



TRANS 21-22 (2018)
DOSSIER: MÚSICA Y PATRIMONIO CULTURAL EN AMÉRICA LATINA

Del indigenismo al patrimonialismo: Una introducción al dossier sobre música y patrimonio cultural en América Latina

Michelle Bigenho (Colgate University, EEUU), Henry Stobart (Royal Holloway University of London, Inglaterra), y Richard Mújica Angulo (CIDES, UMSA, Bolivia)

<p>Resumen</p> <p>Además de señalar lo que vienen en los artículos de este dossier, esta introducción presenta a los lectores cierta orientación con respecto al "patrimonio inmaterial," su relación con la música, y sus significados en contextos latinoamericanos. Se parte del planteamiento que el patrimonio no es igual que la cultura y que el patrimonio se tiene que construir a partir de la conciencia de la idea de "la cultura" (entre comillas) que surge en los viajes inter-étnicos (Carneiro da Cunha, 2009). Mientras el patrimonio inmaterial parece tener más relación con los hechos musicales, se exploran las diferencias, no ontológicas sino políticas, entre el patrimonio material e inmaterial. El patrimonio inmaterial resulta ser como el Otro de los patrimonios y esto marca desigualdades que se replican en las instituciones administrativas. A pesar de las iniciativas de UNESCO, a través de su centro regional CRESPIAL a través de lo cual se promocionan los listados multi-nacionales del patrimonio cultural inmaterial, los procesos de hacer patrimonio varían ampliamente en América Latina. También suelen reflejar competencias locales o nacionalistas, donde el declarar patrimonio podría ser concebido casi como una alternativa a la propiedad intelectual. A pesar de lo sonoro de las expresiones musicales, se plantea que los cambios mundiales en los medios de comunicación contribuyen a un énfasis en lo visual; entonces discusiones sobre los hechos musicales patrimonializables muchas veces van por lo visto y no por lo escuchado. En relación a cuestiones regionales, planteamos que lo que llamamos <i>el patrimonialismo</i> en muchos países de América Latina es algo muy integral al momento neoliberal y multicultural, pero que también hay que entenderlo como la etapa subsiguiente y por ende vinculada, aunque diferenciada de las políticas estatales del indigenismo del siglo XX. En el patrimonialismo del siglo XXI, los Otros están motivados a utilizar sus propias "culturas" como recursos potenciales de extracción, como posibles caminos al desarrollo y/o como nuevas maneras de reivindicar una serie de derechos. Al cerrar, se consideran los papeles de las pericias y los estudios académicos en el patrimonialismo.</p>	<p>Abstract</p> <p>Besides previewing the articles in the dossier, this introduction offers readers some guidance on the concept of "intangible heritage," its relationship to music, and its meanings in Latin American contexts. The introduction takes as a starting point the contention that heritage is not the same as culture, and that heritage necessarily builds on a consciousness of the idea of "culture" (in quotes), which emerges through interethnic journeys (Carneiro da Cunha 2009). Although music's attributes might seem to have more in common with intangible than tangible heritage, closer consideration shows that this tangible/intangible distinction is more political than ontological. Intangible heritage ends up being like heritage's Other, in turn reflecting inequalities that are replicated in administrative institutions. Despite UNESCO-derived initiatives, like its regional center CRESPIAL that promotes multi-county intangible cultural heritage listings, heritage-making processes vary widely across Latin America. They also often reflect local or nationalistic competitions, where heritage law may be conceived as something almost like an alternative to intellectual property. Despite the sonic dimension of musical expressions, it is argued that transformations in global media have contributed to an emphasis on the visual; consequently, discussions about music heritage often focus on what is seen and not on what is heard. In relation to regional issues, we suggest that what we call "<i>patrimonialismo</i>" in many countries of Latin America is integral to the neoliberal and multicultural moment, but that it must also be understood as a successive phase linked to but distinct from twentieth-century state policies of <i>indigenismo</i>. In twenty-first century patrimonialismo, the Others are motivated to use their own "cultures" as a possible resource for extraction, as possible paths to development, and/or as new ways to lay claim to a series of rights. To close, we consider the roles of expertise and academic research in patrimonialismo.</p>
<p>Palabras clave</p> <p>El Otro del patrimonio, los sentidos, patrimonialismo, indigenismo.</p>	<p>Keywords</p> <p>Heritage's Other, the senses, <i>patrimonialismo</i>, <i>indigenismo</i>.</p>
<p>Fecha de recepción: junio 2018 Fecha de aceptación: diciembre 2018 Fecha de publicación: junio 2019</p>	<p>Received: June 2018 Acceptance Date: December 2018 Release Date: June 2019</p>

Esta obra está sujeta a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 España de Creative Commons. Puede copiarla, distribuirla y comunicarla públicamente siempre que cite su autor y la revista que lo publica (TRANS-Revista Transcultural de Música), agregando la dirección URL y/o un enlace a este sitio: www.sibetrans.com/trans. No la utilice para fines comerciales y no haga con ella obra derivada. La licencia completa se puede consultar en http://creativecommons.org/choose/?lang=es_ES

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International license. You can copy, distribute, and transmit the work, provided that you mention the author and the source of the material, either by adding the URL address of the article and/or a link to the web page: www.sibetrans.com/trans. It is not allowed to use the work for commercial purposes and you may not alter, transform, or build upon this work. You can check the complete license agreement in the following link: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Del indigenismo al patrimonialismo: Una introducción al dossier sobre música y patrimonio cultural en América Latina

Michelle Bigenho (Colgate University, EEUU), Henry Stobart (Royal Holloway University of London, Inglaterra), y Richard Mújica Angulo (CIDES, UMSA, Bolivia)

Este dossier reúne una serie de trabajos que abordan algunas cuestiones que están en la intersección entre la música y el patrimonio cultural en América Latina. El equipo editorial (Bigenho, Mújica y Stobart) mantuvo esta conversación en tres ocasiones: en un simposio internacional en La Paz, organizado por el colectivo Pachakamani con el título "Reflexiones sobre la patrimonialización de la música en Bolivia (2016); durante una mesa redonda en la reunión de Estudios de América Latina en Lima con el título "Patrimonio de otros modos" (2017); y, finalmente, en un panel en la reunión de Derecho y Sociedad en México con el título "La etnografía del derecho y del patrimonio indígena" (2017).¹ Al desarrollar el diálogo para este trabajo, hemos privilegiado el español como el idioma común entre nosotros, escribiendo primero en esta lengua, incluso cuando nuestra lengua materna es otra (el inglés para Bigenho y Stobart). Por nuestras limitaciones con el portugués, reconocemos que no pudimos incluir textos en este idioma, dejando así fuera de este dossier los importantes trabajos sobre el tema que se están desarrollando en Brasil (Sin embargo, Seeger, en su "Afterword", hace referencia a algunos estudios en contextos brasileños).

