restauración de un templo. *Pati* se pone como prefijo para cambiar el significado del término siguiente por el opuesto, como “no” en español. *Sangkhorn* tiene dos significados: el primero es “cuerpo” o “cosa hecha por el hombre”, mientras que el otro es “muerte”; por lo tanto, en este contexto *Patisangkhorn* literalmente debería ser “no muerte”, que puede implicarse como “vivo”.

De alguna manera, la conservación de la que hablamos hoy en día no existió en Tailandia hasta mediados del siglo XX. Antes, los materiales de construcción habituales eran la madera, el bambú, la terracota, la teja y la paja. No son duraderos y son vulnerables al fuego. Las casas de los plebeyos solían ser estructuras de bambú con techos de paja. Había que repararlas o reconstruirlas a menudo. En el caso de los nobles y los ricos, sus casas eran estructuras de madera con tejados de terracota o tejas de madera que podían durar muchos años y, gracias a la técnica tradicional, se podían trasladar y volver a montar en otro lugar. Del mismo modo, los monasterios y algunos edificios de los palacios también eran de madera. En cambio, los edificios importantes de los palacios y los que contenían capillas se construían con estructuras más permanentes. Las estructuras eran de ladrillo con enlucido de cal. Los tejados eran de madera y estaban cubiertos de tejas de terracota. Por ello, la conservación del patrimonio cultural en épocas posteriores quizás se llevó a cabo para estos edificios. En el caso de las casas de madera o bambú, la gente sabía que no eran duraderas, por lo que no había que conservarlas, sino repararlas o reconstruirlas cuando fuera necesario. La opinión de la gente de entonces probablemente seguía la filosofía budista de que nada es seguro. Por el contrario, en el caso de los edificios de los templos, se cree que uno de los méritos más fructíferos para los budistas es restaurar y mantener los edificios de los templos, especialmente las salas de ordenación, siempre con su belleza origi-

nal. Además, el embellecimiento o la mejora del estado de los edificios de los templos para que sean mejores que su estado original también se considera otro acto meritorio. Esta actitud se mantiene hasta nuestros días. Por desgracia, esta forma de pensar contradecía la conservación convencional transmitida desde los países occidentales en los primeros tiempos de esta conservación moderna en Tailandia.

Antes de la crisis económica que asoló Asia a finales de la década de 1990, el patrimonio cultural se consideraba uno de los capitales culturales que pueden aportar beneficios económicos. El cambio de diversas circunstancias por el crecimiento económico en Tailandia tuvo repercusiones visibles en la conservación del patrimonio cultural del país. Los bienes del patrimonio cultural, incluidos los yacimientos arqueológicos, las ciudades históricas, los edificios y los paisajes, se vieron afectados por el desarrollo de infraestructuras e inmobiliario, la expansión urbana, el cambio de usos del suelo, el aumento del aburguesamiento o el abandono de las ciudades antiguas. Estos cambios físicos provocaron varios intentos de conservación del patrimonio cultural. Por ejemplo, los parques históricos se crearon para delimitar claramente los grandes yacimientos arqueológicos, normalmente restos de antiguas ciudades, y las comunidades que vivían a su alrededor. En aquella época, el término “parques históricos” se añadió a la definición de monumentos antiguos. La fundación de los parques históricos pretendía establecer un organismo gestor de un yacimiento arqueológico, lo que ayudaba indirectamente a apoyar la promoción turística. Además, también reflejaba el desarrollo del enfoque de conservación, que pasó de centrarse en yacimientos individuales a una consideración espacial más amplia. Por el contrario, los parques históricos demostraron una centralización en la conservación del patrimonio y una separación entre monumentos muertos y vivos. En algunos casos, se recurrió a la expropiación de tierras y a la reubicación para desplazar a la población fuera de los límites de los parques históricos. En particular, resulta absurdo que, tras la crisis económica de Asia, la mayor parte del presupuesto, procedente princi-

palmente del Fondo Monetario Internacional (FMI), se destinara al proyecto de restauración de monumentos antiguos, parques arqueológicos y numerosos museos con el fin de reactivar la economía del país distribuyendo los ingresos entre un mayor número de trabajadores y aumentando los atractivos turísticos.

Durante 87 años, de 1934 a 2021, la terminología relativa a la conservación en la Ley no se ha modificado nunca, salvo las definiciones. En una ocasión, la definición de antigüedad se amplió para abarcar los fósiles o evidencias geológicas; como resultado, los yacimientos geológicos se pudieron proteger por esta ley. De manera sorprendente, la ley está siendo objeto de un importante proceso de revisión, y en su proyecto de modificación se propone eliminar de la definición de “antiguo” este añadido relativo al patrimonio geológico, con el fin de distinguir las responsabilidades de las organizaciones gubernamentales en materia de protección de los sitios culturales y los sitios geológicos, estos últimos dependientes ahora del Departamento de Geología. Se intenta reducir la definición de “monumento antiguo” y hacerla más específica para limitar las responsabilidades de los reguladores. Por ejemplo, en cuanto a la antigüedad, la existente establece el valor relativo quizá a la antigüedad por la interpretación de los reguladores. Según el borrador, se propuso especificar la edad mínima para que algo se registre como monumento antiguo, verbigracia, 50 años; sin embargo, ha habido un gran debate sobre qué ocurriría en algunas situaciones, como que el patrimonio que esté a punto de alcanzar la edad especificada propuesta fuese demolido por sus propietarios antes de ser protegido por la Ley.

En este punto, cabe señalar que la aplicación de la Ley de 1961 (enmendada en 1992) ha estado muy influida por la Carta Internacional del ICOMOS para la Conservación y Restauración de Monumentos y Sitios (la Carta de Venecia, 1964). Es comprensible que, desde los primeros tiempos de la conservación moderna en Tailandia, los monumentos antiguos fueran, principalmente, yacimientos arqueológicos, en especial los restos de la antigua capital, Ayutthaya, que se conocían como monumentos muertos al principio de la conservación moderna en Tailandia. De hecho,

el Departamento de Bellas Artes recibió del Gobierno de Tailandia la autorización para la aplicación de la ley y la gestión de los yacimientos arqueológicos, incluidos los restos de templos, desde que se estableció la Ley. Por lo tanto, el Departamento de Bellas Artes declaró el Reglamento de Conservación de Monumentos Antiguos de 1985, en virtud de la Ley de 1961, conocida como Carta de Bangkok. El reglamento reflejaba obviamente la Carta de Venecia. Por desgracia, no se aplicó de forma generalizada. La razón es que era demasiado rígida para los contextos cambiantes del país debido al crecimiento económico, que se produjo hacia mediados de los años ochenta, antes de desplomarse a finales de los noventa.

Conservación y democracia: evolución de la tipología del patrimonio cultural y del enfoque de conservación

Desde la década de 1980, la conservación basada en valores se ha convertido en una cuestión debatida a escala mundial en el ámbito de la conservación del patrimonio cultural, como se desprende de la elaboración de la Carta del ICOMOS de Australia para los Lugares de Importancia Cultural o la Carta de Burra. Como ya se ha mencionado, la cuestión también se planteó entre un pequeño número de profesionales de la conservación, especialmente los que trabajaban en el Departamento de Bellas Artes en aquel momento, pero no se aplicó con firmeza en la práctica. Tras el golpe de Estado de 2006, la percepción del patrimonio se amplió gracias a la avanzada tecnología de la comunicación.

En consecuencia, debido a la creciente concientización sobre la diversidad del patrimonio, se exploraron y debatieron las nuevas tipologías patrimoniales resultantes de la cambiante percepción del patrimonio entre los sectores y las partes interesadas: patrimonio arquitectónico, ciudad histórica, paisaje histórico, paisaje cultural, patrimonio cultural inmaterial, patrimonio documental, paisaje agrícola, etcétera. De hecho, hace algunos años, estos tipos de patrimonio sólo eran conocidos por un número limitado de profesionales de la conservación, en su mayoría funcionarios públicos. En este periodo, el número de profesionales del patrimonio ha aumentado de

forma evidente. Estos tipos de patrimonio han adquirido mayor reconocimiento y preocupación. Se han propuesto, elaborado y promulgado nuevas leyes e instrumentos jurídicos sobre el patrimonio porque la aplicación de la Ley de 1961 no abarca los nuevos tipos de patrimonio.

Entre estas nuevas leyes sobre el patrimonio figura la Ley de Promoción y Conservación del Patrimonio Cultural Inmaterial B.E.2559 (2016 d.C.), que tardó más de una década en aprobarse desde que se adoptó en 2003; la Convención de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, que, dependiente del Departamento de Promoción Cultural, esta ley tiene como objetivo proteger y promover el patrimonio cultural inmaterial tailandés definido por la UNESCO y permitir que Tailandia ratifique esta convención. Aunque la noción de patrimonio inmaterial se viene estudiando desde hace varios años, rara vez es conocida entre el gran público. También se observa que la conservación del patrimonio inmaterial en relación con esta nueva ley está obviamente separada de la conservación del patrimonio cultural, que implica el patrimonio basado en el lugar.

En cuanto al patrimonio urbano, que es una escala de lugar patrimonial mayor que los monumentos antiguos definidos por la Ley de 1961, sólo la ciudad histórica de Ayutthaya está registrada como monumento antiguo, pero en la escala urbana en 1997. Lamentablemente, desde entonces, el Departamento de Bellas Artes nunca ha registrado ninguna otra ciudad histórica. Por otro lado, la protección y conservación del núcleo histórico de Bangkok, conocido como la isla de Rattanakosin (porque la zona está rodeada por un río y canales), adoptó la Resolución del Gabinete sobre las Áreas Protegidas de Rattanakosin propuesta por la Oficina de Recursos Naturales y Política y Planificación Ambiental. Después se declaró y promulgó el Reglamento de la Oficina del Primer Ministro sobre el Desarrollo y la Conservación de Cascos Antiguos y la Isla de Rattanakosin. En realidad, el primer casco antiguo protegido, que es la zona histórica de Bangkok, se anunció en la década de 1980. Unos treinta años después, de 2014 a 2021, 31 cascos antiguos o distritos de todo el país han sido declarados zonas protegidas. En consecuencia, se

ha elaborado el Plan Maestro para el Desarrollo y la Conservación de cada ciudad, mientras que la aplicación de estos planes maestros aún está en proceso de obtener la aprobación del Gabinete tailandés.

De mi experiencia en la elaboración de uno de los planes maestros se desprende que la concienciación de los habitantes de la zona protegida es mayor de lo esperado. Por ello, durante el proceso de elaboración se llevaron a cabo muchas actividades participativas de consulta para la toma de decisiones, con el fin de que el plan fuera aceptado por las partes interesadas locales. Así, la aplicación del plan será posiblemente beneficiosa para la población y fructífera en la protección de este patrimonio urbano. Por el contrario, resulta absurdo que una publicación elaborada por una organización encargada de la conservación del centro antiguo, con un instituto académico que define los componentes del casco antiguo, entre los que se incluyen el foso, el foso y la muralla de la ciudad, la muralla, la ruta, el puente histórico, el lugar religioso, el monumento, el jardín histórico, el edificio patrimonial gubernamental, el edificio patrimonial público, el patrimonio vernáculo y el edificio patrimonial comercial (Kirdsiri *et al.*, 2020). La publicación afirma que, en resumen, estos componentes pueden dividirse en elementos vivos y muertos. Habría que argumentar lo contrario, es decir, que las personas que viven allí, con las ocupaciones que han venido desempeñando, los conocimientos tradicionales incrustados en el casco antiguo y los lugares donde practican sus rituales, ceremonias y actos festivos tradicionales ¡están vivos!

Por otro lado, ICOMOS Tailandia, una organización no gubernamental que trabaja en la conservación del patrimonio cultural en Tailandia, se creó en 1985 por un grupo de funcionarios responsables de la conservación del patrimonio cultural. Sus miembros se han ampliado para incluir a profesionales de la conservación procedentes de distintos sectores implicados, así como a personas interesadas en el patrimonio cultural. Debido a la rigidez e inflexibilidad de la Ley de Monumentos Antiguos, Antigüedades, Objetos de Arte y Museos Nacionales y en respuesta a los cambios en la política nacional y a las reformas políticas, desde 1997 ICOMOS Tailandia ha intentado desarrollar

la Carta de Tailandia o Carta de Bangkok con el objetivo de llenar las lagunas de la ley existente desde la perspectiva profesional y de rediscutir entre los profesionales la percepción del patrimonio y el enfoque de la conservación. La Carta aborda el aumento de la participación pública y la descentralización en la gestión y conservación del patrimonio, que debe llevarse a cabo en todas las etapas y a todos los niveles. Las audiencias públicas del proyecto de Carta contaron con el apoyo del Departamento de Bellas Artes y de la Comisión Parlamentaria de Religiones y Cultura tras el golpe de Estado de 2006. Lamentablemente, nunca ha funcionado como debería debido a la situación de Tailandia cuando se terminó de redactar la Carta. Sin embargo, al menos consiguió sensibilizar y llamar la atención del público en general más allá de sus miembros, mientras que ICOMOS Tailandia ha sido más visible para el personal a alto nivel.

En respuesta a la tendencia mundial en materia de conservación del patrimonio, para Tailandia la conservación del patrimonio sigue estando claramente separada entre patrimonio cultural y natural en todos los aspectos, incluyendo la percepción, la comprensión, el sistema de gestión y protección, el marco legislativo y las organizaciones gubernamentales encargadas de ello. Es lamentable que el enfoque del paisaje cultural, que conduce a una conservación más integrada de la naturaleza y la cultura, se entienda como uno de los tipos de patrimonio. Por lo tanto, el concepto de integración sigue estando poco reconocido y es necesario seguir apoyándolo y promoviéndolo.

Desafíos en los últimos tiempos: nuevos problemas de la conservación del patrimonio en Tailandia

A partir de la explicación cronológica y las cuestiones tratadas anteriormente, puede decirse que la percepción del patrimonio cultural en Tailandia ha ido cambiando entre diversas partes. Por un lado, los cambios a veces se han intensificado por factores externos al país, principalmente a través de la ratificación de convenciones y cartas internacionales, como se desprende de las definiciones y tipología del pa-

trimonio. Sin embargo, resulta difícil revisar las leyes existentes, como la Ley de Monumentos Antiguos, Antigüedades, Objetos de Arte y Museos Nacionales, para adaptarlas a la situación actual. En su lugar, se han propuesto leyes para los nuevos tipos de patrimonio con el fin de proporcionar definiciones claras y mecanismos legales para su sistema de protección; sin embargo, estas leyes se aplican por separado, mientras que deberían funcionar de forma más integrada. Como ya se ha explicado, la Ley de Monumentos Antiguos se refiere principalmente al tejido material, basado en los valores relativos a la antigüedad, las religiones y las historias heroicas. En cambio, la ley del patrimonio inmaterial también presta atención al patrimonio relacionado con las formas de vida tanto de la gente de alto rango como de la gente corriente, porque se elaboró cuando se tuvo en cuenta la preocupación por la localidad y los conocimientos tradicionales. Además, parece que sigue habiendo un rechazo a incluir la conservación urbana en la protección de la Ley de Monumentos Antiguos. Sigue siendo discutible y discutido si esto se debe a que los cascos antiguos protegidos o el patrimonio urbano están vivos. Como tal, es cuestionable y a veces objeto de disputa entre distintos sectores cuando varios tipos de patrimonios se ubican o se encuentran en el mismo lugar.

Uno de los estudios de caso más conocidos es el de la restauración del fuerte de Mahakan y la reubicación de la comunidad, largamente disputados. El fuerte forma parte de la Bangkok fortificada, que incluía 14 fuertes desde la fundación de esta capital. Se encuentra al este de la muralla, en la confluencia del foso de la ciudad y el canal Mahanak, que luego se alargó hasta la región oriental de Tailandia. La parte de prolongación del canal Mahanak se conoce como canal Sansab. Vale la pena saber que el fuerte de Mahakan es uno de los dos fuertes de este sistema de fortificación que aún existen y están registrados como monumentos antiguos. Teniendo en cuenta que las vías fluviales fueron una de las principales redes de transporte del país hasta que se desató la Revolución industrial con la invención de la máquina de vapor y, más tarde, el vehículo de combustible fósil, la unión del foso de la ciudad y el canal Sansab era un lugar estratégicamente importante para

Bangkok en la antigüedad. Además, debido a su ubicación, se convirtió en una zona de intercambio y reunión, y luego se desarrolló hasta convertirse en un gran asentamiento en la periferia del centro administrativo de la época. En fotos antiguas tomadas a finales del siglo XIX y principios del XX, aún se pueden ver casas flotantes en los canales y casas de madera elevadas a lo largo de los canales, fuera de las murallas de la ciudad y del fuerte de Mahakan. Aunque la muralla se desmanteló y se construyó sobre ella una carretera, el asentamiento continuó y evolucionó con el tiempo. Presumiblemente, era una zona privilegiada a principios y mediados del siglo XX, donde vivían nobles y comerciantes. Como tal, también contaba con edificios de teca influenciados por el estilo arquitectónico europeo.

En 2004, la Administración Metropolitana de Bangkok (BMA, por sus siglas en inglés) inició un proyecto de restauración del fuerte y reubicación de ese asentamiento; este último se conformaba por una comunidad de bajos ingresos en el núcleo histórico de Bangkok, también conocido como el asentamiento detrás de la muralla. Como parte de la reubicación, hubo compensaciones. Algunas casas de estilo de influencia europea y de estilo tailandés clásico elevado seguían existiendo entre las viviendas de bajos ingresos. El plan también pretendía demoler estas casas. Este caso suscitó un gran interés público, no sólo nacional sino internacional. Tras casi quince años de negociaciones entre la BMA, la comunidad, grupos de profesionales de la conservación como arquitectos, urbanistas, historiadores, arqueólogos, etcétera y organizaciones gubernamentales y no gubernamentales pertinentes, con dos golpes de Estado y varios gobernadores y primeros ministros de Bangkok, el asentamiento se eliminó finalmente en 2018. En ese momento surgieron los siguientes retos relacionados con la conservación del patrimonio cultural.