Además de presentar el contenido de los artículos de este dossier, esta introducción ofrece a los lectores una cierta panorámica con respecto al "patrimonio inmaterial," su relación con la música y su significado en contextos latinoamericanos. Empezamos con una diferenciación entre cultura y patrimonio. Tomamos por dada la idea de que el patrimonio no existe en sí mismo, sino que hay que hacerlo (Bendix 2009: 255; Kuutma 2012: 24). Si la antropóloga Marilyn Strathern ha escrito que "lo bueno de la cultura es que todos la poseen" (1995), no se puede decir lo mismo del patrimonio. Aunque podríamos decir que, hoy en día, muchos aspiran tenerlo. De hecho, Strathern usó esta frase como título de un capítulo en el que hablaba de cómo el concepto de la cultura que habían desarrollado los antropólogos adquirió otros significados en su circulación global (1995). George Yúdice, desde los Estudios Latinoamericanos y Literarios, escribe sobre un papel ampliado de la cultura, un papel que lleva al oportunismo de la cultura, o al uso de la cultura como recurso (2003: 11). Sin embargo, regresamos a la antropología para lograr más claridad sobre una distinción importante: Podríamos decir que el concepto de patrimonio es mucho más como "la cultura" (entre comillas) de la que escribe la antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009). La cultura, sin comillas sería la que todo el mundo posee y aquella sobre la que los y las antropólogas indagan; el segundo concepto de "cultura", entre comillas, remite a algo que últimamente ha ganado valor en el mercado global. El problema, según Carneiro da Cunha, es que estos dos conceptos, aunque pertenecen a discursos muy distintos, se mezclan y se confunden entre ellos de forma habitual (2009: 3). La "cultura" entre comillas pertenece a un universo intercultural donde los que la poseen son conscientes de ello y actúan (*perform*) su "cultura" para el mundo (Carneiro Da Cunha 2009: 3). Así, "la cultura", de la cual el patrimonio podría ser un ejemplo, depende de las condiciones de los nexos interculturales. Siguiendo las ideas de Bruno Latour, quien busca reconstruir lo social (2005), se trata de volver a armar los procesos a través de los cuales se hace el patrimonio.

¹ Esta última mesa promovió un diálogo transhemisférico al que queremos volver en otros trabajos. Agradecemos a la *National Science Foundation* y a la Asociación de Estudios Latinoamericanos que hicieron posible la asistencia y participación de algunos de los autores de este dossier en las conferencias en México y Perú.

Claro que hay una narrativa sobre los efectos *UNESqueros* en estos procesos, o sea, la importancia de las Convenciones de la UNESCO sobre Patrimonio Mundial de 1972 y sobre el Patrimonio Inmaterial de 2003. Aunque estos hechos son importantes para abrir el tema y comprender mejor cómo el patrimonio cultural inmaterial se enmarca en el plano legislativo, sería un error quedarnos ahí. Salvo algunas excepciones importantes, existe una tendencia en muchos estudios de patrimonio de mirar desde y hacia Europa y el Norte Global.² Por otro lado, aunque las políticas patrimoniales de la UNESCO han surgido con la participación de los Estados Miembros de América Latina, y también con las voces particulares y a veces muy destacadas de antropólogas que son de o que trabajan en esta región, como Lourdes Arizpe y la propia Manuela Carneiro Da Cunha (Aikawa-Faure 2009: 23-24; ver también Seeger 2015), insistimos en la necesidad de explorar de qué forma estas políticas se articulan en los contextos de América Latina donde se han aplicado. Al igual que una cierta narrativa según la cual la modernidad surge en un centro y se diferencia en las periferias y los márgenes (Pratt 2002), el diálogo con la UNESCO determina o define las políticas que patrimonializan las cosas, lo cual no significa que la UNESCO tenga la última palabra sobre estos asuntos. Como señala Anthony Seeger, las políticas de la UNESCO no son monolíticas, sino más bien el resultado de un consenso muy complejo (2015: 131). Sin embargo, tal consenso a veces se solidifica y termina pareciendo una política monolítica desde la UNESCO, a pesar de que en realidad estas adoptan formas distintas según los contextos en donde se apliquen. Dorothy Noyes nos recuerda que el poder del Estado sigue jugando un papel preponderante en las prácticas del patrimonio cultural inmaterial (2015: 167). Por todo ello, para escribir sobre el patrimonio en América Latina, tenemos que tomar en cuenta las políticas culturales de los estados latinoamericanos.

En el resto de esta introducción se exploran las diferencias, no ontológicas sino políticas, entre el patrimonio material e inmaterial. En primer lugar, argumentamos que el patrimonio inmaterial resulta ser como el Otro de los patrimonios y esto marca desigualdades que se replican en las instituciones administrativas. A continuación, presentamos algunas de las motivaciones, dinámicas e instituciones involucradas en los procesos de declaración de patrimonio en América Latina. También planteamos que las discusiones sobre las prácticas musicales patrimonializables se centran muchas veces en lo que se ve y no tanto en lo que se escucha, lo cual tiene que ver con ciertos cambios en los medios de comunicación. En relación a cuestiones regionales, planteamos que lo que llamamos *el patrimonialismo* en muchos países de América Latina es algo muy integral al momento neoliberal y multicultural, pero que hay que entenderlo también como la etapa subsiguiente y por ende vinculada a las políticas estatales del indigenismo del siglo XX. Para concluir, consideramos el papel de las pericias y los estudios académicos en el patrimonialismo.

La política de lo material y lo inmaterial

En la reunión anual del Museo de Etnografía y Folklore de La Paz Bolivia de 2000 hubo una mesa redonda titulada "Patrimonio tangible e intangible en los ámbitos etnomusicológico, acústico y organológico andinos" (Sánchez 2001), en la cual participaron varios estudiosos de la música en Bolivia, tanto nacionales como extranjeros. Entre los temas abordados destacan asuntos relacionados con los instrumentos musicales, e incluso cuestiones sobre propiedad intelectual. No es casual que quienes estudiaban la música comenzasen a prestar atención en ese momento al tema del patrimonio y comenzasen a reflexionar sobre esta nueva categoría de "patrimonio intangible"

² Para excepciones ver, por ejemplo, Albro (2010); Arizpe (2006); Breglia (2006); Collins (2011); De Cesari (2010); De Jorio (2016); Lacarrieu (2008), o algunos capítulos en las compilaciones de Howard (2012); Norton y Matsumoto (2018).

que llegaría a tomar otra referencia en castellano—el "patrimonio inmaterial."

La música entró en la rúbrica de lo que sería la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO de 2003. Empero, este adjetivo "inmaterial" resulta confuso si uno está buscando la materialidad o inmaterialidad dentro de las cosas o hechos patrimonializables. La división entre la materialidad y la inmaterialidad no tiene sustento ontológico. Sin embargo, sí tiene sustento histórico en la UNESCO y reverberaciones en las políticas culturales, administrativas, y disciplinares del patrimonio. La Convención del Patrimonio Mundial de 1972 estableció procesos a través de los cuales se podrían identificar y conservar *sitios, monumentos, y edificios* que se consideraba que poseían un valor "excepcional" y "universal" *para la humanidad*. Esto es el patrimonio universal sin marcas, originalmente sin ningún adjetivo cualitativo fuera del de "mundial." Cuando se observó que la lista de 1972 se llenaba de monumentos de Europa, del mundo occidental, y del Norte Global (Munjeri 2009: 132; Skounti 2009: 79, 90; Harrison 2013: 95-111), aparecieron campañas que reclamaban otro tipo de patrimonio—lo inmaterial, o intangible por entonces—como un ajuste de cuentas global en las economías simbólicas del patrimonio. Además de este ajuste de cuentas, estudiosos del patrimonio han criticado al Patrimonio Mundial por ser eurocéntrico y por estar basado en una mezcla de "las filosofías de la Ilustración y Romancistas," lo que Laurajane Smith resume y critica como "el discurso del patrimonio autorizado"; tal discurso no toma en cuenta las comunidades locales, confía en expertos que no provienen de ahí (muchos de ellos con títulos en arqueología, arquitectura, o historia del arte), da prioridad a los valores estéticos, y define "lo auténtico" como algo históricamente original (Smith y Waterton 2009: 290-291; también vea Lowthorp 2015: 33).

Al comienzo del Siglo XXI entra en escena un patrimonio distinto que recibe la etiqueta de "inmaterial" por parte de la UNESCO. La Convención de 2003 indica que las "comunidades, grupos, o individuos" son las autoridades en cuestiones del patrimonio inmaterial. Obviamente, la frase "comunidades, grupos, o individuos" posee múltiples ambigüedades en sus interpretaciones. Sin embargo, hay una intención de mirar a este patrimonio no desde la perspectiva de los expertos *desde arriba*, sino desde los portadores, desde los expertos ordinarios de abajo. Con este segundo tipo de patrimonio se supone que se toma en cuenta a las comunidades portadoras; si el patrimonio mundial parece venir desde arriba, el otro patrimonio supuestamente se está creando desde abajo; o al menos esas son las intenciones (Hertz 2015). Este patrimonio todavía involucra a los expertos en la materia. En la práctica, los expertos vinculados a este patrimonio suelen venir de las disciplinas académicas del folklore, la etnomusicología, la sociología, y la antropología cultural. Antes de la Convención de 2003, la UNESCO estrenó en 2001 una Lista de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de La Humanidad; pero la palabra "obra maestra" fue abandonada en la oficialidad de la nueva Convención con la intención de promover procesos más igualitarios (Foster 2015: 6). En lugar de las llamadas "obras maestras", aparece en 2003 la denominada "Lista Representativa".

Dentro de la rúbrica del patrimonio inmaterial, ya no primaba la lógica de algo sobresaliente que tenía que ser preservado para la humanidad; en su lugar, se valoraban las "comunidades." En la práctica, tales "comunidades" con frecuencia son Estados-nación, ubicadas lado a lado en un relativismo cultural, cada uno postulando como si fueran Olimpiadas culturales (Harrison 2013: 141; Foster 2015: 6; Turtinen 2000). De tal forma, la Lista Representativa se ha convertido en "un artefacto metacultural" (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 56). Se supone que los firmantes a la Convención de 2003 realizarán un inventario de *la totalidad* de su patrimonio inmaterial, siguiendo una lógica no muy lejana de la que imperaba en la antropología decimonónica, cuando se pensaba que era necesario documentar las culturas antes de que estas desapareciesen (Lacarrière 2008: 4, 12; Brown 2005: 48).

La patrimonialización de "lo inmaterial" tiende todavía a formar "cosas" (Lacarrieu 2008: 7), lo cual plantea otro problema con el inventario. Como señala la antropóloga Lourdes Arizpe, los procesos de creación deberían ser aún más importantes que los productos resultantes (Lacarrieu 2008: 11), pero un inventario busca listar *cosas*. Además, la cuestión de hacer un inventario resulta ser algo que muchas veces requiere de financiación. Por un lado, no está claro quién provee los fondos para estas actividades, sobre todo teniendo en cuenta las políticas de descentralización y las autonomías. Los Estados están pasando estas responsabilidades a los gobiernos locales, mientras que los actores locales continúan esperando respaldos desde "el Estado," con mayúscula. Por otro lado, no está claro que a los supuestos "portadores" de esas prácticas culturales les interese hacer estos inventarios totalizantes. En el caso de algunos pueblos indígenas, puede haber reticencias para hacer un inventario que podría ser controlado por estados que no han dejado de ser colonizadores (Marrie 2009: 177).

A veces, como en el caso de Bolivia, no es el inventario lo que determina las prácticas locales, sino más bien la promulgación de múltiples leyes declaratorias sobre el patrimonio cultural inmaterial, procesos a través de los cuales se continúan reproduciendo ciertas desigualdades, y donde algunos pueblos indígenas siguen rearticulando sus luchas territoriales y de autodeterminación. Estos procesos señalan la importancia de considerar los sistemas jurídicos, territorialidades, y relaciones estructuradas entre el Estado y los pueblos indígenas. Volveremos a este punto cuando abordemos los temas del indigenismo y patrimonialismo.

Regresando a los estudios generales sobre el patrimonio: Después de tanta crítica a lo material y al "discurso del patrimonio autorizado," Rodney Harrison, quien tiene formación en arqueología, hace un llamamiento a los estudiosos del patrimonio para regresar a la materialidad o, al menos, a ajustar la *balanza analítica*. Tomando pautas del giro ontológico, sugiere volver a prestar atención al mundo material, tanto como al discursivo (2013). Sin embargo, en estos debates no hay que perder de vista las realidades institucionales, las cuales siguen marcando una diferencia más política que ontológica entre el patrimonio material y el inmaterial (Kuutma 2012: 24). Es en la coyuntura de ser "el Otro" del patrimonio, la alteridad al Patrimonio Mundial, que el patrimonio "inmaterial" tiene su sentido más importante de diferenciación. Se trata de divisiones que afectan a las estructuras de los ministerios de cultura, y dentro de estas instituciones, a las diferentes voces autorizadas que compiten entre sí. Aquí entran en escena también los distintos valores de las disciplinas académicas. Muchas veces la arqueología, la arquitectura, y la historia del arte llevan la batuta en la administración del patrimonio. Por su parte, la etnomusicología, el folklore, y la antropología cultural suelen quedar relegadas a una segunda posición en los gabinetes ministeriales.

Para resumir, uno puede perder mucho tiempo tratando de diferenciar el patrimonio material del patrimonio inmaterial. Como sugiere Amanda Kearney, la separación no puede existir en términos fenomenológicos entre lo material y lo inmaterial porque "cualquier debate sobre la inmaterialidad implica la materialidad (del cuerpo)" (2009: 211). Sin embargo, en la práctica, el patrimonio inmaterial, donde por lo general se encuentran referencias a la música, suele estar enfocado a las minorías y muchas veces constituye un proceso que refuerza las desigualdades (Lacarrieu 2008: 4). En este caso, las divisiones históricas y administrativas que provienen de la UNESCO, sí tienen efectos relevantes: en las formas de dividir el trabajo, en la estructuración de los ministerios de cultura; y en las disciplinas académicas que prestan su pericia a los procesos de patrimonialización.