Monumento nacional antiguo o nuestro patrimonio

Se puede observar que, por desgracia, el caso partía de percepciones diferentes de lo que es el pa-

trimonio. Desde el punto de vista jurídico, el fuerte estaba totalmente reconocido como patrimonio, dado que estaba registrado como monumento antiguo. Por tanto, estaba protegido y restaurado, mientras que el asentamiento o la comunidad *en sí* no lo estaba; sin embargo, las personas que vivían allí, así como los sectores académicos, eran conscientes de la importancia de los edificios de madera como patrimonio, teniendo en cuenta la historia, el estilo arquitectónico y quizás la rareza. Algunos estudiosos señalaron incluso que la comunidad era el último asentamiento de la zona periférica de la antigua Bangkok, origen de Tailandia. Como tal, podría reivindicarse como patrimonio nacional que debería conservarse. Por desgracia, con las diferentes actitudes entre las partes interesadas, no fue posible un entendimiento mutuo. Este tipo de problemas siguen produciéndose en varios lugares patrimoniales del país, sobre todo donde se llevan a cabo grandes proyectos de construcción.

Conservación convencional y basada en valores

Según la Ley de 1961, parece que, en principio, el registro de monumentos antiguos se decide por la evaluación del valor, que necesita un análisis crítico del lugar para emitir su declaración de importancia; sin embargo, ninguno de los monumentos antiguos registrados fue incluido en la declaración. El proceso de evaluación del valor adopta una lista de comprobación de criterios para la puntuación, que es realizada por unos cuantos funcionarios gubernamentales para cada lugar. A continuación, un comité de expertos del Departamento de Bellas Artes ultima los antecedentes y la evaluación del valor del bien cultural antes de dar una recomendación al director general, quien es la única persona legalmente responsable de autorizar la ley. El fuerte de Mahakan puso de manifiesto este problema, ya que los expertos gubernamentales no tuvieron en cuenta la comunidad ni sus valores, sino sólo el aspecto físico. Se adoptó legalmente el enfoque convencional para la conservación.



El fuerte Mahakan en un periodo reciente Fuente: Fotografía cortesía de Rungkit Charoenwat, VERNADOC Tailandia.

En cambio, la comunidad, apoyada por expertos del sector académico y no gubernamental, intentó plantear la conservación basada en el valor para la negociación con BMA. De alguna manera, la evaluación del valor se hizo para casas individuales. En consecuencia, se estableció una priorización de las casas. Al parecer, el resultado hizo que algunos propietarios cuyas casas se consideraban de menor valor se sintieran molestos, por lo que desistieron y se marcharon de la comunidad. El número de miembros de la comunidad que insistían en vivir allí era cada vez menor antes de que el resto se viera obligado a marcharse en 2018. Todavía es cuestionable y necesita ser discutido si, en lugar de evaluar el valor de cada casa, se deba evaluar el valor de esta comunidad como una entidad, por lo que la solidaridad

de la comunidad podría ser retenida. Por otra parte, la metodología de evaluación del valor desarrollada por el Departamento de Bellas Artes se ha utilizado para hacer una clasificación de los bienes culturales evaluados y aún necesita ser revisada y quizás modificada.

Participación de los ciudadanos

El caso de la comunidad del fuerte de Mahakan también demuestra la falta de dimensión humana en la conservación del patrimonio cultural, incluidas la participación de la población y las cuestiones basadas en los derechos. Con el sistema de gobierno y el contexto político existentes cuando se produjo el caso en 2004, existía una amplia concientización sobre la



Fuerte de Mahakan hacia 1911-1932. Fuente: <https://lek-prapai.org/home/view.php?id=5130&source=post_page>, dominio público.

participación popular, y se incluía en el proceso de los proyectos gubernamentales para obtener la aprobación del gabinete. De hecho, este procedimiento se ha llevado a cabo hasta la actualidad; sin embargo, su aplicación sigue siendo limitada y depende de la atención que le presten los propietarios del proyecto. Además, a menudo sólo se informa o se escucha al público en la última fase, antes de que el proyecto vaya a ejecutarse.

En el caso de la Ley de 1961, no se menciona la participación de las personas, ya que la mayoría de los monumentos antiguos son bienes culturales gestionados por el Departamento de Bellas Artes o templos, que son entidades jurídicas, y en los que los abades son quienes toman las decisiones. Por el contrario, el patrimonio urbano siempre se enfrenta a problemas de participación popular debido al carác-

ter del patrimonio, que implica a un amplio abanico de interesados. Además, en la mayoría de las zonas o ciudades históricas, la propiedad de los edificios, que son principalmente locales comerciales, pertenece a unos pocos propietarios o es suelo público gestionado por el Ministerio de Hacienda. Por lo tanto, como inquilinos, no tienen voz.

Por un lado, la propiedad debe considerarse independientemente de la cuestión de los derechos. En el caso del patrimonio urbano, parece que la participación de personas y organizaciones no reconoce este tipo de patrimonio lo suficiente como para conservarlo. Además, en los proyectos de conservación urbana, en la mayoría de los casos sólo se incluye a los propietarios en los procesos de información pública y consulta. Así lo demuestra el caso de la comunidad del fuerte de Mahakan, que alquiló los terrenos

públicos pero construyó sus propias casas. En consecuencia, sólo se les pudo indemnizar por sus casas y los gastos de mudanza.

Además, el precio del suelo en las ciudades o zonas históricas de Tailandia es muy elevado. Comparando la conservación y el mantenimiento de los edificios antiguos, que obtienen menos rendimiento, y la venta del terreno a un precio mucho más elevado, sobre todo con fines comerciales, es evidente que esta última opción resulta más atractiva para los propietarios del patrimonio. En particular, los derechos de los inquilinos dependen de la duración del contrato, que hoy en día no dura más de tres años debido a las complicaciones que surgen si el contrato dura más de ese plazo. Así pues, el derecho de los inquilinos no está asegurado. Cada tres años, el contrato puede rescindirse, por lo que se les puede pedir que se muden. Ciertamente, esta situación puede darse en cualquier parte del mundo, pero mucho más a menudo en el caso de los países en desarrollo.

Conclusión

Por un lado, la conservación del patrimonio cultural en Tailandia, tal y como se debate hoy en día, puede remontarse unos cien años atrás y fue estimulada por el movimiento eurocéntrico de conservación en su periodo inicial. Los profesionales del patrimonio en Tailandia siguen siendo escasamente conocidos por el público en general, mientras que el enfoque de la conservación en los últimos tiempos parece encontrarse en un periodo de exploración con el fin de encontrar el enfoque que se adapte al contexto del país. Hoy en día, los factores que afectan a la percepción del patrimonio y a los planteamientos de conservación son variados y más complicados. En los primeros años del milenio, se discutía si el enfoque occidental o europeo era adecuado para el contexto oriental o asiático, mientras que recientemente, resulta que los conocimientos tradicionales, el patrimonio vivo y los enfoques centrados en las personas, la integración cultura-naturaleza y la gestión del riesgo de catástrofes en la conservación y gestión del patrimonio cultural son algunas de las diversas preocupa-

ciones a nivel internacional. Además, los Objetivos de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas y la economía creativa en relación con el patrimonio cultural también son cruciales para conservar el patrimonio cultural y, al mismo tiempo, mantener su valor para las generaciones futuras. Es de esperar que Tailandia tarde poco en pensar fuera de su marco y siga desarrollando el enfoque de conservación para adaptarlo a las circunstancias actuales.

Bibliografía

- ACT ON ANCIENT MONUMENTS, ANTIQUITY, OBJECTS OF ART AND NATIONAL MUSEUMS B.E.2504 (1961), Ley sobre Monumentos Antiguos, Antigüedad, Objetos de Arte y Museos Nacionales B.E.2504 (A.D.1961), enmendada B.E.2535 (A.D.1992), Bangkok, Gobierno de Tailandia.
- ACT ON PROMOTING AND SAFEGUARDING THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE, B. E. 2559 (2016), Ley de promoción y salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, B.E. 2559 (A.D.2016), Bangkok, Gobierno de Tailandia <https://www.ilo.org/dyn/natlex/natlex4.detail?p_isn=103533&p_lang=en>, consultada el 23 de octubre de 2021.
- ANON. (1988), “Rabiab Khrom Silpakorn Wa Duai Kan Anurak Borabsathan Pos Sor 2528 (Reglamento del Departamento de Bellas Artes sobre conservación de monumentos antiguos B.E.2528 [1985])”, en *Kan Anurak Moradok Thai Kab Jedsibjet Pee Hang Kan Sathapana Khrom Silpakorn* (La conservación del patrimonio tailandés y el 77º aniversario de la creación del Departamento de Bellas Artes), Bangkok, Rungsilpanphim, pp. 44-46.
- BAKER, C., & PHONGPAICHT, P. (2017), *A History of Ayutthaya: Siam in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BORANRATCHATHANIN, Phraya. (2007), *Athibai phaen thi phranakhorn si ayutthaya khab kham winitchai khong Phraya Boranratchathanin chabap chamra krung thi song lae phumsathan khruang si ayutthaya* [Descripción de Ayutthaya y la interpretación de Phraya Boranratchathanin 2a. ed.], Ton Chabap.
- CHANDRAN, Rina (2018), “Ancient fort community in Bangkok loses 25-year battle against bulldozers”, *Reuters* <<https://www.reuters.com/article/us-thailand-landrights-property-idUSKBN115005>>, consultada el 23 de octubre de 2021.
- DEPARTAMENTO DE BELLAS ARTES (1995), *Naew Thang Kan Jud Kan Boransathan Nai Bunchee Moradok*

- Lok Thang Watthanathum Khong Lok* (Directrices de gestión de monumentos antiguos del Patrimonio Cultural Mundial), Bangkok, Prachachon.
- JANSUTTIPAN, Monruedee (2016), *Espacio verde frente a comunidad: The future of Mahakan Fort* <<https://bk.asia-city.com/city-living/news/future-mahakan-fort-green-space-community>>, consultada el 23 de octubre de 2021.
- JIAJANPHONG, Phiset. (1988), “Khrom Silpakorn: Adeed Thung Patchuban Khong Kan Anurak Boransathan” [El Departamento de Bellas Artes: Del pasado al presente de la conservación de monumentos antiguos], en *Kan Anurak Moradok Thai Kab Jedsibjet Pee Hang Kan Sathapana Khrom Silpakorn* (La conservación del patrimonio tailandés y el 77° aniversario de la creación del Departamento de Bellas Artes), Bangkok, Rungsilpanphim, pp. 39-43.
- KIRDSIRI, Kriengkri, Wilawan PHAMONSUWAN, y Thanik MEURNKHAMWANG (2020), *Muang Khao Khab Kan Anurak* (Ciudades antiguas y desarrollo y conservación), I. BURANAUT (ed.), Bangkok, E. T. Publishing.
- SAENGPUENG, Sasitsaya (2011), “¿Qué se entiende por ‘patrimonio cultural’? The Study of Influential Discourses in Cultural Heritage Management at Lamphun”, *ICOMOS Thailand International Conference 2011: Asian Urban Heritage*, Phuket, ICOMOS, pp. 90-103.
- SIRIPHATTHANAKUN, Hatthaya (2005), *The Application of Historic Characterisation to Sustainable Development in Wiang Kum Kam, Tailandia*, Disertación en MA in Conservation Studies (Historic Buildings), York, Universidad de York.
- _____ (2019), “Paisaje agrícola de Tailandia: De la diversidad a la unidad”, en *Pu'er Jingmai Mountain International Symposium on the Conservation Research & Sustainable Development of Tea Cultural Landscape*, Yunnan Province, PR China, pp. 149-154.
- WYATT, David K. (2019), *Tailandia: Una breve historia*, 4a. ed., Bangkok, Fundación de Libros de Texto de Ciencias Sociales y Humanidades.

Niyati Jigyasu* /
Rohit Jigyasu**

Abstract: The paper reflects on the notions of heritage based on the philosophical traditions rooted in Hinduism, the predominant religion in India. Heritage (Virasat) is considered separate from tradition (Parampara). The paper deliberates on the spatial, temporal, and experiential notions of heritage. While the space is manifested through symbolic representations on macro and micro levels, tangible heritage gets created and recreated through cyclic notions of time, giving the process a much broader cultural significance than the product. The experiential dimension contributes towards linking the tangible and the intangible in various modes of comprehension, and thus materiality has much lesser significance than the spirituality of heritage. This understanding also has an implication for the traditional approach to heritage conservation that emphasizes all the rituals attached to the regeneration of a particular heritage in contrast to merely preserving the ‘dead’ ruins. The paper further dwells into the main challenges confronting this heritage when seen in a static manner and with a growing disconnect between the tangible and the intangible. The failure of the ‘Western’ conservation approaches with a focus on material preservation has therefore made us reflect on the living heritage approach for conservation that advocates enabling continuity and evolution and controlling change to protect the essence of heritage that is deeply connected to the self.

Keywords: Heritage, tradition, landscape, conservation, continuity, tangible, intangible, traditional knowledge.

Postulado: 19.11.2021
Aceptado: 20.02.2023

Exploring the Notions of Heritage in India from the Perspective of Hinduism

Heritage: a product and a process

The notions of heritage are as diverse as the people who are its bearers. This is also related to the fact that different societies have different views and maintain various links with their past. There has always been a prevalent debate on the difference between the Eastern and Western notions of defining ‘heritage.’ UNESCO describes that cultural heritage is, “in its broadest sense, both a product and a process, which provides societies with a wealth of resources that are inherited from the past, created in the present, and bestowed for the benefit of future generations” (UNESCO, 2014: 132). Deflecting slightly from the above, in the Indian context, the product and the process are given separate consideration. In Hindi, these correspond to Virasat and Parampara, which translate as ‘heritage’ and ‘tradition’, respectively. For example, in the case of traditional crafts, it is the tradition carried over generations that contribute to the making the heritage (Savyasaachi, 2017: 28). Thus, taking the example of a traditional craftsperson, the knowledge of craft would be part of their ‘Virasat’ (tradition) handed down from their forefathers (Parampara). These traditions also had strong roots in the societal division through caste, work, and labour.

Spatial, temporal, and experiential notions of heritage

Cultural heritage from an Eastern perspective in particular can be understood through spatial, temporal, and experiential connotations based

* Independent researcher and heritage consultant. E-mail: <niyatijigyasu28@gmail.com>.

** Project Manager, Urban Heritage, Climate Change and Disaster Risk Management, Programmes Unit, ICCROM. E-mail: <rj@iccrom.org>.

on the tenets of Hinduism, the predominant religious thought processes that have dominated India.

Spatial notion

The physical dimension of space continues to be perceived through geographical extents, as this is easily comprehended by the human senses, regardless of the social, cultural, or religious context. However, in the Hindu thought process, this physical comprehension is also connected with the subconscious understanding of the form and meaning of the landscape, manifested through symbolic representations that may even include the entire cosmos at the micro level (Galtung, 1979; Vatsayan, 1994).

Quoting from Eliade's work, Singh and Parveen emphasise that, unlike the Western tradition, as per the Hindu religion, the human organization began with the creation of the world (Singh and Parveen, 2016: 1). Hence, "cosmisation of a territory or habitat is always a consecration and represents the paradigmatic work of gods" (Eliade, 1991: 32). The planning systems in most of the traditional cities, as well as those built by sovereign rulers, are based on the celestial prototype, reflecting cosmo-magical powers. This was done to have earthly cities and religious institutions in similarity to the otherworldly sphere, identified with the heavens (Gastner, 1954: 191). Singh draws a parallel to the manifestation of a "transcendental element between the macrocosmos (cosmos / heaven) and the microcosmos (temple / human body)" (Singh, 1993: 242). These two polarities are linked by the mediating spatial-sacred structure, i.e. the mesocosmos (built environment) (Singh, 1993: 242). The city of Varanasi is one such example of mesocosmos that mediates between the microcosmos of the individual and the macrocosmos of the greater universe. Thus, these three archetypal levels are linked by the axis mundi; a communication between heaven and earth (Singh and Parveen, 2016: 1). In the case of Bhaktapur, an important historic city in Nepal, the inhabitants imagined its irregularly ovoid shape as a direct representation of the *damru*, the hourglass-shaped

drum of Shiva (Hindu God). However, no rituals are attached to these iconic images that link cities to gods (Levy and Rajopadhyaya, 1991: 151). Such comprehension means that the components and processes of space are not only real in physical terms but also get constructed at various levels of consciousness, which we will elaborate on later as an experiential dimension of reality. However, our senses and instruments can only measure specific aspects of space, thereby limiting our individual ability to perceive space.

Temporal notion

The predominant Western perspective of heritage considers it on a linear scale, where the past is separated from the present, and the existence of relics of the past determines how heritage is defined in the present. This, of course, implies that conservation interventions are primarily geared towards preserving the material traces of the past.

On the other hand, the Hindu notion of time encompasses a continuous cycle of birth and death, creation and destruction, and therefore there is no starting or ending point (Galtung, 1979; Vatsayan, 1994). When seen from this perspective, heritage does not exist in a static state from a particular period in history. Still, it is constantly recreated as a part of this endless cycle. Moreover, this cyclical process has a never-ending continuum like a cyclic loop where you re-enact and recreate but not necessarily the same heritage in material terms; there is always a sense of creativity and evolution that co-exists with continuity. This also goes well with a central tenet of Buddhism closely associated with Hinduism, according to which everything is impermanent and, therefore, one needs to put in effort to achieve salvation (Heehs, 2002). Our actions and thinking processes can alter the point of return in a way that we do return but not exactly at the same point from where we began, and thus our evolutionary processes are like that of a cyclical loop.

Another important consequence of this cyclic notion of time and the act of recreating lies in the ephemeral nature of the physical embodiment of heri-

tage and the lack of significance given to its materiality. Ganesh Chaturthi, a Hindu festival, is celebrated around the month of August in western parts of India. Every year for ten days, this festival involves creating miniature temporary settlements for the celebrations, and many neighbourhoods get transformed with special lighting and decorations. 'Pandals', i.e. large temporary fabricated structures are created to house the idol of Ganesh. On the last day, the idol is carried by a large number of people in long processions for immersion in the sea. With Lord Ganesh also known as Vighnaharta (meaning the one who removes obstacles), the pandals and subsequent processions include a creative tableau depicting both local and global concerns, with lord Ganesh mediating the outcomes. These representations do not have any base in the ancient scriptures or religious sermons but come from the human creativity that transcends the local and the global, the historical and the contemporary.

Mehrotra uses immersion as the spectacle of the city. With the dissolving of the clay in the water, the spectacle ends for that year. This spectacle cannot be deciphered through any static or permanent mechanism. The city's memory is embedded in that entire process (Mehrotra, 2008).

Again, this perspective of time plays a critical role in our conservation approach, which strives to manage continuity and change to preserve the essence of heritage in a longitudinal time perspective. This understanding is very critical in the contemporary conservation discourse, where we have gradually shifted our focus from mere preservation to the management of change (Teutonico and Matero, 2003). While we appreciate this new perspective, we cannot discount the importance of protecting the material fabric that embodies the historic values derived from the distant past, making it unique and irreplaceable, like a chapter from a history book.

The experiential notion

Now that we are breaking boundaries between reality and construct, we would like to bring in the third dimension, which is crucial to our understanding of

heritage but has often been overlooked. This experiential notion is inherently linked to our cognition levels that exist at conscious (visible), sub-conscious (hidden), and unconscious (invisible) levels. Space and time get a more comprehensive understanding when we adopt a holistic perspective that takes into consideration all three levels. Gupta (2003) explains this in another way: The visible means the tangible dimension that is primarily physical. The material wealth in this world is an illusion (*Maya*) and can be lost. The illusion leads to desires for worldly materialist aspects that take one away from God and the real experience, and thus all tangible dimensions are hardly of any significance. The tangible or physical aspects of understanding are very easily and noticed by our senses. One recognises the illusion and attempts to discover the truth at the hidden level. This is seen in nature through the belief that God's creation, even if illusionary, is greater than the physical creations of humans. In this way, the sacred aspects get associated with nature. The natural and sacred components of trees, mountains, rivers, water bodies, forests, stones, etc., may necessitate discovery and creativity when seen in this way. This hidden aspect is manifested in rituals and cultural practices. One cannot see the invisible, intangible dimension through the naked eye but can only experience it. This is indeed the true landscape where all tangible and intangible, visible and hidden dimensions lose their meaning, and one can appreciate the experiential quality without any physical attributes. The invisible dimension shows that human beings are an inherent part of this landscape, constructed within themselves and defined metaphorically but experienced spiritually. It is important to distinguish experience from perception; while experience determines deeper comprehension, perception can only form an opinion.

The experiential dimension also binds people to the landscape through narratives that give an entirely different meaning to the space, linking various natural elements like hills, water bodies, trees, etc., with stories that are woven through religious metaphors. This adds another layer of experiential dimension to the physical space and also binds culture and nature

inseparably as culture becomes as much part of nature as the other way around. Take the case of the sacred landscape of Vrajbhoomi in North India, which is linked with the stories connected with the childhood of Krishna, a Hindu deity. Every year, scores of devotees collectively experience this landscape through processional routes that connect various places linked to Krishna's childhood. This heritage place perfectly demonstrates the blurring of the boundaries between historical and mythological, cultural and natural, and tangible and intangible. The appreciation of heritage significance goes beyond visual quality or symbolism. It is no longer determined by how it is perceived and defined by others, but it becomes part of being/existence.

Jiirnodharana: the traditional approach to heritage conservation

From the perspective of Hinduism, values have traditionally been attributed to heritage for their symbolic meanings and use in everyday life. Ruins or *khandar* were considered waste and not worthy of value (Sinha, 2020: 4). Similar to growth, even decay is within the law of nature and is unavoidable. The ancient treatise of *jiirnodharana* within its text states that every object, natural or manmade, has to change. This makes *prāsāda-vastu* i.e., the building form that must also undergo change and decay. As per the ancient scriptures, no being is immortal in this universe where the processes of *Sirsti* (creation), *Sthiti* (existence), and *Samhara* (destruction) are always in continuity. Considering that a building is also understood to be a living being (*prāsāda-purusha*), the concepts of creation, existence, and destruction apply to it as well. The western concepts of preservation would ensure its preservation in its most authentic form, but as per *jiirnodharana*, the spirit of the building needs to be considered and not just the material form. There is also the concept of *punahsthapan*. As stated by Kawathekar, while “the *punahsthapan* involved the restoration of the built as per the established knowledge systems, dealing with the physical aspects of the structure, *Jiirnodharana* dealt with

physical as well as metaphysical aspects of the heritage” (Kawathekar, 2020: 18). It is not the historic building that is considered worthy of restoration, but the process of its creation that gets repeated through *jiirnodharana*, so that the principles of traditional construction and associated *Kalpa* (rituals) remain immortal (Tom, 2013: 37). Conservation practice, therefore, strives to protect the authenticity of the spirit, form, and design, more than material. As per the *Mayamata*,¹ the Indian temples were to be renovated every twelve years. The treatise mentions that renovations should proceed “without anything being added (to what originally existed) and always in conformity with the initial appearance (of the building) and with the advice of the knowledgeable” (Dagens, 2017: 335). This concept of complete dismantling and reconstruction using new wood is also part of the Japanese tradition where authenticity is “essentially attached to function, subsidiary to form, and in the act of reconstruction which employs traditional skills but by no means to material” (Labadi, 2010: 71).

The disconnect between the tangible and the intangible

Having appreciated the multifaceted characteristics of heritage understood through the Hindu philosophical perspective, let's look at some examples to understand the key challenges that confront this heritage in the present context.

Hindus revere the two holy rivers, Ganga and Yamuna located in the northern part of India. The centuries-old spiritual connection has contributed to the development of rich civilization. The sacred cultural landscape of Vrajbhumi associated with many stories of the childhood of Lord Krishna has evolved around the Yamuna river (Mason, 2009). Such landscapes were and continue to be of extraordinary architectural and ecological significance and have been maintained over time to the present date. However, the current

¹ *Mayamata*, an ancient treatise believed to have been written in the 5th century, of South Indian origin discusses in detail the architecture and iconography of the southern (Drāviḍa) temples.

state of the rivers presents a dismal picture. Most of the rituals and beliefs that are manifestations of the hidden and invisible dimensions of heritage remain as strong as ever or have even become more elaborate over time. However, the water of the rivers, which is indeed the visible aspect of heritage, is polluted to dangerous proportions since all kinds of the waste get dumped in these rivers. It seems that the rivers have been slowly but consistently disowned by their communities (Jigyasu, 2005).

Firstly, this shows that the gap between the visible and the hidden and invisible dimensions has substantially increased. Secondly, there is an increasing gap between the views of heritage professionals and the local communities, who are the true bearers of heritage. Thirdly, there is a lack of clarity about the division between ‘modern’ and ‘traditional’. While ‘modern’ is largely perceived as the development of backward traditional communities, the ‘traditional’ is associated with either outdated knowledge or romanticized and nostalgic. On a broader level, our technological advancement seems to detach us from our inner selves (Malik, 1990; 1995). We are so driven by superficial perceptions that we don’t take enough time for deeper reflection and comprehension. We no longer make an effort to develop an insight but tend to look outwards, overlooking internal strengths and contradictions. The above is reflected in our definition of disaster and efforts to reduce disaster risks. Although a disaster may be triggered by a catastrophic natural hazard, the slow and progressive factors are making us, humans, not only physically but, more importantly, psychologically more vulnerable than ever before. We are living in an age of ‘confused’ generations, which are neither able to capitalize on the modern nor capable of utilising old knowledge systems that have been built over time through trial and error and appear to have lost their relevance.

Compartmentalization of Knowledge

As stated by Jigyasu, heritage is a product of traditional or indigenous knowledge systems, which are “typically developed locally, are under local control

and use low levels of technology” (Jigyasu, 2013: 6). Many are also disorganized in a bureaucratic sense. Traditional performing arts, indigenous groups, deliberate instruction (child rearing, traditional schooling, and apprenticeship), and unstructured channels like conversations at markets and in the fields, written and memorised records, and direct observation are the primary means of disseminating this knowledge. This demonstrates that traditional or indigenous knowledge encompasses the entire cultural context. Paul Sillitoe describes this knowledge as by definition interdisciplinary, where local communities perceive and manage their environment as a whole system (Sillitoe, 2006: 6). Moreover, it is based on experience characterised by trials and errors and is practical and culturally rooted, and thus holistic in its scope.

Augmentation of knowledge has led to the development of new techniques with some surviving while others going extinct or lost. Hence it is critical to question the peculiarity of the present era that led to the compartmentalisation of our existing knowledge and practices into traditional and modern. The reason for this marking is the prejudice accompanying the notion of ‘traditional’. Progress is a process that transpires gradually, and it is highly possible that all spheres of any endeavours may not experience developments at the same time. But at times, this possibility of gradual transition is frustrating only due to the presumption that all ‘traditional’ is not worth developing. Also as Sengupta adds that till the recent past, human knowledge and productive activities have been divided into traditional and modern, with the one called ‘traditional’ has been condemned even before the trial (Sengupta, 2007: 22).

Confronting the colonial legacy

Heritage conservation as a formal institution was begun in India in 1861 with the establishment of the Archaeological Survey of India (ASI) by the British colonial government. This was preceded by an institution, the Asiatic Society of Bengal (currently named Asiatic Society), founded in 1784. This institution was focused on the textual sources of India’s history

and culture. It paved the way for British colonial interest in Indian archaeology and heritage preservation while also highlighting the depth and richness of Indian history. With Alexander Cunningham, an engineer serving as the first Director General, the ASI's mandate used a very broad definition of archaeology encompassing multiple forms of custodianship of cultural heritage in the built environment. This was the time when the antiquarian remains were deemed worthy of preservation, as per the romantic sensibility and 18th-century fascination of the west for the ruins. To control the trafficking of antiquities and over-excavation, the early 20th century was focused on the preservation of ancient monuments and the protection of objects of archaeological, historical, and artistic interest (Kawathekar, 2020: 17).

Due to our colonial legacy, heritage conservation in India has largely been a state enterprise and has continued the colonial legacy in preserving monumental buildings. The monument in the archaeological park, a product of a colonial effort to preserve India's rich heritage, does not capture the breadth and vitality of living traditions and landscapes that embody them. The dissonance between colonial and indigenous ways of seeing the past and heritage necessitates going beyond the fenced-off monument.

Redefining heritage conservation

As Chapagain (2013) states, people are the key patrons behind everything that happens, including the creation, maintenance, and modification of their heritage. Today the heritage discourses have shifted from expert-driven queries of how to conserve to 'why conserve?' and then to 'for whom to conserve?' (Luxen, 2004: 5). This is all about living heritage, that which is created, maintained, and modified by people. This can also mean that we need to (re)think of heritage as a living 'thing' – just like people – *which will* require us to give up some of our preconceived notions of heritage and what we, as heritage professionals, are typically trained to do (Chapagain, 2013: 1). "Heritage is Everywhere", as Lowenthal (2003: xiii) rightly points out, and heritage gets its meaning

when it goes through a cultural process (Smith, 2006: 3). Living Heritage is characterized by 'continuity', which includes continuity of original function or the purpose for which they were originally meant, continuity of cultural practices, and also that of the local community with all its connections to the tangible dimensions of heritage (Poulios, 2012: 21).

When seen this way, heritage is no longer only to be protected from threats to which it is exposed, it needs to be actively used as an anchor that drives collective social action and builds the resilience of communities. This necessitates going beyond merely making heritage an artificial construct and understanding and enduring it as a lived reality that is an eternal part of human existence.

References

- CHAPAGAIN, Neel Kamal (2013), "Contents and concerns in Asian heritage management", in Kapila D. SILVA and Neel Kamal CHAPAGAIN (eds.), *Asian Heritage Management*, Kindle, Routledge.
- DAGENS, Bruno (2017), *Mayamata: An Indian Treatise on Housing Architecture and Iconography*, 2nd edition, New Delhi, New Age Books.
- ELIADE, Mircea (1991), *The Sacred and the Profane*, Princeton, Princeton University Press.
- GALTUNG, Johan (1979), *Methodology and Development*, New York, Harper.
- GASTNER, Theodor H. (1954), "Myth and Story", *Numen*, vol. 1, no. 1, pp. 184-212.
- GUPTA, Divay (2003), "Three types of landscape", Unpublished Paper.
- HEEHS, Peter (ed.) (2002), *Indian Religions: A Historical Reader of Spiritual Expression and Experience*, London, C. Hurst & Co.
- JIGYASU, Rohit (2005), "Disaster: A 'Reality' or Construct? Perspectives from the 'East'", in Ronald W. PERRY and 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, no. 1, pp. 1-17.
- KAWATHEKAR, Vishakha (2020), *Legal Frameworks for the Protection of Built Heritage in India*, New Delhi, Copal Publishing Group.

- LABADI, Sophia (2010), "World heritage, authenticity and post-authenticity", in Sophia LABADI and Colin LONG (eds.), *Heritage and Globalization*, London, Routledge, pp. 66-84.
- LEVY, Robert I., and Kedar Raj RAJOPADHYAYA (1991), *Mesosocsm: 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, no. 2, pp. 4-9.
- MALIK, Subhash Chandra (1990), *Modern Civilization: A Crisis of Fragmentation*, New Delhi, Abhinav Publications.
- _____ (1995), *Reconceptualising the Sciences and the Humanities: An Integral Approach*, New Delhi, Manohar Publishers.
- MASON, David V. (2009), *Theatre and Religion on Krishna's Stage: Performing in Vrindavan*, New York, Palgrave Macmillan.
- MEHROTRA, Rahul (2008), "Negotiating the Kinetic and Static Cities: The Emergent Urbanism of Mumbai", in Andreas HUYSEN (ed.), *Other Cities, Other World: Urban Imaginaries in a Globalizing Age*, Durham / London, 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, no. 1, pp. 16-34.
- SAVYASAACHI (2017), "What Is Worthy of Conservation", in *Hriday Reflections*, Ahmedabad, ICOMOS India, CEPT, pp. 27-30.
- SENGUPTA, Nirmal (2007), "Introduction", in Nirmal SENGUPTA (ed.), *Economic Studies of Indigenous and Traditional Knowledge*, New Delhi, Academic Foundation, pp. 21-30.
- SILLITOE, Paul (2006), "Introduction: Indigenous knowledge in development", *Anthropology in Action*, vol. 13, no. 3, pp. 1-12 <<https://doi.org/10.3167/aia.2006.130302>> (accessed on 10 November 2021).
- SINGH, Rana P.B., and 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, no. 6, pp. 1-15 <<https://doi.org/https://doi.org/10.21427/D75Q7N>> (accessed on 10 November 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 Scared Places*, vol. 9, no. 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/plugin-file.php/2946833/mod_resource/content/1/uses of heritage Laurajane Smith.pdf](https://edisciplinas.usp.br/plugin-file.php/2946833/mod_resource/content/1/uses%20of%20heritage%20Laurajane%20Smith.pdf)> (accessed on 15 November 2021).
- TEUTONICO, Jeanne Marie, and Frank MATERO (2003) *Managing change: sustainable approaches to the conservation of the built environment*, Los Angeles, Getty Conservation Institute.
- THAPAR, Romila (1987), "Cultural Transactions and Early India: Patronage", *Social Scientist*, vol. 15, no. 2, pp. 3-31.
- TOM, Binumol (2013), "Jiirnoddharana. The Hindu philosophy of conservation", in Kapila D. SILVA and 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*, Paris, UNESCO.
- VATSAYAN, Kapila (1994), *Concepts of Space: Ancient and Modern*, New Delhi, Abhinav Publications.

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: niyatijigyasu28@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.
- HEEHS, 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.

Salvador Rueda Smithers*

Resumen: Los museos son una herramienta de la inteligencia: son máquinas de pensar. Hoy nos llevan a través del tiempo histórico, por las costumbres de los habitantes del mundo, por las corrientes de la creatividad artística, por los “reinos” de la historia natural. No será así en el futuro; proponer que la utilidad de los museos para la vida correrá por la relación del humano como ser biológico y por el universo como su hábitat. Los museos recomponen el mundo.
Palabras clave: museo, historia, inclusión.

Abstract: Museums are a tool of intelligence: they are thinking machines. Today they take us through historical time, through the customs of the world’s inhabitants, through the currents of artistic creativity, through the “realms” of natural history. It will not be like that in the future; the usefulness of museums for life will run through the relationship of the human being as a biological being and the universe as its habitat. Museums recompose the world.