Hacer patrimonio en países de América Latina: motivaciones y procesos

En el proceso de identificar contrastes entre "la tradición" y "el patrimonio" (ver cultura, sin comillas, y "cultura", con comillas, en Carneiro da Cunha 2009), el etnólogo sueco Owe Ronström (2013) propone que "el patrimonio tiende a resistir las demandas de las poblaciones locales por los derechos indígenas. El patrimonio tiende a 'vaciar' objetos y espacios, lo que permite rellenarlos con todo tipo de propietarios y habitantes" (2013: 12). Aunque estos puntos generalizados encuentran eco en algunos casos latinoamericanos, también es importante enfatizar que el hacer patrimonio a veces se ve como una estrategia, entre otras, para lograr diversos derechos. Para muchas personas, las declaratorias de patrimonio son vistas como una forma de propiedad intelectual, aunque carecen de protección legal (Bigenho y Stobart 2014). De un país a otro existe una gran diversidad de procesos e instituciones encargadas de la patrimonialización. En algunos países se han promulgado diversas leyes específicas de patrimonio a nivel local, regional y nacional; así mismo, las declaratorias jurídicas nacionales pueden implicar decisiones de múltiples entidades gubernamentales (como, por ejemplo, la Cámara de Diputados en Bolivia), mientras que en otros países se involucran las directivas del Ministerio de Cultura, que adquieren legitimidad a partir de una única ley general del patrimonio (por ejemplo, en Perú). Algunas de las leyes regionales y nacionales de patrimonio están motivadas por la percepción de la "apropiación indebida" de una expresión cultural determinada y, en este caso, se presentan como un acto de defensa. Han surgido algunos conflictos nacionalistas apasionados entre países limítrofes en torno al patrimonio cultural inmaterial, como Perú y Bolivia (Bigenho y Stobart 2016). Este tipo de competencia nacionalista sobre el patrimonio va contra los objetivos de la UNESCO, cuyas instituciones—como el CRESPIAL—fomentan explícitamente la colaboración entre países.

El CRESPIAL, el Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial para América Latina, es un Centro de la UNESCO, creado en 2006 con fondos peruanos y con su sede en este país. Cuenta con quince países latinoamericanos adheridos: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Paraguay, Perú, México, Uruguay y Venezuela. Sus principales objetivos son articular, intercambiar y difundir las actividades de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de la región; promover la aplicación de la Convención de 2003 de la UNESCO; reforzar la cooperación y las capacidades de los países de la región y sensibilizar a los Estados para la implicación de las comunidades en las actividades de salvaguardia de su patrimonio. En este marco, el CRESPIAL realiza acciones directas con los Estados miembro en los aspectos mencionados. Además, realizan publicaciones sobre la situación, tanto de las políticas como de las acciones ejecutadas por los países miembros sobre el patrimonio.

Tras la Convención de 2003, el campo del patrimonio cultural inmaterial en América Latina ha ganado, de forma gradual, importancia dentro de las políticas públicas de los países miembros. Con la finalidad de conocer dicha situación, el CRESPIAL realizó un estudio sobre el Estado del Arte del patrimonio cultural inmaterial en cada país (2008). En dicho estudio, se mostraba la persistencia del paradigma del folklore, una visión conservacionista de "lo cultural", y un marco legislativo para su preservación. En 2017, se realiza una actualización de este mismo trabajo (aún en prensa) que, en recientes reuniones, muestra cómo hoy todos los países cuentan con leyes orgánicas o generales para la Cultura enmarcados en el ámbito legislativo para el patrimonio cultural inmaterial.

Además, se trabaja actualmente en tres programas multinacionales de salvaguardia, centrados en la capacitación y adquisición de competencias comunicacionales, que abarcan tres grupos étnicos específicos: los Aymaras, los Guaraníes y los Afrodescendientes. El primero, denominado Proyecto Multinacional "Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de las Comunidades Aymara de Bolivia, Chile y Perú", recibió el reconocimiento dentro del Registro de

Buenas Prácticas del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO en febrero del año 2009. A partir de la valorización y salvaguardia de las expresiones culturales de la población aymara en estos tres países se realizó el registro e investigación de su música, y posteriormente de su tradición oral. En estos momentos, se trabaja en los conocimientos y saberes. El segundo proyecto multinacional, “Salvaguardia del Universo Cultural Guaraní,” logró articular a cinco países (Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay), proponiendo la necesidad de diseñar y aplicar políticas de salvaguardia que deben ser consensuadas y socializadas entre las comunidades y organizaciones guaraníes. A pesar de más de siete encuentros regionales realizados desde el año 2007 para la planificación de acciones conjuntas y compartir los resultados alcanzados por cada país, no se han logrado avances significativos, debido principalmente a los cambios de gobierno y sus efectos en los equipos técnicos y la captación de financiamiento. Por último, el tercer caso consiste en el proyecto piloto “Universo Cultural Afrodescendiente”, iniciado en mayo de 2012 y en el que participan trece países (Argentina, Brasil, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, México, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela). El punto de partida para este proyecto fue la heterogeneidad de contextos y procesos por los que la población afrodescendiente de dichos países había atravesado a lo largo de la historia hasta los días de hoy. Este ha resultado ser uno de los proyectos más avanzados, pues ya cumplió con los resultados esperados, que incluyeron la confección de un estado del arte, y la creación de un registro de músicas, danzas y canciones (ver Ruiz Rodríguez en este dossier).

Con todo, estos proyectos crearon un espacio para múltiples acciones, desde debates sobre la forma de trabajar el patrimonio cultural inmaterial en cada país, hasta todo aquello referido al reconocimiento de los pueblos indígenas, tanto a nivel técnico-operativo como legal. También se compartieron metodologías aplicadas al trabajo de campo, que incluyen metodologías de investigación participativa con las comunidades. Estos procesos se plantearon como retos a los países involucrados, ya que no siempre la política cultural estatal lograba cubrir las necesidades, expectativas y representaciones sobre el “patrimonio cultural” desde una perspectiva local.

Los sentidos, los medios y el patrimonio

Por más que la Convención de 2003 de la UNESCO intentase reconocer la posición de todos los Estados-nación miembros, en varios casos ha sucedido justo lo contrario: Se han avivado las llamas de la competición internacional. Algunos países tratan de llenar la Lista Representativa con elementos suyos, a veces entrando en pugna con otros países durante el proceso. Sin embargo, no son *los sonidos* de la música los causantes de los conflictos en primera instancia.³ Debemos tomar en consideración que el gran auge de los movimientos para patrimonializar fenómenos y prácticas relacionados a la música no llega en la época de la radio o de los casetes, sino en la de YouTube, Facebook, y Whatsapp—todo lo que uno puede *ver* en su *smartphone*. Además, con frecuencia la música se convierte en patrimonio, no como algo aislado, sino como parte de eventos festivos o rituales, los cuales suelen incluir bailes y personajes ataviados con trajes vistosos. Dentro de las lógicas del patrimonio inmaterial, prima el sentido de la vista; aquello que llama la atención visual se convierte en el centro de atención (ver Bigenho y Stobart 2016).

En otros contextos, la atención a lo visual se ha abordado en proyectos de desarrollo que

³ Destacamos que la música tiene importantes dimensiones intersensoriales, donde su aspecto sonoro funciona junto con otras modalidades sensoriales e interactúa con ellas. En un contexto festivo andino, aspectos clave de su performance, afecto y significado pueden estar relacionados con los gustos y olores de los alimentos y bebidas, así como con aspectos visuales y táctiles (Stobart 2018 [2002]).

aspiran a fomentar el turismo. La antropóloga Jenny Chio describe cómo los pobladores rurales del pueblo Miao, en la Provincia de Guizhou (China), son incentivados a hacer un espectáculo de ellos mismos bajo "el imperativo de ser *más visiblemente* étnicos" (2017: 418). Chio hace referencia al trabajo de la geógrafa Emily Yeh sobre las políticas de desarrollo chinas en el Tíbet, donde usa las ideas de Guy Debord sobre "el espectáculo" para desarrollar la idea de "la imagen como una técnica de poder" (Yeh 2013: 236). Debord habla del espectáculo como algo siempre vinculado a la mercantilización—un proceso que supuestamente extrae algo esencial a la expresión, algo que se imagina que existía en un momento anterior a que el hecho se volviera un espectáculo (Debord 1994). Chio ha querido alejarse de esa interpretación que siempre ve la espectacularización como algo que empaña los objetos o las prácticas, y en su lugar propone interpretar ese hacer espectáculo como "una práctica de creación de mundos" (*world-making practice*), práctica que se revela en el marco de "las políticas de la apariencia" (Chio 2017: 419-420). Lo visto, lo visual, y las políticas de la apariencia están ciertamente muy presentes en las cuestiones que remiten al patrimonio inmaterial, aún cuando estemos hablando de la sonoridad de la música.