Keywords: museum, history, inclusion.

De la utilidad de los museos para la vida

Si quieres saber cuánta oscuridad tienes alrededor, debes aguzar la mirada en las débiles luces lejanas
Marco Polo a Kublai Khan,
en Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*.

1

. Al acercarse el año 2000, hace ya poco más de dos décadas, el historiador francés Georges Duby señalaba que en los últimos años se habían multiplicado las fechas conmemorativas: cada vez había más acontecimientos que debían ser recordados colectivamente. Hablaba básicamente de efemérides históricas que se desdoblán en ceremonias cívicas. Esta manera festiva de nutrir la memoria, decía, ha tenido un propósito: al otorgar identidad compartida, las sociedades recuperan la confianza en sí mismas, una cierta dignidad en lo que son y en lo que quieren ser. Sobre todo, se evitaba el olvido.

De la utilidad de los museos para la vida. Como habrán notado, el título de esta breve nota hace alusión a la *Segunda consideración intempestiva* de Friedrich Nietzsche. Con ella, se preguntaba el filósofo alemán para qué servía la historia, si es que tenía alguna utilidad para la vida. Entre sus conclusiones, decía que la memoria humana aplicada a la historia monumental y anticuaria era el obstáculo a la felicidad —a diferencia de los animales, que no requieren de más recuerdos que los indispensables para enfrentar el día—. Así que dos usos aparentemente opuestos de ese instrumento de la inteligencia me sirven para hablar un poco del *museo*, extensión de la mente y el alma.

He vivido durante muchos años en el Museo Nacional de Historia de México. Lo he hecho como historiador, sin mayor pretensión especializada en el engranaje mecánico de esa máquina de pensar. Siempre me he definido como un imposible aprendiz de museógrafo, inhábil para el correcto manejo de los colores, las luces o los diseños. Pero como historiador, este museo es sin duda mi medio ambiente: ahí estoy en mi elemento. Y divulgar el conocimiento del pasado ha sido una de mis placenteras obligaciones.

Postulado: 19.10.2021
Aceptado: 30.10.2021

* Director del Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, INAH. Correo electrónico: <salvadorrueda@hotmail.com>.

Este texto, me pone a prueba. Lo hago con humildad y reverencia, pues reconozco que la reflexión en torno a este universo excede mis habilidades. Aun así, como lo hiciera el poeta, *me paro a la orilla de mí mismo y me asomo...* Sólo que no veo el abismo, sino que miro la enorme presencia de esa “curiosa cosa” que es un museo, como escribiera Borges.

El museo no es un abismo, aunque sí es la profundidad la clave de su naturaleza. A veces profundidad insondable; siempre con un dejo de extrañeza: los museos guardan cientos y a veces millones de objetos y nunca estarán completos. Cada una de sus colecciones —no importa de cuántas se compongan—, cada uno de los objetos singulares es un vestigio, un referente que transporta recuerdos sueltos. Su carga mayor no es visible porque es la carga de la ausencia. Y eso que falta se restituye con palabras y con imágenes que con el esfuerzo intelectual de sus profesionales se va acopiando para darles lugar, inteligibilidad; de ahí que el trabajo íntimo en los museos sea el de la catalogación, el de la taxonomía que rescata a las cosas del aislamiento. Y es que en realidad cada objeto, cada serie de objetos, es apenas un punto a cuyo alrededor hay sólo sombras. Sin embargo, el vacío no nos llama a espanto sino al asombro y a la curiosidad. Por ello, una primera luz lejana es detectada en las paredes de los estudiosos que viven en los museos.

2. Toquemos otro rumbo de la materia oscura. Yo he creído siempre que en la reflexión cotidiana que hacemos el colectivo de profesionales de los museos de arqueología, de historia, de historia del arte y los tecnológicos —dejaré un instante de lado a los de historia natural— hay un momento que le sigue al “orgullo por la amplitud desmesurada” de la creatividad de los ancestros, de su inventiva para sobrevivir, para guerrear, para disfrutar o para comunicarse con sus dioses o con sus demonios; es un momento que sigue a la satisfacción de tratar con las reliquias de los padres fundadores, con sus retratos o con sus palabras escritas de puño y letra; momento que sigue al planteamiento de soluciones espaciales en vitrinas y muros para sintetizar los actos audaces que han sido los traslados de la historia (desde militares hasta científicos, desde los literarios y plásticos hasta los de

las ingenierías). Se trata del singularmente placentero instante de la explicación que buscamos hacer sobre las voluntades que trastocan los rumbos de sociedades completas, de sus conquistas políticas o intelectuales. Es el instante de la metáfora, cuando cosas de naturaleza distinta se vuelven vecinas y comunican, cuando se transfiere el nombre de una cosa a otra, para usar la definición de Aristóteles.

Luego del momento que sigue al orgullo y a la satisfacción descubrimos que la metáfora es el único lenguaje posible. Y es que los museos suelen ser también receptáculos de objetos arruinados, de los restos de hombres y mujeres asociados con culturas que adivinamos complejas y nos son desconocidas, que la suma de maravillas materiales pasadas, que las huellas de sus genios y de las habilidades mecánicas de sus artesanos, de las decisiones de sus héroes y mártires lo mismo que de sus traidores y sus cobardes, todo ello, son la cifra de sus fragmentos cohesionados sólo por nuestra imaginación y por el empuje intelectual de entenderlos para entendernos como sus herederos. Permítaseme un paréntesis que explica mi postura relativista como historiador de un museo, al mismo tiempo que enamorado de los léxicos de la metáfora y la yuxtaposición en el ordenamiento de las piezas de las exposiciones en las que he tenido la oportunidad de participar: el ejemplo lo da el impacto de un cuadro de Paul Klee de 1920 en la lúcida mente del filósofo Walter Benjamin, quien escribió en 1923:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus novus*. Se ve en él a un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava su mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas,

mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Esta tormenta es lo que llamamos progreso.

3. Las “alas del *Angelus novus*”, nos ha hecho herederos de una larga carga de ruinas... pero en los museos las restauramos y reinterpretamos, seguimos adelante con la suficiente grandeza de espíritu para no dejarnos llevar por el huracán del progreso. Recobramos las voces muertas que acompañaron la factura, uso y final de las cosas que nos han llegado del pasado. Buscamos entender a las personas humanas —como se decía antes a los individuos y sus derechos y obligaciones legales— lo mismo que a las familias, los clanes, los gremios, las clases sociales. Aunque en general los discursos de los museos de historia mexicanos tienen a las guerras y a los quebrantos bélicos como motor de los cambios —y que durante el siglo XIX los criterios coleccionistas giraron en torno a las glorias militares—, ahora buscamos reflejar la vida civil de sociedades que fueron inquietas y apasionadas, no siempre rijosas.

El progreso, por supuesto, no es lo mismo que el paso del tiempo. Existen las metamorfosis sociales —que son el alimento de los museos de arqueología e historia— tal como existen los cambios de paradigmas del conocimiento y de su difusión. En 1964 el historiador inglés Edward Hallett Carr escribió que “las sociedades fluyen, y los historiadores fluyen con ellas”. Las exposiciones —y los trabajos curatoriales— de los museos cambian con los avances de la arqueología, de la historiografía, de las técnicas museográficas. Esas transformaciones son notorias en el mediano y en el largo plazo. Pongamos un ejemplo visible en una de las salas del castillo de Chapultepec: se confrontan dos pinturas de gran formato con tema de la Conquista de México. Las exigencias de saber del pasado de hace medio siglo: el mural de la Conquista de González Camarena, titulado *La fusión de las culturas*, fue ejecutado en 1964 y leído como el de la destructiva violencia de la guerra como motor de la historia; enfrente tiene un óleo con el tema del bautizo de Ixtlilxóchitl, en el que, sin ser una pintura de devoción religiosa, centra el sacramento entendido como un acto político: el vasalla-

je del gobernante indígena al cristiano rey español Carlos. Alguna vez este óleo ilustraba *la conquista espiritual*, cuando esa idea de blandir por igual la espada y la cruz estaba de moda y era complemento más suave de la sangrienta caída de Tenochtitlan. Hoy se confrontan... y explican que en los museos se propone tan sólo la perspectiva de quien estructura las exposiciones, y que eso significa que cambia el punto de vista de un historiador a otro: aprendimos en los últimos años que no debemos confundir los objetos con el discurso que los explica.

4. Los museos, por su naturaleza fragmentada, serán siempre artificios incompletos. No por falta de afán de sus responsables, ni de erudición de sus curadores. Lo son porque sus propósitos atienden al inmenso horizonte del hombre. Y lo humano es inabarcable. En los museos, posiblemente, sus más atractivos secretos se escondan en los ángulos menos sospechados de la fantasía, en los detalles remotos de sus piezas. En esas incursiones se descubre el gusto ya silencioso de sus habitantes: alejados de las presiones de los protocolos, de las señalizaciones modernas, las huellas de nuestros ancestros susurran sus propias voces y esperan a los ojos y a los oídos atentos, dispuestos a entender los jirones de vida, los fragmentos preciosos de lo que alguna vez tuvo proporción humana.

Es posible, por ejemplo, pensar que los personajes cuyos retratos cuelgan de las paredes y pasillos o que descansan en las rejillas de los depósitos, fueron hombres y mujeres que se movían y respiraron. Los artistas los detuvieron con sus gestos duros; pero alguna vez sonrieron, consintieron costumbres autoritarias, tuvieron miedo a lo invisible más que a lo que podían ver. Es posible pensar que las devotas monjas inmóviles en óleos hieráticos leían poesías y entendían las profecías de Isaías de manera distinta a la nuestra, y que sus manos se afanaron en habilidades ya inútiles. Es dable pensar que artistas plásticos hábiles y obedientes al patrono que pagaba sus obras lograban componer escenas con relatos complejos y cargados de metáforas tanto de historias sagradas como profanas. Imaginemos que las manos que al final del siglo de las Luces tocaron al violín música

barroca francesa y sembraron arbustos de moreras en el Bajío novohispano, manos que criaron gusanos de seda y administraban los sacramentos, los dedos que pasaban cotidianamente las hojas del Misal y las de los libros de los filósofos de la Ilustración, esas mismas manos enarbolaron una imagen guadalupana como bandera y firmaron el acta de liberación de los esclavos... Esas manos fueron profusamente pintadas a lo largo de los siglos XIX y XX —sin atender a la dimensión humana que realmente tuvo, como el de una grave herida en la cabeza que, sin embargo, le cicatrizó sin infecciones...

Es posible también imaginar las voces de mando en los momentos decisivos: las de los legisladores republicanos de 1857 y de 1917, o las de Benito Juárez girando las órdenes para iniciar el regreso triunfal del gobierno de la República como en el mural de González Orozco, o las palabras desesperanzadas del emperador Maximiliano o aun las desprendidas de Miramón que ponían sus destinos en manos de Dios... Los historiadores debemos escribir y animar los pasos tranquilos de Venustiano Carranza en los pasillos del Alcázar, a través de dos pinturas que lo muestran como un gigante revolucionario de González Camarena. Escribir y animar para que los visitantes comprendan nuestros puntos de vista —y no pocas veces, ¡ay! sólo confundamos la perspectiva propia con el hecho histórico objetivo—. En apenas unos pasos se explica la voz segura de Porfirio Díaz en su entrevista con James Creelman en el rincón sureste de la terraza en 1908 y pasar de ahí al Díaz personaje petrificado del infierno dantesco que no sin animadversión ideológica retrató Siqueiros. A unos metros de distancia, la metáfora nos lleva de 1910 a 1929 y a la voz conciliadora del presidente Emilio Portes Gil firmando los Arreglos con los jefes de la Iglesia católica, que dieron fin a la Guerra cristera. El espacio del museo que es a la vez monumento histórico permite este enlace metafórico: el comienzo y el final de la Revolución mexicana ambos hechos (el de Díaz-Creelman y el de Portes-obispos) abriendo y cerrando el círculo de la Revolución mexicana.

Vemos a los hombres en el pasado. Hombres que no son más que sombras. Ya advirtió el historiador

Georges Duby acerca de la dificultad de construir esos actos y gestos, esos sistemas pretéritos que cohesionaron sociedades, conjuntos humanos que florecieron y desaparecieron dejando apenas huellas. Coleccionistas y gabinetes, primero, coleccionistas y museos las dos últimas centurias, recogieron objetos que sobrevivieron por el valor que entonces y después se les dio, pero que no son más que despojos venidos del fondo de los tiempos (Duby, 1992: 106-ss). Octavio Paz explicó la paradoja de alejamiento entre la obra y su autor, y bien puede aplicarse al extenso caso de los museos de historia: “La obra se convierte en jeroglífico de la vida; en realidad, como obra, se evapora” (Paz, 1982: 14).

Si somos cuidadosos, notaremos que el Museo, cifra de recuerdos, a pesar de su tono magistral y con la seguridad de quien se equivoca poco, en apenas unos metros descubre su fuerza y su debilidad: ya se dijo que expone puntos de vista. Luis Cardoza y Aragón, fascinado por los relatos de la historia mexicana, explicaba que nuestra realidad abigarraba personajes inconcebibles: el brusco poema de Zapata convive en nuestra memoria con los versos de López Velarde; y en el mismo recorrido se dialoga con Sor Juana Inés de la Cruz y con Pancho Villa. Se entrelazan tiempos de quebranto con los de actividad política febril y aún los de somnolencia aparente; los de la creatividad artística con tácticas improvisadas de los curas libertadores y las de los campesinos desdoblados en guerreros instintivos; los de la elegancia conformista con los desordenados que exigen justicia.

5. Me gusta pensar en la sorpresa del poeta y polígrafo malagueño José Moreno Villa, quien llegó a México en los años en que se fundaba el Instituto Nacional de Antropología e Historia —y se destinaba el Museo Nacional de Historia en el Castillo de Chapultepec—. Este sabio español se maravilló de la sustancia histórica mexicana cuando la descubrió en su exilio en nuestro país. Entendió y prestó palabras a su cabal explicación. Escribió:

[La] historia de México está en pie. Aquí no ha muerto nadie, a pesar de los asesinatos y los fusilamientos. Están vivos Cuauhtémoc, Cortés, Maximiliano,

don Porfirio, y todos los conquistadores y todos los conquistados. Esto es lo original de México. Todo el pasado suyo es actualidad palpitante. No ha muerto el pasado. No ha pasado lo pasado, se ha parado (Moreno Villa, 1985: 230).

Moreno Villa nos enfrentó a la historia mexicana como un inmenso mural, legible y lógico. Pero también a un mural apasionado, en el que sus personajes no dejan correr al tiempo. Georges Duby escribió que “el acontecimiento no existe sino por el relato que de él hacemos” (Duby, 1992: 125)... Eso hacemos en los museos: le damos forma a los rostros y a los gestos del pasado, a través de los indicios (muchas veces falsos) que cargan los objetos...

“El ojo no ve cosas sino figuras de cosas que significan otras cosas”, escribió Italo Calvino (1983: 21). Sus formas indican las funciones que tuvieron para la vida: distinguimos las formas de los dioses y las de los homenajes a los héroes; las pinturas de devoción de las narrativas, las líneas geométricas que sintetizan perfiles, las pinceladas que atrapan luces en horas exactas, los volúmenes hiperrealistas de nuestros contemporáneos y los del arte rupestre... El disfrute cabal en los museos exige un esfuerzo intelectual; y esto es un lugar común ya, pero en estos momentos vale la pena que lo recordemos: el placer de enfrentar una obra de arte o una bandera, o una vasija antigua, o una venus prehistórica, no lo acerca la tecnología... Sí, en cambio, extiende el horizonte del conocimiento. La experiencia estética que se buscaba como uno de los máximos logros singulares de visitar los museos, hoy puede cambiar de paradigma: se deja en segundo término el privilegio de la vista por el placer de saber, de acceder a los detalles de pinceladas, de técnicas de cocción, de rasgos singulares, de frases que no son azarosas, a traducirnos alfabetos desaparecidos... Las herramientas pueden ofrecer todo lo que se debe pensar, los márgenes del discurso que son invisibles.

Con una aplicación digital se puede disponer de lo simple y lo complejo: nombres de personas ilustres, fechas memorables, acciones notables, palabras y actos que fueron la puerta de la historia para hom-

bres y mujeres hasta entonces comunes, itinerarios, clasificaciones científicas y convenciones académicas, explicaciones cortas o articulaciones a otras cosas, otros hechos, otros nombres. Los museos pueden ser promotores reales de los diversos escenarios del teatro de la memoria de Leonardo Sciascia. *Conexiones al cubo*, habría dicho hace cuatro décadas un notable divulgador de la ciencia irlandés, James Burke.

6. Los viajes por los pasillos de los museos se desarrollan en el tiempo. A veces por el pasado, siempre por el presente, no pocas veces prefigurando el mañana: ¿cómo imagino yo al Museo de Antropología e Historia del futuro? No como los de hoy, con discursos nacionales y acotados a los hechos políticos y estilos artísticos o taxonomías arqueológicas. Tal vez sería más interesante que se evitaran las genealogías nobiliarias y se fuera a explicar las biología y las reglas del ADN; o inaugurar una línea newtoniana, que juntara la historia de las matemáticas con la exclusividad humana de tener pulgares.

Y es que quizás la rosa de los vientos que marca en el mapamundi de los museos del mañana los dirija a desdoblarse en creaturas muy diferentes a lo que con lógica podríamos prefigurar hoy. Por ejemplo, yo preveo un museo integral que regresa la historia cultural a la historia natural. En este museo fantástico se privilegiaría la antropología física para regresar al ser humano a su dimensión biológica, de ser un animal más en la Tierra: en una sala se verían los estragos de las epidemias en distintos siglos y latitudes, con los raros comportamientos en zonas y épocas que confronten —tal vez con igual ineficacia— los discursos mágicos, las conjuras religiosas y las recetas médicas. Los virus, las bacterias y los diferentes parasitismos han vivido con el ser humano desde el primer día de la existencia del *Homo* como especie.

Más adelante, se exhibiría la relación entre el hemisferio derecho del cerebro y el lenguaje, de la importancia del pequeño hueso entre la laringe y la faringe —propio del humano— en el acto de hablar. La actividad cerebral y su evolución hasta llegar al *Homo sapiens* y el paralelismo que debió existir desde el principio —y ha existido hasta hoy— entre las voces

originarias y la creación plástica, entre la oralidad y el arte. Ejemplos de léxicos inteligibles a pocos grupos hasta volverse lenguajes que cohesionaron civilizaciones ya muertas y las vigentes.

En el corazón del museo habrá explicaciones sobre la vista, lo tangible y la capacidad de abstracción —mágica, religiosa, filosófica, literaria, plástica...—. Se revelaría que los museos de los siglos XX y XXI han sido en realidad *Trampas de ojo*. Y descubriríamos los límites que, hoy, con ustedes aquí, queremos romper: el del prejuicio y la inconsciencia. Por lo pronto, me refiero a que el viejo esquema museográfico está dirigido al sentido de la vista, lo que implica una injusticia terrible: esto es, los ciegos y los débiles visuales no tienen lugar en gran parte de los museos. *La inclusión*, parte del generoso lema utilizado en 2020 por el ICOM, topa todavía con una imposibilidad ontológica.

En el Castillo de Chapultepec se han ensayado caminos a manera de reflejo a esta carencia: talleres educativos dirigidos al público general que debe caminar con los ojos vendados, o no utilizar las manos y pintar con la boca, o asistir a conciertos con hipoacúsicos y atender a las vibraciones de los instrumentos musicales con ellos... No es suficiente, por supuesto. Pero de ahí saldrá la solución a esta carencia: la inclusión es un deber, no una virtud (si se me permite la paráfrasis de una antigua sentencia).

La inclusión en los museos es un tema vasto. Sólo puedo decir que, a un lado de los vaivenes políticos y económicos que nunca faltarán, es el reto moderno más apremiante. Es un asunto de justicia elemental...y de liberar la oscuridad al acercarnos a otra de las débiles luces lejanas.

7. Quisiera terminar con un par de ideas sueltas. Los museos son útiles porque funcionan como miradores a todos los ángulos del mundo. Los museos, como la historia, el arte y la tecnología, sirven a la vida. Dije al principio que cada vez hay más fechas para celebrar; multiplicamos las conmemoraciones porque no queremos pasar por alto cualquier suceso que permita reforzar la confianza y la cohesión social. La memoria y sus herramientas concentradas en los museos potencian este ejercicio: son máquinas

del tiempo, permiten mirar hacia la realidad con sólo atender a algunos vestigios. Lo hacen en muchas direcciones, tantas como la diversidad de lo humano. Una generación atrás, se pensaba que los museos debían concentrarse en efemérides patrióticas, nacionalistas, no pocas veces vacías de contenidos vivos. La utilidad para la vida exige proyectar sus programas y sus discursos.

Ya no sólo las fechas, sino los valores cívicos planetarios están en el núcleo del aliento vital de la historia y de la memoria como artificio constructor de una ética compartida. No es casual que el tema de 2020 para los museos haya sido la ecuación *Igualdad: diversidad e inclusión*. Fórmula que, a dos siglos y medio de la Revolución francesa, remite a la tríada *Igualdad, fraternidad y libertad*, que ha estado detrás de los mejores sueños de todas las revoluciones posteriores, aun con su carga paradójica que impide que se puedan cumplir las tres metas. Tampoco es casual que se aborde esta temática un día después de celebrar la jornada contra la homofobia, en un año que nació con la revolución de las mujeres en muchas partes del planeta —exigencia de equilibrio, un verdadero traslado de la historia—, y que desde inicios de 2020 un virus haya quebrantado economías, instituciones y vidas humanas, lo mismo que marginó ideales por las urgencias de salud pública. Vale anotar esta frase de Saramago: “Aparte de la conversación de las mujeres, son los sueños los que sostienen al mundo en su órbita”. Las tres nos devuelven a todos la proporción humana en el estatuto biológico; las tres tocan a los museos y a sus tareas de difusión.

Tal vez debamos convenir que la de los museos es una historia atormentada. Alejandría y São Paulo son finales paralelos: las guerras destruyen tal vez tanto o incluso menos que décadas de turismo rampante. Pero ningún enemigo es tan insidioso como el descuido. Como todo ser que tiene alma y respira, depende del aliento de sus sociedades. Florecimientos y decadencias, orgullo o lastre... los responsables de su gloria o su caída son quienes tienen la voz política que decide sus destinos. Levantan las cabezas, con justo orgullo, quienes los enriquecen y se identifican con sus mensajes para ampliar los territorios de

la historia. Pero también están los que todo conjugan en presente, prisioneros del debate político del aquí y ahora: para este género lo importante es el balance económico, no el tesoro de las generaciones... y sólo reflejan su monstruosa idea de sociedad. Alguna vez escribió José Saramago los inconvenientes de pensar únicamente en lo inmediato: es estar atado a la estaca del presente. Como lo señalaba Nietzsche: la falta de memoria y de historia no es desinteresada.

Las crisis no son ajenas a los museos. De hecho, son regla de la vida. Como repositorios de la memoria son frágiles, pero también son aves fénix. Sufren accidentes, llegan a morir de inanición o destruidos por falta de cuidado. Muchos renacen, aunque nunca recuperan lo perdido; jamás desaparece la cicatriz. Pero la vida regresa. Nuevos fragmentos del pasado aparecen; el museo es entonces residencia de objetos que fueron desplazados y enterrados por la contingencia, la guerra o la sustitución tecnológica, rescatados por arqueólogos, historiadores, coleccionistas y simples aficionados. Ya no tienen utilidad práctica, algunos reflejan melancólicamente opulencias ya muertas, pero con su existencia en paredes y capelos, en vitrinas y entre sus vecinos

inverosímiles, escapan al revoltijo de lo cotidiano en desuso para desdoblarse en valiosos enclaves del recuerdo hecho palabras, sonidos o gustos. Recomponen al mundo.

Bibliografía

- BENJAMIN, Walter (s.f.), "Sobre el concepto de historia", en *Obras de...*, Madrid, Abada, libro 1, vol. 2, pp. 303-318.
- CALVINO, Italo (1983), *Las ciudades invisibles*, Barcelona, Minotauro.
- DUBY, Georges (1992), *La historia continúa*, Madrid, Debate.
- HALLETT CARR, Edward (1964), *Socialism in One Country, 1924-1926*, Nueva York, Macmillan.
- MORENO VILLA, José (1985), *Cornucopia de México. Nueva cornucopia mexicana*, México, FCE.
- NIETZSCHE, Friedrich (2006), *Segunda consideración intempestiva, Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- PAZ, Octavio (1982), *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Seix Barral.
- SARAMAGO, José (2011), *El último cuaderno*, prólogo de Umberto Eco, Madrid, Alfaguara.
- SCIASCIA, Leonardo (2009), *El teatro de la memoria*, Barcelona, Tusquets.

Historias de conservación

*María Mata Caravaca**

Postulado: 12.06.2021 Aceptado: 10.08.2021

En el siglo XX, tras dos guerras mundiales, se crearon organismos intergubernamentales como la Organización de las Naciones Unidas y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés) para fomentar la seguridad y la paz internacionales y así promover el bienestar de los pueblos. La UNESCO se ocuparía de establecer cooperación entre las naciones en los ámbitos de la educación, la ciencia, la cultura y las comunicaciones. En aquel momento, un aspecto que preocupaba a los países que formaban parte de la UNESCO eran los daños que la Segunda Guerra Mundial había causado en los monumentos. Así, decidieron crear en 1956 un centro, también intergubernamental, para fomentar el estudio y la difusión de los métodos técnicos de conservación y restauración. Ese Centro, actualmente conocido como el ICCROM, ejercería, entre otras, las funciones de cooperación, formación, investigación e información.

Este artículo contará, con imágenes y breves historias, algunas de las actividades llevadas a cabo por el ICCROM en aquellos primeros años tras su creación (años 60 y 70 del siglo XX). Esas actividades reflejan el contexto social, político y económico de la época, y cómo se concebía y actuaba sobre el patrimonio cultural.

Cooperación

El ICCROM inició su actividad el 1 de marzo de 1959, cuando su primer director, Harold J. Plenderleith, se estableció en Roma para dirigir el Centro. En esos primeros años se asesoró a los países que lo solicitaban (véase, Bonampak), se montaron campañas de salvaguarda del patrimonio (como las de Nubia o Florencia y Venecia) y misiones de emergencia (véase, Sigiriya).

Bonampak (siglos V-VIII d. C.)

En 1959, el gobierno mexicano solicitó a la UNESCO asesoramiento sobre la conveniencia de transferir las pinturas murales de Bonampak a un museo. En algunas zonas, las pinturas presentaban

* Responsable de Gestión Documental y Archivos, Centro Internacional de Estudios de Conservación y Restauración de los Bienes Culturales (ICCROM). Correo electrónico: <mme@iccrom.org>.

incrustaciones calcáreas con depósitos de hongos y microorganismos y el estrato pictórico se desprendía, debido a la elevada humedad del templo por la invasión de vegetación y la penetración de lluvia a través de los muros.

En esos primeros años, el ICCROM, que actuaba como experto de la UNESCO en temas de conservación, analizó la documentación y dos muestras de pintura mural enviadas por el gobierno mexicano. En 1961, organizó la misión a México de Francesco Pelessoni (restaurador del Instituto Central de Restauración de Roma). Finalmente, el ICCROM emitió un informe en el que recomendó no transferir las pinturas, sino protegerlas y restaurarlas *in situ* (figuras 1-3).

Esta asesoría y la necesidad de continuar con los trabajos de conservación de las pinturas de Bonampak (que, en ese momento, necesitaban de un experto externo para su restauración) motivaron la adhesión de México al ICCROM. La falta de expertos locales para tratar las pinturas de Bonampak evidenciaba la necesidad de formar restauradores. Plenderleith visitará México en 1964, a petición del director de la UNESCO y bajo invitación del gobierno mexicano, para estudiar la posibilidad de crear en México un centro regional de formación en conservación y restauración de bienes culturales para toda América Latina (actualmente, la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, CNCPC, y la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, ENCRyM, ambos en Ciudad de México).

Sigiriya (siglo v d. C., Patrimonio Mundial desde 1985)

En 1967, las pinturas murales de Sigiriya (figuras 4-5) fueron cubiertas con pintura al óleo verde a causa de un acto vandálico. El Gobierno de Sri Lanka solicitó ayuda al ICCROM, que envió inmediatamente a Luciano Maranzi, restaurador de pintura mural y colaborador del ICCROM. El Instituto Smithsonian de Washington se hizo

cargo de los gastos de la misión y restauración. De aquella misión se conserva correspondencia, fotografías y las muestras tomadas y analizadas para identificar la técnica pictórica y poder proceder con la restauración (figuras 6-7).

Formación

Tras la Segunda Guerra Mundial, la falta de personal especializado en conservación y la escasez de instalaciones de formación e investigación fueron algunos de los factores más importantes que llevaron al ICCROM a cooperar en el desarrollo de programas de formación. Cuatro fueron los cursos que iniciaron su andadura en Roma de forma anual en esos primeros años:

Curso Internacional de Conservación Arquitectónica (ARC) – Curso I

En 1964, el ICCROM formó parte del Comité que redactó la Carta de Venecia (Carta Internacional para la Conservación y Restauración de Monumentos y Sitios), aprobada durante el 2o. Congreso Internacional de Arquitectos y Técnicos de Monumentos Históricos, celebrado en Venecia. El Congreso recomendó la organización de cursos para formar especialistas y fomentar la colaboración interdisciplinaria. En 1965, se elaboró una solución entre la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Roma y el ICCROM para internacionalizar el curso de Conservación Arquitectónica que la Universidad había iniciado a impartir desde finales de los años 50. En el curso internacional de especialización participaban profesores de numerosos países y alumnos de todo el mundo (figura 8), que podían desplazarse a Roma gracias a becas, a las que contribuían fundaciones, el fondo John D. Rockefeller 3rd de Nueva York, la UNESCO, el gobierno italiano y el mismo ICCROM. Durante el curso, los participantes desarrollaban proyectos de estudio y trabajos de campo en monumentos de Roma y alrededores (figura 9).

Curso de Conservación de Pintura Mural (MPC) – Curso II

En esos años, la pintura mural no recibía la misma atención que la pintura de caballete y se hacía necesaria una formación especializada. Al inicio, el ICCROM ayudó a organizar periodos de estudio para restauradores extranjeros en el Instituto Central de Restauración, Roma (ICR) y el Instituto Real de Patrimonio Artístico, Bruselas (KIK-IRPA). En 1968, en colaboración con el ICR, inició un curso internacional de especialización en la conservación de pinturas murales. Paolo y Laura Mora eran responsables de la dirección científica del curso. Al igual que durante el curso ARC, los participantes desarrollaban proyectos de estudio y prácticas en monumentos de Roma y alrededores (figuras 10-11).

Curso sobre Principios Científicos de la Conservación (SPC) - Curso III

A partir de 1973, el curso de Principios Fundamentales de la Conservación (posteriormente denominado Principios Científicos de la Conservación, SPC) tenía como objetivo formar a profesionales de la conservación provenientes de diferentes disciplinas (restauradores, arquitectos, historiadores, científicos, etcétera) sobre la estructura y composición de los materiales y sus causas de deterioro. Para ello, se impartían clases sobre aquellas áreas de la ciencia que eran útiles para la conservación y restauración, desde aspectos más generales, como la climatología o el biodeterioro, a aspectos más especializados, como la teoría de los disolventes (figura 12).

Curso sobre Seguridad, Climatización e Iluminación en Museos (SEC) - Curso IV

El Curso SEC, posteriormente denominado Curso sobre Conservación Preventiva en Museos, lanzado en 1975, era un curso de actualización para conservadores de museos. Trataba aspectos cien-

tíficos y técnicos de la conservación preventiva (figura 13), de modo que la toma de decisiones sobre las políticas de conservación en los museos fuera más fundamentada.

Investigación

El ICCROM promoverá y coordinará investigaciones en el ámbito internacional de varias maneras: organizando reuniones entre científicos de la conservación; visitando los principales laboratorios nacionales para fortalecer los lazos entre ellos; cooperando con otras instituciones en la investigación de los problemas de humedad en los edificios (figura 14), la pintura mural, el adobe (figuras 15-16), la piedra, la escultura policroma, etcétera; además, participó en la creación de centros regionales que promovían programas de capacitación y de investigación en aquellos países que necesitaban formar personal cualificado, como por ejemplo los centros regionales de Jos, en Nigeria; Ciudad de México (Churubusco); Nueva Delhi, India, y Bagdad, Irak (figura 17).

Información

La recopilación, el estudio y la difusión de información relativa a la conservación y restauración de los bienes culturales se ha llevado a cabo a través de la creación de la Biblioteca del ICCROM (figura 18). Especialistas de instituciones de distintos países (Laboratorio Central de Ámsterdam, KIK-IRPA, Instituto Central de Patología del Libro en Roma, etcétera) contribuían a identificar y completar las secciones temáticas de la biblioteca con bibliografía fundamental y actualizada. Además, se intercambiaba información bibliográfica, publicaciones y fotocopias con los países miembros que lo requerían. Entre 1962 y 1965, la biblioteca recibió una donación de la Fundación Gulbenkian de 5000 dólares al año, por un total de 20000 dólares, para la adquisición de publicaciones. En total se com-

praron 3 144 publicaciones con este fondo. En la actualidad, la biblioteca posee más de 125 000 registros bibliográficos.

A partir de 1960, se publicaron obras en colaboración con la UNESCO (serie *Museums and Monuments*), el ICOM (Rome Centre / ICOM Series) (figura 19) y el IIC, y se creó un Comité Internacional para la Coordinación de Publicaciones sobre Conservación, conformado por ICCROM, IIC, ICOM e ICOMOS. La primera publicación fue: *Répertoire des laboratoires de musée et ateliers de restauration*, 1960 (figura 20).

Conclusión

En esos primeros años, el ICCROM empezó a producir documentos y material de archivo, necesarios para su funcionamiento y para la organización y desarrollo de sus actividades (correspondencia, informes, fotografías, audiovisuales, dibujos arquitectónicos o material didáctico y científico, incluidas muestras patrimoniales). Este archivo, que ha crecido considerablemente con el tiempo, es una fuente fundamental para conocer cómo ha evolucionado el ámbito de la conservación a nivel mundial.

Las actividades del ICCROM, como se ha ilustrado en este artículo, reflejan las necesidades, preocupaciones, tendencias y el conocimiento del momento en temas de conservación. Conceptos y términos que evolucionan, metodologías y técnicas más científicas e interdisciplinarias, la colaboración con organismos, instituciones y partes interesadas del sector y otros sectores afines, y la necesidad de integración y de una visión holística de la disciplina y del sujeto que trata: el patrimonio.

Fotografías

Todas las imágenes provienen del Archivo del ICCROM. El autor aparece indicado sólo en los casos en que la autoría de la fotografía es conocida.