Las transformaciones en los medios de comunicación tienen mucho que ver con las prácticas de hacer patrimonio. Las entradas de la lista de la UNESCO relacionadas con la música casi siempre incluyen videos y fotografías en el sitio web. Estas imágenes son un aspecto central del expediente que la UNESCO solicita, si bien las instrucciones carecen de orientaciones detalladas sobre el foco, contenido y selección del material de video (Norton 2018). Notamos que un sitio web es ahora una plataforma relativamente "vieja" en comparación a las aplicaciones de un *smartphone*. Las imágenes de bailarines vestidos con trajes llamativos circulan rápidamente por las nuevas plataformas de redes sociales, mucho más accesibles ahora que los *smartphones* se han popularizado en América Latina. Si bien la calidad y el costo de acceso al servicio varían mucho de país a país, el número de usuarios de teléfonos móviles en la región se ha triplicado desde 2012, alcanzando una cifra estimada de 236 millones de usuarios en 2020.⁴ El uso extendido de esta tecnología ha influenciado los debates actuales sobre patrimonio inmaterial, en los que cada vez más gente reclama su "cultura" en la red y se quejan cuando otros la usan de forma indebida. Este enfoque en lo visual puede ser desalentador para quienes reclaman prestar más atención a la dimensión sonora. Por otro lado, la atención a lo visual podría facilitar la integración analítica de la música en los rituales festivos o, como parte de documentación colaborativa, contribuyendo así a la sostenibilidad cultural (Yoshitaka 2018). Sin embargo, hay casos notorios donde esta atención a lo visual crea serios desacuerdos, por ejemplo, entre Perú y Bolivia. De hecho, las fricciones en relación con el Carnaval de Oruro (Bolivia) y la Virgen de Candelaria en Puno (Perú), se originaron con el empuje de la organización que representa las comparsas de bailarines de Oruro. Mientras estos bailarines se enojaban con los puneños, las mismas bandas que tocaban en Oruro seguían siendo contratadas para actuar en Puno, Perú. Las comparsas de bailarines de Oruro se quejaban abiertamente de las acciones de sus compatriotas músicos, diciendo que ellos deben "ponerse la camiseta de Bolivia."

En resumen, la música dentro de los procesos de patrimonialización tiene la posibilidad de estar vinculada, e incluso reconectada, a contextos rituales que evocan todos los sentidos. Empero, en casos muy notorios, vemos una tendencia de hacer de la música parte de espectáculos principalmente visuales. Así la sonoridad de la música termina por ocupar un segundo plano en muchos procesos de hacer patrimonio. En la era de la televisión, la mayor atención prestada a lo visual y no a lo sonoro también estaba presente en cuestiones relativas a espectáculos de música,

⁴ eMarketer. n.d. "Number of smartphone users in Latin America from 2012 to 2020". *Statista*. Accedido 18, Junio 2018. <https://www.statista.com/statistics/285611/number-of-smartphone-users-in-latin-america/>.

como por ejemplo en un "Concierto para los pueblos indígenas" en Bolivia en 1995 (ver Bigenho 2002). Sin embargo, el actual ecosistema mediático facilita un mayor acceso y velocidad de circulación de la información, lo que lleva la idea de "la imagen como una técnica de poder" (Yeh 2013: 236) a otro nivel. El espectáculo, la búsqueda de "lo auténtico", y la recuperación de una dimensión de lo sagrado se presta al desarrollo de proyectos turísticos (Chio 2017; MacCannell 1973; Graburn 1989). Pero las imágenes de estos espectáculos también se prestan al intercambio en las redes sociales, donde rige lo visual y donde las expresiones nacionalistas terminan por ser sumamente estridentes (Stobart 2010).

Del indigenismo al patrimonialismo

Rodney Harrison escribe acerca de "la abundancia del patrimonio en nuestro mundo de la modernidad tardía" (2013: 1), presentando el auge de patrimonio como algo vinculado a un interés público en el pasado, interés que va aumentando a medida que la gente se va posicionando frente a la modernidad, los cambios tecnológicos, la desindustrialización y la formación de una perspectiva turística (Harrison 2013: 69). Aunque Harrison escribe en referencia al patrimonio mundial, y tanto a lo material como a lo inmaterial, consideramos este argumento, con su énfasis en una relación con *el pasado*, como una perspectiva más eurocéntrica, además de la perspectiva propia de un arqueólogo, que es la formación que tiene Harrison. Aunque su argumento pretende ser global y universal, muchos de sus referentes no tienen resonancias con lo que nos encontramos en los procesos de la patrimonialización en América Latina, menos aún en relación con el patrimonio que se registra como "inmaterial."

Proponemos que para entender mejor el auge actual de patrimonio en América Latina, (1) tenemos que considerar una trayectoria histórica distinta de la europea, una trayectoria en la que no es la relación al pasado la que prima, sino la relación *con las diferencias culturales dentro de los Estados-nación*; (2) hay que volver también a algunas de las primeras políticas latinoamericanas que trataban estas diferencias—políticas que no eran las del patrimonio, sino las del indigenismo que comenzó a comienzos del siglo XX. En las políticas del indigenismo del siglo XX, los estados comenzaron a reconocer el valor de "la cultura," pero primero para la formación de la nación. Aquí nos referimos a aquella "cultura" que surge del viaje interétnico (Carneiro da Cunha 2009).

Estas "diferencias culturales" muchas veces tienen su origen en la presencia de pueblos indígenas. En la Lista Representativa de la UNESCO para el patrimonio inmaterial, se nota una gran variación en el número de elementos inscritos por los países latinoamericanos. Algunos países han aprovechado con entusiasmo las oportunidades que presenta la Convención de 2003; otros han sido reacios a participar en ella.⁵ Por ejemplo, Perú tiene 9 elementos en la Lista Representativa de patrimonio inmaterial de la UNESCO; México tiene 9; Brasil tiene 8; Colombia tiene 7; y Bolivia tiene 5. Estos países parecen estar implicados de manera muy activa en los proyectos de patrimonio inmaterial. En cambio, en los casos de Uruguay, Argentina, Venezuela, y Chile, cada país tiene un solo elemento en la Lista, siendo mucho menos activos en este campo.⁶ Los países con más

⁵ Fuera de América Latina, otros lugares también han sido reacios a participar en la Convención del 2003, como es el caso de los países del norte de Europa (Norton y Matsumo 2018).