Bibliografía

- [Correspondencia con Sri Lanka] (1967-1968). Oficina del Director General / Archivo del ICCROM, Roma.
- ICCROM (1960), *Répertoire international des laboratoires de musée et des ateliers de restauration*, Roma, ICCROM <https://www.iccrom.org/sites/default/files/2018-02/1960_museum_laboratories_111386_light.pdf>.
- ____ (1969), *The First Decade 1959-1969*, Roma, ICCROM.
- ____ (2009), *Newsletter*, núm. 35, Roma, ICCROM <https://www.iccrom.org/sites/default/files/iccrom_news135-2009_en.pdf>.
- JOKILEHTO, Jukka (1998), “The context of the Venice Charter (1964)”, *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 2, núm. 4, pp. 229-233 <<http://orcp.hustoj.com/wp-content/uploads/2016/01/1964-The-context-of-the-Venice-Charter-1964.pdf>>, consultada el 3 de agosto de 2021.
- ____ (2011), *ICCROM and the conservation of cultural heritage: a history of the organization's first 50 years, 1959-2009*, Roma, ICCROM (ICCROM Conservation Studies 11) <https://www.iccrom.org/sites/default/files/ICCROM_ICCS11_History_en_0.pdf>, consultada el 3 de agosto de 2021.
- PLENDERLEITH, Harold James (1960, 20 de septiembre), “Informe sobre la conservación de los frescos de Bonampak. Correspondencia con México” / Oficina del Director General / Archivo del ICCROM, Roma.
- ____ (1964, 20 de mayo), “Carta a F. Reatilleau” (director de la editorial Eyrolles), Editores / Oficina del Director-General / Archivo del ICCROM, Roma, Italia.
- [Programas] (1967-1968). Primeros Cursos ARC / Sección ARC / Archivo del ICCROM, Roma.

INTERNATIONAL CENTRE FOR THE STUDY OF THE
PRESERVATION AND THE RESTORATION OF CULTURAL PROPERTY

Report on the Preservation of the Frescoes at Bonampak,
Mexico.

The fragments of fresco from Bonampak submitted for examination and analysis have now been dealt with at the request of this Centre by the Chemical Department the Istituto Central del Restauro in conjunction with the Mineralogy Department of the University of Rome and data have been obtained which make it possible to present this Report which relates to the preservation of the frescoes as a whole.

1. The pigments are earth colours, mainly iron oxides, and from an examination under the microscope of cross-sections that have been made from the fragments, the technique appears to be that of true fresco. The intonaco is extremely hard, however, and it consists to some 80 per cent or so of carbonate of lime. In paintings of this nature the iron pigments tend to be locked in the hard intonaco and, for this reason, in such cases, the "strappo" method of transfer cannot be relied upon to be successful. As regards the Bonampak paintings this is both unexpected and unfortunate because the only alternative method of transfer is that requiring the removal of the intonaco ("distacco" process) and according to this latter method the sections of fresco when cut from the wall and reinforced would inevitably be heavy and cumbersome to transport and the chances of accident would be intensified. There is this to be said, however, that

Figura 1. Informe sobre la conservación de los frescos de Bonampak, elaborado por H.J. Plenderleith en 1960 (p. 1). Archivo del ICCROM.

- 2 -

fresco on a hardened intonaco is likely to be more resistant to weathering than where the ground is soft and porous and this fact has no doubt been a prime factor in survival.

2. In consideration of the above there is now general agreement here that the idea of transferring the frescoes will have to be abandoned. The problem becomes one of reinforcing and protecting them on site i.e. it is a matter mainly for the engineer - architect - builder - rather than the chemical physicist. It resolves itself into the adoption of measures for waterproofing and weatherproofing and protecting the paintings from damage by organic growths and the entry of man and animals.

3. In order to reach agreement on the best measures to adopt it is suggested that a few specialists be called together to discuss the matter in all its details with representatives of the Mexican authorities, either in Rome, or Paris. Such a meeting, adequately documented, would ensure that all aspects of the problem were considered in their proper relationship and were given the prominence that was their due in elaborating a scheme to ensure the future conservation of these treasures.

4. I understand that it is intended that details of the scientific examination of the fragments establishing the painting method and the nature of the materials, will be offered for publication in the Journal of the Institute. For present purposes it is clear from this examination that there would be little value in sending a restorer ~~over~~.

Figura 2. Informe sobre la conservación de los frescos de Bonampak, elaborado por H.J. Plenderleith en 1960 (p. 2). Archivo del ICCROM.

- 3 -

to the Bonampak site at this stage even supposing that a person having the required specialized experience were available. It would be highly desirable, however, for an expert committee to have the results of an up-to-date architectural survey before them, particularly if the author of this survey had inspected the monuments at a recent time and could be present at the meeting to answer specific questions regarding the nature of conditions at Bonampak. The feeling is that it is of the greatest importance to establish a policy and programme of work that can be brought into operation at Bonampak within a reasonable time (? 3-5 years). The present examination has shown that there is not the immediate urgency at first anticipated so that there is time for the plans for conservation to be worked out in such detail as to ensure that the^{best} is done rather than, to rely on the doubtful or ill-considered improvisations.



THE DIRECTOR

20/9/60

CENTRE INTERNATIONAL D'ETUDES
POUR LA CONSERVATION ET LA RESTAURATION
DES BIENS CULTURELS

Figura 3. Informe sobre la conservación de los frescos de Bonampak, elaborado por H.J. Plenderleith en 1960 (p. 3). Archivo del ICCROM.



Figura 4. Las pinturas de Sigiriya durante la fase de remoción de la pintura verde, 1967. Fotografía: Luciano Maranzì, Archivo del ICCROM.



Figura 5. Las pinturas de Sigiriya en 1979, ya restauradas. Fotografía: Jukka Jokilehto /Azar Soheil, Archivo del ICCROM.



Figura 6. Muestra de la pintura al óleo verde que cubría las pinturas, Colección de muestras Mora: MRA-LKA-Dam009, <<http://moracollection.iccrom.org/index.php/Detail/objects/845>>. Fotografía: Milene Gil, 2019, Archivo del ICCROM.



Figura 7. Muestra de pintura mural, Colección de muestras Mora: MRA-LKA-Dam001, <<http://moracollection.iccrom.org/index.php/Detail/objects/837>>. Fotografía: Milene Gil, 2019, Archivo del ICCROM.



Figura 8: Clase sobre la salvaguarda y revitalización de centros históricos durante el curso ARC 1967-1968, Archivo del ICCROM.



Figura 9: Participantes del curso ARC 1969-1970, dibujando las marcas del siglo XVII que fueron encontradas en la cubierta de plomo del Panteón. Estas marcas resultaron estar relacionadas con la construcción de las torres del siglo XVII de Bernini, que fueron demolidas a finales del siglo XIX, Archivo del ICCROM.



Figura 10: Participantes del curso MPC 71 durante la restauración de los frescos de Annibale Carracci, sala "Camerino", Palacio Farnese, Roma (sede de la Embajada de Francia en Roma). Fotografía: R. Rigamonti, 1971, Archivo del ICCROM.



Figura 11: Luneta que representa a la bruja Circe ofreciendo a Ulises un cuenco de sopa envenenada y Mercurio agregando un antídoto a base de hierbas, 1596. Fresco de Annibale Carracci, sala "Camerino", Palacio Farnese, Roma, después de la restauración. Fotografía: R. Rigamonti, 1971, Archivo del ICCROM.

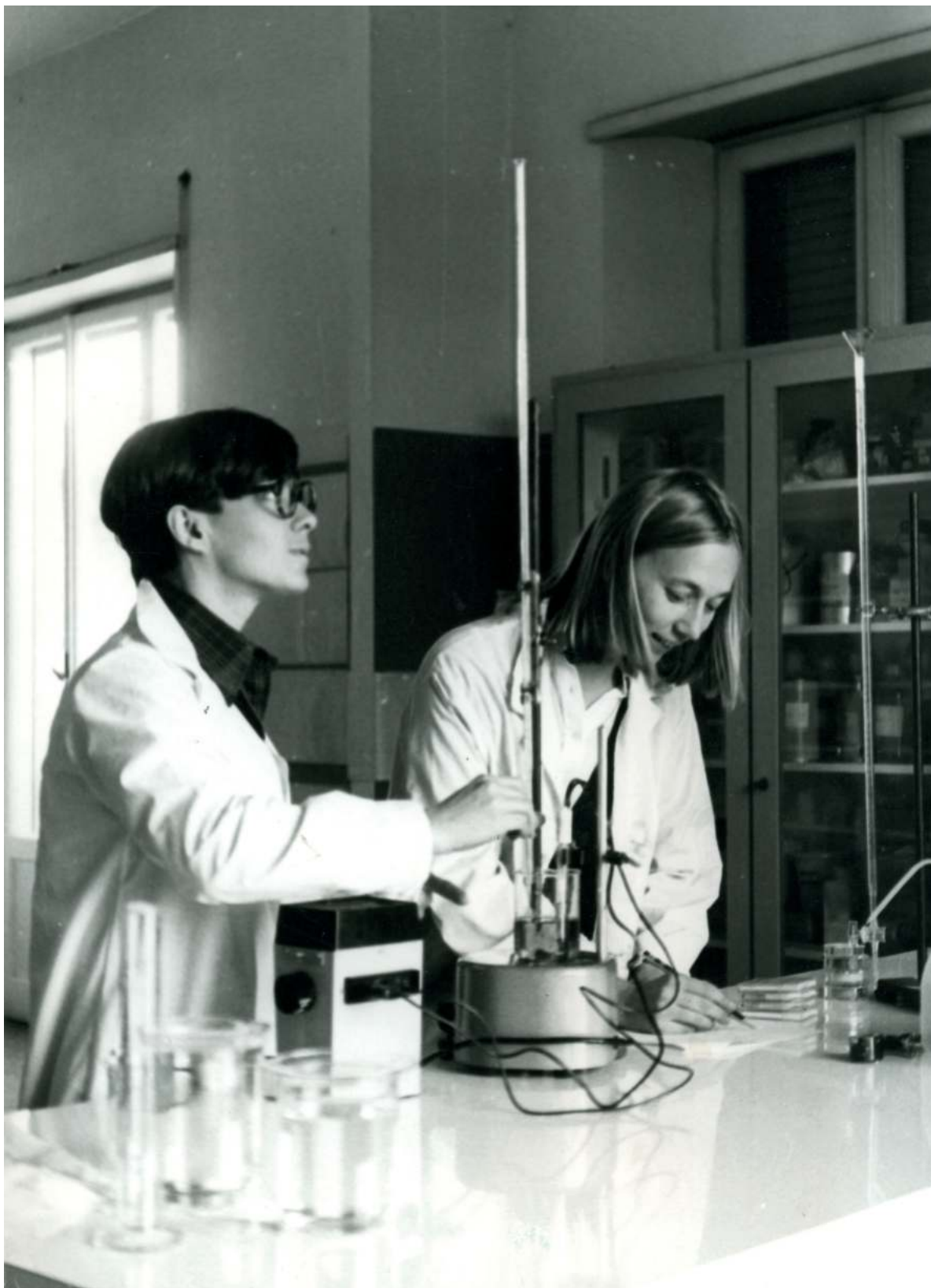


Figura 12. Prácticas de laboratorio sobre la conservación de papel, Curso SPIC 1975-1976, Archivo del ICCROM.



Figura 13: Prácticas de extinción de incendios en el patio del ICCROM, Curso SEC 1983, Archivo del ICCROM.



Figura 14. Sonda colocada en la iglesia de San Sebastiano de Venecia para medir el nivel de humedad de los frescos. Proyecto Vos, que preveía mediciones de la humedad durante un año con un equipo nuevo y automático. Este trabajo de investigación se practicaba en el marco de la Campaña Internacional para la Salvaguardia de Florencia y Venecia. Fotografía: Giorgio Torraca, 1968, Archivo del ICCROM.



Figura 15. Sección del Ziggurat en Tell Omar, Irak, tras la aplicación de silicato de etilo en las paredes de adobe nuevas. Proyecto de investigación sobre la conservación de adobe, realizado por el ICCROM en colaboración con el Gobierno de Irak, el Instituto de Arqueología de la Universidad de Turín y el KIK-IRPA de Bruselas. Fotografía: Giorgio Torraca, 1970, Archivo del ICCROM.



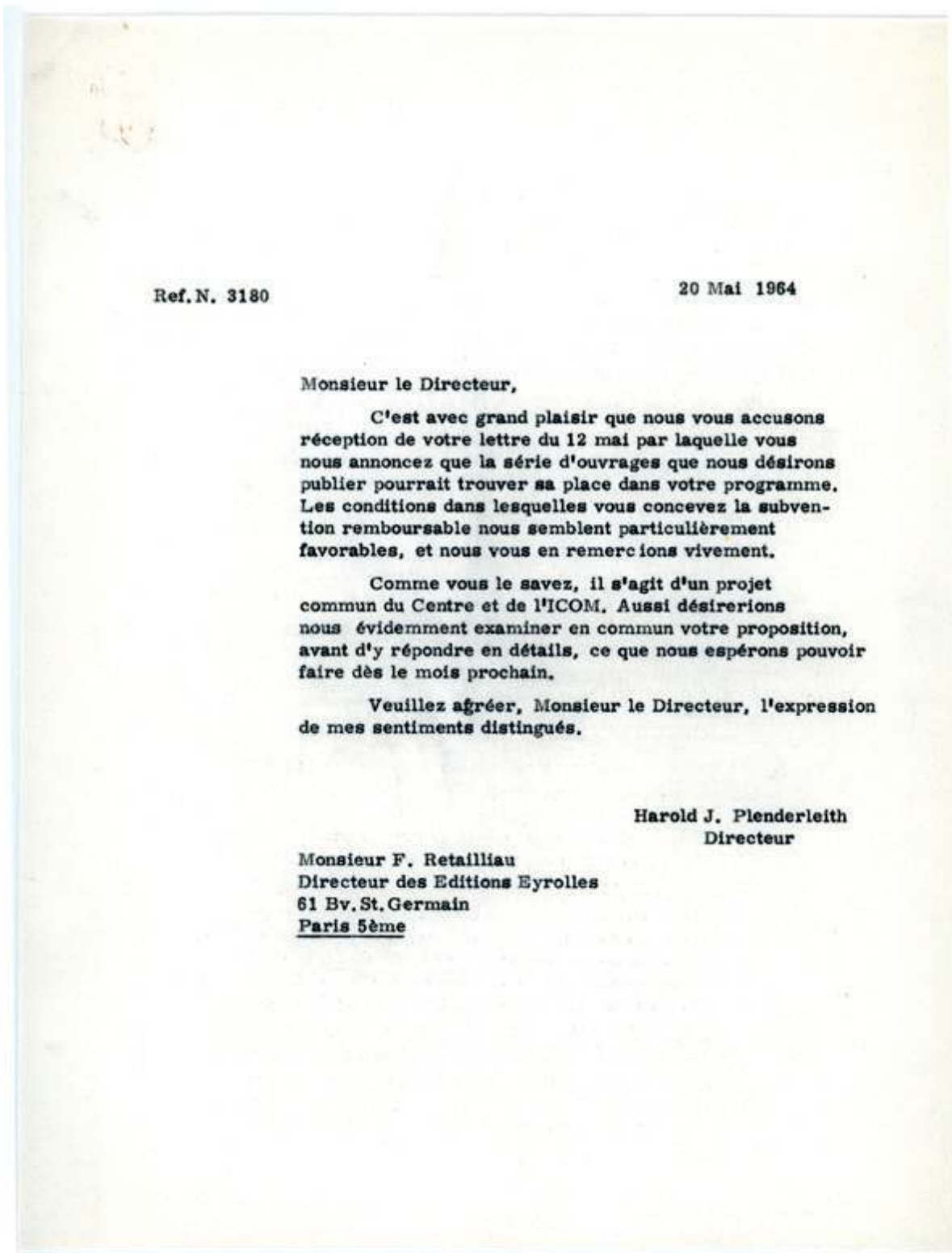
Figura 16. Minarete de la Gran Mezquita de Samarra, Irak. Proyecto de investigación sobre la conservación de adobe. Fotografía: Giorgio Torraca, 1970, Archivo del ICCROM.



Figura 17. Cursos de formación sobre Museología, Conservación Preventiva y Fundición y Moldeo de Metales, llevados a cabo en el Centro Regional de Bagdad, Irak, en 1981, Archivo del ICCROM.



Figura 18. Sala de lectura de la biblioteca del ICCROM. Fotografía: R. Rigamonti, 1971, Archivo del ICCROM.



Ref. N. 3180

20 Mai 1964

Monsieur le Directeur,

C'est avec grand plaisir que nous vous accusons réception de votre lettre du 12 mai par laquelle vous nous annoncez que la série d'ouvrages que nous désirons publier pourrait trouver sa place dans votre programme. Les conditions dans lesquelles vous concevez la subvention remboursable nous semblent particulièrement favorables, et nous vous en remercions vivement.

Comme vous le savez, il s'agit d'un projet commun du Centre et de l'ICOM. Aussi désirerions nous évidemment examiner en commun votre proposition, avant d'y répondre en détails, ce que nous espérons pouvoir faire dès le mois prochain.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments distingués.

Harold J. Plenderleith
Directeur

Monsieur F. Retailiau
Directeur des Editions Eyrolles
61 Bv. St. Germain
Paris 5ème

Figura 19. Carta de H. J. Plenderleith a F. Reatilleau, director de la editorial Eyrolles, 20 de mayo de 1964, sobre la serie de estudios ICCROM/ICOM, dedicada al trabajo de especialistas del Comité del ICOM sobre Laboratorios de Museos y que tratará de aspectos científicos de la conservación de los bienes culturales, Archivo del ICCROM.