⁶ Durante un coloquio al que Stobart asistió en Montevideo (2015) sobre "La música y los pueblos indígenas de América," unos estudiantes uruguayos quienes estaban en el evento expresaron una sensación de pérdida profunda cuando se trataba del patrimonio indígena de su país. Uno de ellos realizó una especie de rito con una piedra, y comentó que la piedra existía desde hacía mucho tiempo, cuando en Uruguay había aún pueblos indígenas. Los estudiantes expresaron su profunda tristeza, al tiempo que reconocieron la complicidad de sus propios ancestros en los procesos que llevaron a la destrucción de esos pueblos.

elementos en la Lista Representativa tienden a ser los países que también cuentan con poblaciones indígenas significativas, no siempre en términos estadísticos, sino también en términos del papel que juegan en el imaginario nacional. Por ejemplo, la población indígena de Brasil no es muy numerosa en términos relativos, pero estas poblaciones juegan un papel importante en la forma como los brasileños imaginan la nación (Ramos 1998). En el caso de Brasil, dentro del patrimonio tienen cabida además elementos relacionadas con otras poblaciones marginalizadas, como es el caso de los afrodescendientes. Creemos que esta correlación entre patrimonio inmaterial y poblaciones marginalizadas no es casual. ¿Hasta qué punto no es el patrimonio una estrategia utilizada por aquellas naciones que poseen poblaciones significativas que han sido históricamente marginalizadas? Sostenemos que para comprender lo que es distintivo en el patrimonio en la América Latina del siglo XXI, tenemos que retrotraernos a las políticas culturales del indigenismo del siglo XX, un momento singular en el que varios estados latinoamericanos, aunque no todos, empezaron a afrontar seriamente las diferencias culturales que existían en su territorio nacional. El indigenismo—algo semejante a lo que podríamos llamar el subsecuente "*patrimonialismo*"—consistía en ciertas políticas culturales que trataban de los temas de las diferencias culturales dentro de los Estados-nación. Claro que el pasado todavía era importante, por ejemplo, en relación con los sitios arqueológicos pre-Colombinos. Pero aún así, más sobresaliente eran las relaciones coloniales y hasta neocoloniales a través de las cuales se fue definiendo lo nacional en referencia a las poblaciones indígenas del lugar. Además, existen largas tradiciones en América Latina, y aún en la disciplina de antropología, que construyen al Otro o a los indígenas como una representación del pasado (Fabian 1983; Ramos 1998; Stobart 2016: 22). Sin embargo, proponemos que la marginalidad y la otredad—no el pasado—son más determinantes en cuestiones de patrimonio inmaterial en América Latina.

Ubicamos la patrimonialización en relación a las políticas indigenistas del siglo pasado, cuando se forjaban naciones, y en relación a las políticas culturales del momento actual que están estructuradas a partir del multiculturalismo y del neoliberalismo. No pretendemos presentar un argumento universal, sino uno que intenta dar pistas para una mejor comprensión de las particularidades del patrimonio en América Latina. Planteamos que el auge del patrimonio en esta región es algo integral al momento neoliberal y multicultural actual, pero que se puede entender además como la etapa subsiguiente y por ende vinculada a la del indigenismo.

El indigenismo en su forma hemisférica se puede describir como el estudio, la celebración, y la incorporación de los pueblos indígenas a los proyectos de los Estado-nación (Saldívar 2011: 67; Giraudo y Lewis 2012: 3). Otro rasgo definitorio era una conceptualización de lo indígena como un pasado vivo, raíz de naciones que, en clara contradicción, tenían que ser simultáneamente elogiadas, integradas, y consideradas como algo a ser superado (Mijangos Díaz y López Torres 2011; Giraudo y Lewis 2012). Por ejemplo, las políticas posrevolucionarias en México en la década de 1920 incluían proyectos de educación del ministro José Vasconcelos que promocionaban la celebración de los pueblos indígenas *a la vez* que esperaban su integración en una nación mestiza (Mijangos Díaz y López Torres 2011: 54). El indigenismo tuvo, desde el Primer Congreso Indigenista Interamericano que se realizó en Pátzcuaro (Michoacán, México) en 1940 (Giraudo 2012: 12; Hellier-Tinoco 2011: 121), un carácter inter-americano. De allí salieron muchos indigenismos distintos, aunque se podrían establecer algunas características comunes a todos ellos. Sus políticas tendían a celebrar las tradiciones de los pueblos indígenas a la vez que hacían llamados a modernizarlos y "mejorarlos" (Giraudo y Lewis 2012: 3). A la vez que incorporaron las imágenes, las danzas, y las músicas indígenas a la cultura nacional, también promocionaron narrativas nacionales del mestizaje como el eje para la incorporación de ciudadanos diferentes a la nación (vea Máiz 2004: 136; Bigenho

2006, 2009). El indigenismo y el mestizaje resultan ser "discursos mellizos" del siglo XX (Bigenho 2006: 268), y están relacionados con políticas de "forjar patria" donde, en la mayoría de los casos, los sujetos indígenas fueron representados por los no indígenas (Coronado 2009).

Estas políticas indigenistas llegaron a ser parte integral de algunos proyectos de estado, como en el caso del Estado Revolucionario Mexicano o del Estado de la Revolución de 1952 en Bolivia. En otras palabras, los elementos de los que hoy en día se quieren hacer patrimonio, eran vistos en la primera mitad del siglo XX como instrumentos para entrelazar las diferencias culturales dentro de esos territorios y tejer una nueva cultura del Estado-nación. Por ejemplo, el Estado mexicano aplicaba el relativismo cultural a partir del trabajo de los antropólogos del Instituto Nacional Indigenista (INI). Allí, entre 1948 y 2003, se promovió una sensibilidad especial a las diferencias culturales, al tiempo que apoyaban a la integración nacional (Saldívar 2011: 69-70).⁷ Por su parte, el indigenismo boliviano tiene raíces en el temor de los mestizos tras las rebeliones indígenas de finales del siglo XIX (García Pabón 1998: 126; Paz Soldán 2003: 13; Rossells 2004: 34; Salmón 1997: 21; Sanjinés 2004: 71-78). El Estado boliviano de la Revolución de 1952 promovió políticas culturales que trajeron las expresiones musicales indígenas al centro del proyecto de una nación mestiza (Bigenho 2006; Bigenho 2009; Rios 2010).

Antes de pasar a las críticas del indigenismo y el cambio al patrimonialismo del siglo XXI, vale la pena conectar estos elementos culturales a lo que en América Latina se ha llamado "lo popular." Hoy en día, mucho de lo que se quiere poner bajo la etiqueta de patrimonio inmaterial era conocido antes como "cultura popular". Estas referencias también tenían su significado político para la izquierda. En lo popular, los analistas de América Latina veían las posibilidades de la sublevación y las promesas de propuestas políticas radicales. Un texto clave en estos discursos era el de William Rowe y Vivian Schelling (1991), en el que los autores usaban ideas en torno a la memoria y la modernidad, y rechazaban la idea de la modernidad como algo unidireccional que viene solamente desde el mundo occidental. "Lo popular" era un indicio de muchas cosas: el fundamento de un nacionalismo cultural; un marcador de la distancia de las clases metropolitanas; y una señal de subdesarrollo (Franco 1999: 209). En aquel entonces, la cultura popular era vista como algo que se tenía que registrar antes de que desapareciera o como un espacio de resistencia al capitalismo (Franco 1999: 171). En esta última lectura, las ideas de Antonio Gramsci fueron fundamentales, en particular su concepto de lo nacional-popular. Dentro de esta tesis, como en el caso del novelista/antropólogo José María Arguedas en Perú, los estudios del folklore eran vistos como una forma de crítica política y cultural contra el capitalismo (Franco 1999: 172). En los estados supuestamente mestizos, los "indios" se transformaban en "campesinos", asumiendo para la izquierda latinoamericana "su dimensión de clase como explotado y potencial protagonista de la revolución" (Máiz 2004: 136).

Muchos autores han escrito acerca de la "crisis de lo popular" en América Latina, algo que empezó en los años ochenta y que se conecta con los comienzos del neoliberalismo (Franco 1999: 208; Williams 2002: 7; Kantaris y O'Bryen 2013: 2). Después de tal "crisis", la izquierda latinoamericana comenzó a hablar de "la ciudadanía" y "la sociedad civil" en vez de lo "popular" (Franco 1999: 208). En ese momento entra en juego también el concepto de "multitud" y muchos investigadores comienzan a estudiar los nuevos movimientos sociales (Hardt y Negri 2004; Olivera y Lewis 2004). Uno se podría preguntar ¿qué tienen que ver las trayectorias de los movimientos sociales con el patrimonio? Si bien el patrimonialismo está implicado en la coyuntura del

⁷ En 2003, la INI de México fue transformado en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Saldívar 2011: 69).

neoliberalismo, sus raíces políticas se encuentran en estos nuevos movimientos que emergen a partir de la crisis de lo popular. El patrimonialismo se caracteriza por esta ambigüedad: al mismo tiempo que los hechos patrimonializables pueden ser vistos como nuevas mercancías en un mercado donde *todo* se puede comprar y vender, las poblaciones históricamente marginalizadas utilizan los discursos del patrimonio para hacer sus propias demandas y reclamar sus derechos.

El patrimonialismo, el indianismo, y los nuevos derechos

Entre los ideales y los hechos, las perspectivas críticas del indigenismo entraron en escena aún antes de la crisis de "lo popular." En 1971, un grupo de antropólogos latinoamericanos escribió *La Declaración de Barbados* en la que criticaban las políticas indigenistas como "coloniales" (Giraud y Lewis 2012: 5). Igualmente ha sido criticado el mestizaje como continuación de las relaciones coloniales (Rivera Cusicanqui 1993). El indigenismo también entró en crisis cuando fracasaron varias reformas agrarias (Máiz 2004: 143). Jorge Coronado interpretó el indigenismo como "una reacción a—y implementación de—la modernización en una región marginal a Europa y a los Estados Unidos" (2009: 2). Al estudiar desde el contexto mexicano, Emiko Saldívar encontró que "el indigenismo no se trata de crear igualdad o hegemonía, sino que se trata de reproducir el derecho 'del Estado' a gobernar" (2011: 70). Ramón Máiz, por su parte, encontró que los proyectos indigenistas incorporan a los indígenas a proyectos nacionales, pero "de modo marginal y precario" (2004: 135).

A pesar de las críticas, estas políticas sentaron las bases para los movimientos étnicos e indígenas de finales del siglo XX. Durante este tiempo, algunos aspectos de las políticas de los pueblos indígenas cambiaron en el mundo. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989) estableció los principios para la consulta previa. En 1992, los pueblos indígenas de América Latina marcaron 500 años de resistencia al colonialismo. En 1995, las Naciones Unidas celebró el primer Decenio de las Poblaciones Indígenas, seguido por un segundo. En el año 2000 las Naciones Unidas creó el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. En 2007, se aprobó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, con los votos favorables de todos los países latinoamericanos, con la excepción de Colombia, un país que se abstuvo en un primer momento.⁸

Varios países latinoamericanos estaban realizando cambios constitucionales que apuntaban a "un camino creciente de reconocimiento del pluralismo cultural" (Máiz 2004: 148). A diferencia de las políticas indigenistas, muchos de estos cambios constitucionales empezaban a tocar temas más serios como el derecho al territorio, la educación bilingüe, y el derecho al "consentimiento libre, previo, e informado." Este último asunto fue visto como algo más sustancial que una mera "consulta previa," algo que permitiría a los pueblos indígenas reclamar control sobre varios recursos (Schilling Vacaflor 2017: 1060). Los propios pueblos indígenas aprendieron los discursos de sus derechos y comenzaron a reclamarlos y ejercerlos (Speed 2008). A pesar de la "gran distancia entre las declaraciones jurídicas y la implementación de políticas públicas," lo que viene de estas transformaciones constitucionales es una ruptura "con la lógica monocultural del Estado nación" y una base jurídica a través de la cual los pueblos indígenas pudieran hacer demandas, primero en relación a sus culturas y educación, y después sobre la autonomía y la autodeterminación (Máiz 2004: 148-149). Estas políticas, lo que Henri Favre llamaba "el indianismo" (1998) o lo que Xavier Albó denominó "el retorno del indio" (1991), son distintas del indigenismo pero están todavía vinculadas con él. La gran diferencia es que con el indianismo son los propios ciudadanos indígenas

⁸ En cambio, los países del colonialismo británico (Australia, Nueva Zelanda, Canadá, y los Estados Unidos) se opusieron en el voto inicial.

quienes reclaman sus derechos. Por ejemplo, aunque en Colombia el indigenismo no logró tener la misma importancia que en Perú o México, las políticas culturales del indigenismo colombiano crearon ambientes intelectuales y alianzas que facilitaron las movilizaciones indígenas (Troyan 2008: 81-85). Así, los derechos indígenas consagrados en la Constitución de 1991 tienen sus raíces en los años 1930 (Troyan 2008: 87). Es dentro de esta trayectoria, de las políticas indigenistas a las políticas indianistas, que hay que ubicar el auge del patrimonio en América Latina, más aún en relación a la Convención de 2003 que hace una mención especial a los pueblos indígenas.⁹

El artículo de Yeshica Serrano Riobó en este dossier especial muestra una dinámica compleja de patrimonialismo, entre políticas reivindicativas de pueblos indígenas en Colombia (una declaratoria nacional sobre el Sistema de Conocimiento Ancestral de la Sierra Nevada de Santa Marta) y la alta presencia de músicos indígenas en la escena del vallenato, una música que fusiona lo español, lo afro-descendiente, y lo indígena, y que también tiene su declaratoria de la UNESCO. En lugar de una narrativa del mestizaje, Serrano sugiere que el caso del vallenato puede ser interpretado más bien como un ejemplo de la *indigenización*.

El ejemplo explorado por José Manuel Izquierdo König presenta un caso que contrasta con los otros artículos del dossier, casi todos desarrollados desde contextos nacionales donde las políticas del indigenismo han estado muy presentes. Como ya hemos mencionado, Chile cuenta con una sola declaratoria incluida en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la UNESCO, y, según Izquierdo, la inclusión del baile chino, que se asocia con raíces "pre-colombinas," fue una sorpresa para muchos chilenos. El autor explica cómo el país forjó una nación chilena " eminentemente española" dejando de lado lo indígena en este proceso. En otras palabras, el indigenismo no ocupó en Chile el mismo lugar destacado que tuvo en otros proyectos nacionales del siglo pasado. En contraste con los otros contextos del dossier (México, Colombia, Perú, y Bolivia), el entusiasmo estatal por las políticas de "la cultura" es algo que sólo recientemente se va desarrollando con el patrimonialismo; se puede sugerir que Chile no tiene las mismas raíces profundas en las políticas culturales del indigenismo.