CENTRE INTERNATIONAL D'ETUDES POUR LA CONSERVATION
ET LA RESTAURATION DES BIENS CULTURELS

REPertoire

DES LABORATOIRES DE MUSEE
ET ATELIERS DE RESTAURATION



ROME - 256, VIA CAVOUR

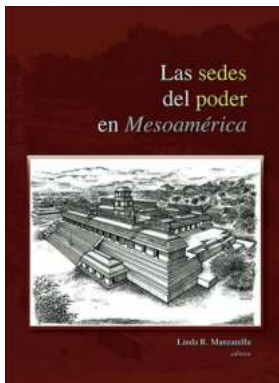
1960

Figura 20. Primera publicación del ICCROM: *Repertoire des laboratoires de musée et des ateliers de restauration*, ICCROM, 1960, Archivo del ICCROM.

Las sedes del poder en Mesoamérica

Eliseo F. Padilla Gutiérrez

Linda Manzanilla (editora), *Las sedes del poder en Mesoamérica*, México, UNAM, 2020 (428 pp).



En 1985 el conocido texto “Templo y palacio: proposiciones sobre el surgimiento de la sociedad urbana y el estado”, publicado por Linda Manzanilla en los *Anales de Antropología* de la UNAM, situaba al templo y al palacio como dos instituciones claves en el tránsito hacia la conformación de los Estados antiguos. Dentro de ese estudio que presentaba casos en Mesoamérica, los Andes y sobre todo en Mesopotamia, el palacio establece su lugar preponderante no sólo como una institución concentradora del excedente, sino como sede del poder político de un Estado; construcciones e instituciones que denotan actividades concretas visibles en el registro arqueológico. El palacio, como lo refiere aquí Linda Manzanilla, es la morada del representante del poder de una sociedad (Manzanilla, 1985: 94) y de manera extensa del gobierno de un Estado.

De esta manera, el libro *Las sedes del poder en Mesoamérica*, editado por Linda Manzanilla y publicado por la UNAM y el Colegio Nacional, llega a nosotros de la mano de 18 especialistas de distintas instituciones mexicanas y extranjeras, quienes a partir de sus investigaciones recientes nos presentan en 15 capítulos el dato arqueológico e in-

terpretaciones de estos edificios centrales. Casos concretos de distintas latitudes mesoamericanas con rangos temporales desde el Clásico temprano (200-650 d.C.) hasta el Posclásico tardío (1200-1500 d.C.). Pléyade que llega a nosotros tras el referido texto de “Templo y palacio...” que hace casi cuatro décadas marcara un parteaguas en el estudio de las sedes del gobierno en el México Antiguo.

Cada uno de los capítulos que componen este libro presentan de manera nítida y puntual al palacio antiguo como un edificio emblemático que ocupa una posición central y privilegiada respecto del resto del asentamiento, con acabados y materiales constructivos particulares, una configuración de espacios, contextos y bienes específicos que lo distinguen de otras construcciones arquitectónicas como los templos estatales, los juegos de pelota o las unidades habitacionales de la élite y las del común de la sociedad.

El libro inicia con una introducción en la cual Linda Manzanilla presenta una discusión de las connotaciones de poder, sintetizado en la habilidad de un hombre o grupo social para ejercer su voluntad, así como de dirigir o beneficiarse de los actos de otros, ello a partir de los planteamientos de Elizabeth DeMarrais, Axel Nielsen, Edward Shortman y Charles Maisels.-

Podemos dividir al libro en cinco secciones: 1) Las sedes del poder en la ciudad de Teotihuacan, 2) El palacio en Monte Albán, 3) Los palacios del Epiclásico en el Centro de México y el Golfo, 4) Los palacios mayas durante el Clásico temprano y tardío, y 5) Los palacios durante el Posclásico en el Centro de México, Michoacán y Oaxaca.

En Teotihuacan se presentan tres ejemplos a partir de propuestas previas como sedes del poder: el complejo de Xalla, el Palacio de Quetzalpapálotl, y el conjunto 1D de la Ciudadela. Un estado que representa la anomalía del Clásico, como ha enfatizado constantemente Linda Manzanilla, ante la ausencia de un palacio, tumbas dinásticas y representaciones de gobernantes individuales tal como se observa de manera contundente en el área maya. Así, en el Palacio de Xalla, Linda Manzanilla acen-

túa el carácter corporativo del gobierno teotihuacano en un complejo arquitectónico con sectores rituales, administrativos y domésticos, a partir del análisis minucioso de sus materiales por más de 20 años. El Complejo Arquitectónico del Quetzalpapálotl es presentado por Verónica Ortega no como un palacio en el sentido estricto de sede de poder estatal, sino como un fragmento o reflejo del poder religioso imperante con actividades para diversas ceremonias practicadas en la Plaza de la Luna. En La Ciudadela, el texto de Ana María Jarquín Pacheco nos lleva al último momento de ocupación del Conjunto 1D, ubicado al norte del Templo de la Serpiente Emplumada. Un conjunto que se interpreta como un centro de poder ligado con la reproducción del sistema estatal a través de la ideología religiosa.

El texto de Marcus Winter nos traslada a los valles centrales de Oaxaca, asentamientos con conjuntos cuadrangulares, patios centrales, tumbas y habitaciones circundantes interpretados como espacios arquitectónicos habitados por la élite. En estos centros urbanos las estelas y tumbas proclaman la importancia de las familias en el poder, así como las alianzas políticas reflejadas en la configuración de sus sedes de gobierno.

Los capítulos 5, 6 y 7 del libro nos dirigen a tres ejemplos durante el Epiclásico (650-900 d. C.) en el Centro de México y Veracruz; palacios conformados como masivas edificaciones construidas en las cimas de sus asentamientos, con accesos restringidos pero visibles desde distintos puntos. Claudia Alvarado León presenta a la Acrópolis de Xochicalco como el “punto medular de la clase hegemónica y representación material de la supremacía del poder político”. En Cacaxtla, Geneviève Lucet revela al Gran Basamento como un complejo conformado por un intrincado diseño de patios, salas y pasillos con una iconografía emblemática pintada en sus muros; construcción donde la iconografía toma relevancia como elemento de justificación y legitimidad del gobierno reinante. Por su parte, el Edificio de las Columnas, erguido en la parte más elevada de El Tajín, ostenta todos los

elementos como sede del poder de este Estado en la costa norte de Veracruz, proyectado como señala Arturo Pascual Soto, como el complejo del gobierno de los soberanos del linaje de 13 Conejo, cuyo pórtico con las emblemáticas columnas que dan nombre al edificio narran las hazañas que autentifican a los descendientes de este gobernante.

Los ejemplos de los palacios del área maya comprenden ejemplos del Clásico (200-900 d. C.). Grandes acrópolis que destacan del resto del asentamiento construidas como palacios multifuncionales con componentes domésticos-residenciales, político-administrativos y ceremoniales o rituales. Expresiones arquitectónicas de una ideología de poder centrada en la figura de un señor sagrado, el *Ajaw*, centro del cosmos, quien con su familia y corte residían y daban audiencia en estos complejos edificios que materializaban su visión del mundo. Los palacios mayas como indicadores arqueológicos enfatizan un gobierno dinástico, la sucesión de una familia en el poder. En ellos es necesario destacar su sistema de escritura, que en distintos soportes —ya fuesen pétreos, de madera o barro—, perpetuaron los nacimientos, alianzas, triunfos, derrotas, así como la vida cotidiana de sus gobernantes, y con ello la importancia en el registro arqueológico de sus tumbas reales. Se presentan como ejemplos: el Grupo Palacio de Aguateca, los Grupos A y D de Ceibal, El Palacio de Palenque, el Palacio Real de Uxul, el Gran Palacio de Cancuén. Investigaciones presentadas por: Takeshi Inomata, Rodrigo Liendo, Kai Delvendahl, Tomás Barrientos, así como el trabajo de William Folan y compañeros, enfatizan las diversas actividades de los habitantes del palacio.

Los últimos capítulos del libro exponen los palacios de tres regiones durante el Posclásico tardío (1200-1500 d. C.). Los palacios de esta época son referidos en textos escritos por los españoles e indígenas que dan cuenta de estas construcciones como espacios donde residía el señor gobernante y su familia. En Tzintzuntzan, el Palacio del Cazonci, sede del poderoso Estado tarasco, es tratado por José Luis Punzo a la luz de la *Relación de Michoa-*

cán como un palacio multifuncional con sectores domésticos, administrativos y artesanales; además, discute su posible ubicación en la Terraza 29. En los palacios multifuncionales del Centro de México, Susan Toby Evans caracteriza tanto con datos etnohistóricos como arqueológicos al *Tecpan calli*, lugar administrativo y residencial de la familia del señor, así como la identificación de palacios secundarios con jardines, zoológicos y espacios de caza. Para finalizar, Ronald Spores con las excavaciones del Palacio de Yucundaa-Teposcolula expone el *aniñe* de los señores de Yucundaa, un espacio con por lo menos 20 salones, pasillos, pisos de estuco, múltiples escaleras, sistema de entrega y drenaje de agua, fogones, y un complejo programa iconográfico con el motivo de “petate” semejante al “pop” de los mayas, elemento simbólico del poder de la élite gobernante.

Así, el libro *Las sedes del poder en Mesoamérica* se torna en una fuente obligatoria para todos los lectores, una obra con ejemplos concretos para conocer la forma de gobierno, la organización política y la marcada estratificación social de los Estados prehispánicos de México.

Tanto el templo como el palacio son edificios en cuyo interior se llevaron a cabo actividades específicas; la lectura de este libro conduce a una re-

flexión: en la práctica arqueológica, esos términos no deben ser utilizados como nomenclaturas genéricas para denominar estructuras y montículos que no tuvieran, por lo menos de manera hipotética, funciones asociadas a estas instituciones.

Otros libros se han escrito sobre los palacios del México Antiguo, principalmente en volúmenes dedicados a los palacios mayas, o bien, en compilaciones que incluyen sedes del poder en varias regiones de América; sin embargo, este volumen representa el primero publicado por una institución mexicana con una visión global exclusivamente de Mesoamérica. El conocimiento de los palacios en Mesoamérica a través de este libro conduce al análisis de las distintas maneras en que grupos particulares han ejercido el poder sobre la sociedad, sus recursos y territorios. Un poder manifestado en el palacio a través de su emplazamiento, diseño arquitectónico, símbolos y contextos, mismos que la arqueología interpreta en el análisis del espacio y sus materiales.

Bibliografía

- MANZANILLA, Linda (1985), “Templo y palacio: proposiciones sobre el surgimiento de la sociedad urbana”, *Anales de Antropología*, núm. XXII, pp. 91-114.

Política editorial y normas de entrega para colaboradores

Política editorial

Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH es una publicación semestral auspiciada por la Coordinación Nacional de Difusión del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Publica trabajos originales, resultado de investigaciones recientes, de carácter teórico o empírico, en el área de ciencias sociales y humanidades. Su política editorial parte del principio de la interdisciplinariedad, entendida ésta como la necesaria vinculación entre los saberes histórico, antropológico, arqueológico o lingüístico, practicado por diversos investigadores mexicanos y del exterior bajo el patrocinio institucional o personal en dichas áreas del conocimiento científico.

Tiene como finalidad contribuir a la divulgación científica, la reflexión académica, la discusión y la crítica a través de diversas investigaciones producidas en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades, con especial énfasis en aquellas disciplinas y especialidades que se remitan a las diferentes áreas de la antropología: etnohistoria, arqueología, conservación, restauración, lingüística, patrimonio cultural, antropología social, etnología y antropología física.

Es un espacio académico que pretende abordar problemáticas de estudio y análisis antropológicos relevantes, bajo diversos enfoques y análisis para la discusión teórica, las vicisitudes metodológicas y la interpretación de las múltiples realidades y actores que conforman el espacio social del presente y del pasado.

Es una publicación arbitrada, cuyos artículos son dictaminados por pares ciegos, que buscará refrendar su indexación en las bases de datos de Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), y Bibliografía Lingüística de México desde 1970 (LingMex). Se publica de manera regular en formato impreso y en versión digital a través del Open Journal System (OJS-INAH) y recientemente a través de la plataforma Flipping Book (FB).

Se organiza internamente y tiene un funcionamiento editorial a partir de los siguientes órganos colegiados: el Comité Editorial, el Consejo Editorial y los editores de sección.

Normas editoriales

Publica semestralmente artículos de investigación, documentos de trabajo, experiencias académicas, trabajos etnográficos, de discusión y análisis teórico y metodológico, reseñas bibliográficas y anecdotarios sobre las ciencias sociales y las humanidades, dirigidos a la comunidad científica y académica de estas áreas.

Recibe colaboraciones originales (de autoría propia) e inéditas (que no hayan sido dadas a conocer por ningún medio impreso o electrónico, formal o informal) que no estén siendo postuladas de forma simultánea para su publicación en otras revistas u órganos editoriales.

Los artículos postulados para las secciones "Aportes" y "Diversa" se someterán a un proceso editorial que incluye tres fases.

Primera fase

El artículo será objeto de una revisión inicial por parte del Comité Editorial, en la que se asegure el cumplimiento de la ética editorial que corrobore el carácter inédito y original del texto. El envío del artículo incluirá una carta compromiso firmada por el autor donde se asegure que el artículo cumple de manera estricta con estos requerimientos indispensables.

La revista se encargará de corroborar que el texto se ajuste a los requerimientos formales indicados en estas normas editoriales. Los miembros del Comité Editorial de la revista determinarán la pertinencia temática de la colaboración para ser publicada, antes de pasar a la siguiente fase.

Segunda fase

Concluida satisfactoriamente la primera fase, la colaboración será enviada a dictamen bajo la modalidad "doble ciego" a dos pares académicos, especialistas en la temática de la colaboración, de distinta

adscripción entre sí, externos a la institución de adscripción de los autores, con conocimientos amplios sobre el tema, o bien, especialistas en el mismo. El resultado emitido por los dictaminadores será por escrito mediante el formato elaborado para ese efecto, en donde el dictamen podrá ser:

- 1) Publicar sin cambios.
- 2) Publicar una vez hechas las correcciones indicadas (cambios ineludibles).
- 3) Rechazado por no cumplir con los requisitos mínimos de redacción y metodología científica.

Así mismo, el proceso de dictamen determinará la clasificación de la colaboración en la sección de la revista a que corresponda. Ellas son:

a) *Aportes*: incluye artículos científicos, producto de una investigación empírica o teórica rigurosa, que ofrece resultados (parciales o finales) en torno a una problemática particular, en el marco de una especialidad o derivada del trabajo interdisciplinario, con la contrastación y comprobación sistematizada de hipótesis o su refutación, donde se plantean los objetivos propuestos, la metodología y técnicas aplicadas, presentando enfoques de actualidad en la temática abordada. Se trata de ensayos rigurosos que dan cuenta de nuevas reflexiones y enfoques, los cuales ofrecen interpretaciones comparativas o amplias, propuestas propias y avances logrados en torno a determinada problemática o campo científico y son de interés para las diversas disciplinas antropológicas y de ciencias sociales. Exponen sólidas y originales argumentaciones sustentadas en un amplio conocimiento del tema que invitan al diálogo o la polémica; pueden ser resultado de una investigación sobre el estado actual de una problemática científica, la presentación de una revisión crítica, de carácter teórico o metodológico. Todo ello deberá cumplir con una exposición sistemática y consistente de alta calidad científica y expositiva.

b) *Diversa*: incluye entrevistas a especialistas o informantes calificados sobre temas de interés, informes técnicos, crónicas sistematizadas de campo o de procesos de investigación, traducciones o transcripciones, ya sea de conferencias relevantes, artículos de poco acceso o significativos obtenidos de otras revistas o periódicos, o de fuentes históricas comentadas; reseñas críticas o controversias, resultado de congresos, coloquios o seminarios, invitaciones a dichos eventos o a espacios académicos, ponencias, noticias de nuevos descubrimientos o aportaciones en vías de interpretación y aplicación; biografías y pasajes autobiográficos significativos de personajes y colegas de las diferentes especialidades del pasado y del presente, contribuciones literarias y plásticas. Cualquiera de estas modalidades exigirá la presentación de textos de alta calidad sustentados en líneas de investigación, proyectos o temas de interés para las disciplinas antropológicas, la historia, otras ciencias sociales o ciencias auxiliares.

c) *Antropocdotario*: incluye experiencias, reflexiones, anécdotas del trabajo de campo antropológico que son narradas literariamente. Los textos reflejan las vicisitudes a las que se enfrenta el investigador y suponen la puesta en valor del trabajo de campo (su publicación será a discreción del Comité Editorial).

d) *Antropología de la imagen*: incluye trabajos sobre temas de fotohistoria, arte rupestre, gráfica, glífica, iconografía de monumentos, graffiti, arte urbano, imagen en movimiento, o documental como herramienta antropológica.

e) *Reseña bibliográfica*: versa sobre ediciones recientes o pasadas, preferentemente de no más de cuatro años, cuyas aportaciones o controversias ameriten nuevas reflexiones o apoyen su divulgación científica.

En caso de discrepancia entre los dictámenes emitidos, las colaboraciones propuestas serán enviadas a un tercer dictaminador cuya decisión será definitiva para su publicación. El resultado final de los dictámenes es inapelable.

Todo el proceso editorial se ajusta a estrictas reglas de confidencialidad; el proceso de dictamen se lleva a cabo bajo un riguroso anonimato.

Tercera fase

Una vez que la colaboración ha sido aceptada para su publicación, se iniciará el proceso de planeación y programación para su publicación de acuerdo con las normas editoriales de la revista.

El Comité Editorial enviará al autor el dictamen respectivo para que realice los cambios pertinentes.

Una vez concluida satisfactoriamente esta parte del proceso de corrección editorial, se envía al autor la carta de aceptación para publicar su colaboración en la revista. Esta fase concluye con las etapas de diagramación y revisión final por parte del equipo de producción editorial.

Los textos propuestos para las secciones “Reseña bibliográfica” y “Antropocdotario” se someterán a la primera y tercera fases del proceso editorial, exceptuando lo relativo al dictamen.

Comunicación con los autores

Toda la comunicación entre autores y revista durante el proceso editorial se llevará a cabo únicamente vía correo electrónico.

Propiedad intelectual

La propiedad intelectual de las colaboraciones pertenece a los autores, y los derechos de edición, reproducción, publicación, comunicación y transmisión, en cualquier forma o medio, así como su alojamiento en bases de datos, a la revista. Para ello, los autores enviarán al correo electrónico de la revista una carta de originalidad indicando que el trabajo es inédito (según se estipula en la primera fase).

Extensión de las colaboraciones y formato de entrega

La extensión de las colaboraciones, incluyendo imágenes y bibliografía, será la siguiente:

- a) Aportes: máximo 30 cuartillas
- b) Diversa: máximo 25 cuartillas
- c) Antropocdotario: máximo 10 cuartillas
- d) Antropología de la imagen: máximo 5 cuartillas y 15 imágenes
- e) Reseña bibliográfica: máximo 10 cuartillas

Los títulos de las colaboraciones (en español y en inglés) no deben exceder las 15 palabras.

Los artículos propuestos para las secciones “Aportes”, “Diversa” y “Antropocdotario” irán acompañados de un resumen con una extensión de 70-100 palabras, e incluirán de 4-8 palabras clave. Este resumen se presentará también traducido al inglés.

Los artículos se presentarán en archivo Word, en mayúsculas y minúsculas, con espacio y medio de interlineado, en familia Arial o Times de 12 puntos. El documento debe nombrarse con: el nombre y apellido del autor separados por un guión bajo (Monica_Herrera.doc)

Los cuadros, tablas y gráficas se enviarán en archivos separados del texto en Word, en el programa en que fueron creados. Los mapas, planos, dibujos y fotografías se entregarán en archivo de imagen JPC con una resolución de 300 dpi, en escala de grises, el nombre de los archivos JPC incluirá el tipo de ilustración (foto, mapa, etcétera), una cifra que señale el orden de aparición y las iniciales del autor de la colaboración (nombrar el JPC mapa_1_iniciales del autor del siguiente modo: mapa1_MH). La inclusión de imágenes se indicará en el cuerpo del texto y quedarán perfectamente identificadas con sus respectivos pies de imagen, que incluyan fuentes y créditos.

Las imágenes propuestas para “Antropología de la imagen” podrán incluirse en sus colores originales; deberán entregarse en formato JPC, tener una resolución de 600 dpi y un tamaño equivalente a los 29 cm por su lado más largo.

Se entregará como documento adicional una Lista de tablas, gráficas, dibujos, fotografías, etcétera, numeradas consecutivamente en un documento de Word (el documento debe llamarse: lista de figuras_iniciales del autor: lista de figuras_MH)

Las referencias bibliográficas, incluidas de manera alfabética al final del artículo, serán únicamente de las obras consultadas y citadas a lo largo del texto. El sistema a utilizar para las referencias será el modelo Harvard, del que se ofrecen los siguientes ejemplos:

CITAS EN EL CUERPO DE TEXTO

Incluyen el apellido del autor, el año de publicación de la obra, luego dos puntos y las páginas correspondientes:

... ciencia y método de esclarecimiento (Husserl, 2015: 55-56), o bien:
... en estas ideas seguimos a Husserl (2015: 55-56).

BIBLIOGRAFÍA AL FINAL DEL TEXTO

Se dispondrá en orden alfabético por apellido del autor, editor o coordinador del libro o artículo.

CITA DE LIBRO

Autor (APELLIDO, Nombre) (año de edición), *Título de la obra*, número de edición (sólo a partir de la segunda edición), Lugar, Editorial, número de la página o las páginas citadas:

HUSSERL, Edmund (2015), *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México, FCE.

CITA DE ARTÍCULO EN LIBRO

Autor (APELLIDO, Nombre) (año de edición), “Título del artículo”, editor o coordinador del libro, *Título de la obra*, Lugar, Editorial, número de páginas del artículo o páginas citadas:

PALERM VIQUEIRA, Jacinta (2011), “Distritos de riego: algunos mitos”, en Mechthild RUTSCH, y Alba GONZÁLEZ JÁCOME (coords.), *Culturas políticas del agua en México y un caso del Mediterráneo*, México, INAH, pp. 39-80.

CITA DE ARTÍCULO EN REVISTA

Autor (APELLIDO, Nombre) (año de edición), “Título del artículo”, *Nombre de la Revista*, volumen, número de la revista, páginas citadas.

DORRA, Raúl (2009), “Uno y el animal”, *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, núm. 87, pp. 22-28.

NOTAS A PIE DE PÁGINA

Es mejor evitar incluir allí referencias bibliográficas; si se llegan a usar, será para hacer acotaciones al texto general, y las referencias a otras fuentes incluidas en las notas a pie se hará según los lineamientos del sistema Harvard.

Los textos citados en notas al pie deberán incluirse así: *a)* nombre completo del archivo la primera vez que se mencione, con su abreviatura entre paréntesis, para citas posteriores, *b)* ramo, nombre del notario u otro dato que indique la clasificación documental, *c)* legajo, caja o volumen, *d)* expediente, *e)* foja.

Una vez aceptadas, las contribuciones serán revisadas y editadas por un corrector de estilo. Los escritos corregidos se someterán a consideración del autor antes de ser publicados.

Cada número de la revista se integra con las colaboraciones de acuerdo con la programación y aprobación en orden cronológico en el momento del cierre de la edición y que sean aceptadas; sin embargo, la revista se reserva el derecho de adelantarlas o posponerlas.

Todo caso no previsto será resuelto por el Comité Editorial de la revista.

Cabe aclarar que una vez recibida una colaboración para dar inicio a su proceso de edición no se aceptarán nuevas versiones de la misma, en ninguna circunstancia, durante las etapas del proceso. De igual manera, la colaboración puede ser desestimada en cualquiera de las tres fases en caso de no cumplir con los requisitos previamente estipulados, o por falta de respuestas por parte del autor en el plazo de tiempo señalado durante el proceso editorial.

Los autores, dictaminadores, miembros del Consejo y del Comité Editorial, podrán recibir, si así lo solicitan, constancia por su participación en los procesos de la revista.

Toda colaboración deberá incluir en hoja aparte la siguiente información: nombre del autor, dirección, número de teléfono, de celular, de fax y correo electrónico, institución en que labora y horarios en los que se le puede localizar. Podrá ser enviada, en impresión láser y archivo digital en CD, a la dirección de la revista.

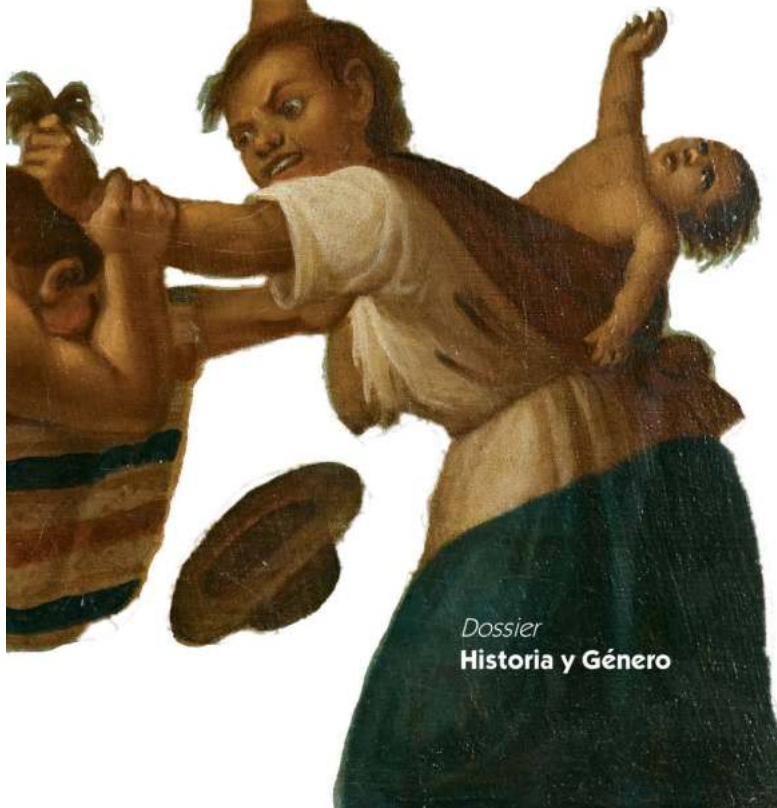
Los autores recibirán dos ejemplares de la publicación en la que aparezca su colaboración; en el caso de coautoría (con un máximo de tres autores), así como los autores de reseñas, recibirán un ejemplar por autor.

Los dictaminadores recibirán un ejemplar del número en el que participaron. Los miembros del Consejo Editorial reciben un ejemplar por cada número editado. Asimismo, los integrantes del Comité Editorial recibirán un ejemplar por cada número en el que participen.

No se publicará en números consecutivos a un mismo autor.

Los dictaminadores no evaluarán en números consecutivos.

Correo electrónico: revistainterdisciplinariainah@gmail.com
revistaantropologia@inah.gob.mx



Dossier
Historia y Género

A P O R T E S

El papel femenino y el masculino
en la comunidad doméstica
del siglo XVIII

Lourdes Villafuerte García

Mujeres de mentalidades nuevas
y su participación masiva en la Guerra
de Independencia mexicana

Marco Ibarra

La singularidad de Elena Torres
Cuéllar, educadora y feminista
mexicana (1893-1970).

Biografía y autobiografía

Martha Rocha

Imágenes e historia de las mujeres.

Una pareja ineludible

Julia Tuñón

La vida en México
de las exiliadas españolas

Enriqueta Tuñón Pablos

Movimientos comunitarios
y la participación
de mujeres p'urhepecha

Alicia Lemus

D I V E R S A

¿Quiénes son las mujeres
indígenas hoy día?

Marisol Melesio Nolasco

Juana de Asbaje:

Dos fases de una luna

Alejandra Atala

A N T R O P O C D O T A R I O

Recuerdos con Margarita

Nolasco en Tijuana

María Eugenia del Valle Prieto

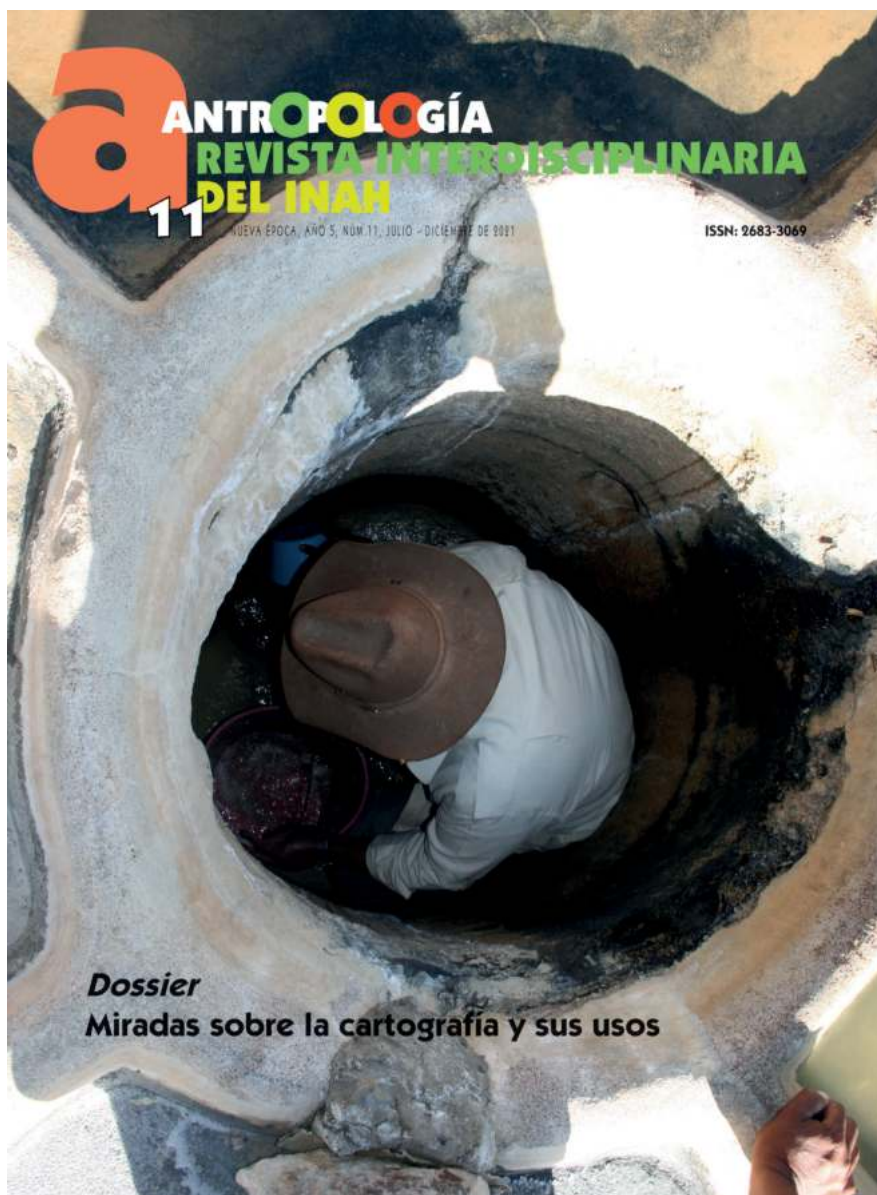
A N T R O P O L O G Í A D E L A I M A G E N

Esperanza Velázquez Bringas:

de letras revolucionarias

y convicciones feministas

Rebeca Monroy Nasr



Dossier
Miradas sobre la cartografía y sus usos

DIVERSA

Alcances de las reformas en materia de cultura y derechos indígenas ante la asimetría de integración de las comunidades al andamiaje institucional de toma de decisiones
Omar E. Alejandro Galaz

Consideraciones acerca del Tercer perfeccionamiento educacional cubano y la enseñanza de la Historia en la Educación Primaria
Liusdanis Concepción Infante

ANTROPOCOTARIO

Recuerdos del Museo Nacional de Culturas Populares y de cómo aparecí en una de las fotografías del acervo de la Fototeca Nacional del INAH
Gina Rodríguez Hernández

ANTROPOLOGÍA DE LA IMAGEN

Salinas de tierra adentro
Blas Román Castellón Huerta

APORTES

Las libretas de relevamiento topográfico: ¿un registro obsoleto? (1910-1950)
Ana Gómez Pintus / Malena Mazzitelli Masticchio / Florencia Minatta

Modernización posrevolucionaria y territorios específicos. El mapa de la Tierra Caliente del Tepalcatepec de 1939
Luis Alejandro Pérez Ortiz

Entre minas y huertas en las inmediaciones de la ciudad de Zacatecas, México. De mapas históricos de los siglos XIX y XX a los contemporáneos
Evelyn Alfaro Rodríguez / Angélica María Medrano Enríquez / Maby Medrano Enríquez

Un viejo plano que cuenta historias: sobre la cartografía judicial (criminal) y una ciudad del siglo XIX. Pequeña reflexión sobre la interdisciplina
Graciela Flores Flores



A P O R T E S

Reflections on Cultural and Heritage Diversity
[Reflexiones sobre la diversidad cultural y patrimonial]
Jukka Jokilehto

Evolution of Conservation Approaches: Embracing a People Focus Approach
[Evolución de los enfoques de conservación: adopción de un enfoque centrado en las personas]
Gamini Wijesuriya

Patrimonio cultural. Complejidad conceptual y contextos
Bolfy Cottom

El patrimonio cultural inmaterial: las características de un paradigma cultural emergente
Jesús Antonio Machuca

Decoding Heritage
[Descodificar el patrimonio]
Nonofho Mathibidi Ndochani

La construcción de los grandes monumentos
Haydeé López Hernández

From Tangible to Intangible, Useless to Development Pillar: the Changing Perceptions of Cultural Heritage in Africa
[De tangible a intangible, de inútil a pilar del desarrollo: el cambio de percepción del patrimonio cultural en África]
Ancila Nhamo

The Historical Dynamics, Perception, Definition and Management of Heritage in Kenya: from Pre-Colonial to Post-Devolution Era
[Dinámica histórica, percepción, definición y gestión del patrimonio en Kenia: de la era precolonial a la posdevolucionaria]
Purity Kiura / David Mbutia

Ancient Monuments or Cultural Heritage: Understanding Cultural Heritage Conservation in Thailand
[Monumentos antiguos o patrimonio cultural: la conservación del patrimonio cultural en Tailandia]
Hatthaya Siriphatthanakun

Exploring the Notions of Heritage in India from the Perspective of Hinduism
[Explorar las nociones de patrimonio en la India desde la perspectiva del hinduismo]
Niyati Jigyasu / Rohit Jigyasu

D I V E R S A

De la utilidad de los museos para la vida
Salvador Rueda Smithers

A N T R O P O L O G Í A
D E L A I M A G E N

Historias de conservación
María Mata Caravaca



ISSN: 2683-3069