El patrimonialismo emerge a la vez que surgen las políticas indianistas, pero también en el momento en el que las formas neoliberales de gobernanza comienzan a operar. Aunque el neoliberalismo se caracteriza por el retroceso en los programas y compromisos sociales de los estados, al mismo tiempo están proliferando nuevos marcos legales (Sawyer 2004: 14). En Bolivia, bajo un estado que desde 2006 autoproclama su posición anti-neoliberal, todavía se observa la proliferación de leyes, muchos de ellas relacionadas con iniciativas patrimonialistas. Estas leyes se promulgan en cada nivel de gobierno—especialmente desde la Ley de Autonomías (2010)—, y no todas corresponden necesariamente a las políticas de la UNESCO. Estos procesos jurídicos van marcando y desarrollando las nuevas y complejas articulaciones entre departamentos, municipios y a veces autonomías indígenas (en este dossier ver Bigenho y Stobart; y Hachmeyer).

Dentro de las políticas neoliberales, las poblaciones locales son incentivadas a participar en sus propias políticas de reconocimiento (Coombe y Weiss 2015: 5; Albro 2010). Charles Hale ha mostrado cómo el multiculturalismo puede marchar muy bien con el neoliberalismo; cuando se reconocen ciertos derechos culturales, otras posibilidades de oposición política son cercenadas (2005). Aún en contextos donde se ha desafiado el neoliberalismo, como en el caso de Bolivia, se sigue dependiendo, de una forma contradictoria, de una economía capitalista extractivista (Postero

⁹ "Reconociendo que las comunidades, en especial las indígenas, los grupos y en algunos casos los individuos desempeñan un importante papel en la producción, la salvaguardia, el mantenimiento, y la recreación del patrimonio cultural inmaterial, contribuyendo con ello a enriquecer la diversidad cultural y la creatividad humana..." (UNESCO 2003).

2013). El patrimonio cultural resulta ser visto como un "recurso" más que se puede extraer y vender en el mercado global. Y ahí residen las ambigüedades del patrimonialismo. Con el indigenismo, la gente que por lo general no era indígena tomaba las decisiones en un momento de contemplarse en relación con las modernidades; y así utilizaban "las culturas" de Otros para forjar sus naciones. En cambio, en el patrimonialismo del siglo XXI, los Otros están motivados a utilizar sus propias culturas como un recurso potencial de extracción, como un posible camino al desarrollo (ver Radcliffe 2006; Andolina, Laurie y Radcliffe 2009), y/o como una nueva manera de reivindicar una serie de derechos. Aún en los casos que parecen ser motivados por la reivindicación de derechos, los procesos de mercantilización y los deseos de profesionalización están en juego. En este dossier, el artículo de Hachmeyer sobre los qantus de "la nación kallawaya" en Bolivia, incluidos en la declaratoria de la UNESCO sobre "La cosmovisión andina de los kallawaya," muestra cómo los procesos de patrimonialización han llevado a restringir quiénes, en contextos locales, participan en tocar la música de qantus. En los procesos de hacer patrimonio y afirmar derechos, Hachmeyer muestra cómo la música indígena puede transformarse, adoptando características profesionales que privilegian los valores y estándares externos, como, por ejemplo, el "temperamento igual" (que implica una octava con doce semitonos igualmente afinados).

Este caso señala también una dicotomía imposible pero persistente que surge en el momento del patrimonialismo y la proliferación de los discursos sobre los derechos: la división entre los derechos culturales y los derechos económicos. Tal separación resulta imposible en la práctica, a pesar de los intentos institucionales de imponerla. Por ejemplo, cuando los expertos de la UNESCO empezaron a hablar de un instrumento para reconocer el patrimonio inmaterial, insistieron en que "no replicara las actividades de las otras organizaciones, particularmente en el campo de los derechos económicos, para los que agencias especializadas como el OMPI y el OMC tienen pericia específica" (Aikawa-Faure 2009: 34). Así, las organizaciones de las Naciones Unidas dividían la torta de los derechos, y se decía que la UNESCO debía centrarse en "la dimensión cultural" y dejar a otras entidades la cuestión de los derechos económicos, por lo general imaginados en relación a las leyes de propiedad intelectual.

Sin embargo, en la práctica estos derechos son inextricables el uno del otro. En asuntos de patrimonio, las cuestiones culturales identitarias y las económicas materiales no se separan, y se consideran indivisibles en asuntos que son muy importantes para los pueblos indígenas, como son la autonomía y la auto-determinación (ver Ruiz Rodríguez 2011: 34; Brown 2004; Kearney 2009: 214; Coombe y Weiss 2015: 56). Puede ser que las protecciones que ofrecen las leyes de propiedad intelectual sean completamente inadecuadas para los pueblos indígenas y otros colectivos (Coombe 1998; Brown 2003; Bigenho, Cordero, Mújica, Rozo, y Stobart 2015; Bigenho y Stobart 2014). Pero esto no significa que las poblaciones históricamente marginalizadas no usarán estos instrumentos jurídicos como estrategias para mejorar su situación. Por ejemplo, Hachmeyer (en este dossier) documenta cómo un gobierno municipal en Bolivia en 2016 promulga una "ley de músicas ancestrales" que declara su música "propiedad intelectual colectiva de la nación indígena kallawaya."

Con más herramientas discursivas para reclamar sus propios derechos, aquellos que han estado marginalizados se van imaginando salidas de la pobreza que podrían involucrar el turismo o distintas variaciones sobre el tema de vender su "cultura." Pero estos movimientos pocas veces están orientados exclusivamente a la mercantilización. Las políticas identitarias y de reivindicación de derechos por lo general también entran en juego. Para los que tienen una visión más estrecha y legalista, el patrimonio nunca debe tener que ver con cualquier tipo de propiedad intelectual. Sin embargo, cuando esto ocurre, las declaratorias de la UNESCO funcionan como una marca (ver

Seeger 2015: 138). En contextos así, la producción de, y el control sobre, los conocimientos llegan a ser sumamente importantes.

Los conocimientos en la nueva economía del patrimonialismo

Muchos autores han enfatizado la importancia de la investigación para elaborar políticas culturales, a veces poniendo énfasis en que estos trabajos sean científicos (por ejemplo, vea a Ruiz Rodríguez 2011: 31). En el contexto latinoamericano, es importante tener en cuenta que tales investigaciones también se hicieron en la época del indigenismo en el siglo XX. Antropólogos, sociólogos, folkloristas y arqueólogos estudiaron las culturas para los proyectos indigenistas de Estados-nación. La producción de conocimiento en la edad del patrimonialismo varía algo de esta época anterior. Si antes la investigación servía a proyectos nacionalistas, y en algunos casos para proyectos regionalistas de importancia nacional, ahora su dinámica es mucho más dispersa y variada. Hoy en día, muchos estados reconocen la diversidad cultural de sus territorios, y a veces acompañan este reconocimiento con políticas de descentralización y/o de autonomías, de modo que la responsabilidad de llevar a cabo la investigación recae sobre los administradores locales. Así, los estados "respetan" los derechos y las autonomías, pero también dejan que estas entidades autónomas busquen sus propias fuentes de financiación para investigaciones y proyectos.

A pesar de que supuestamente el patrimonio inmaterial cuenta con expertos propios en "la comunidad" y en "los portadores" de la expresión (Blake 2009), el artículo de Bigenho y Stobart en este dossier examina cómo los protagonistas de políticas patrimonialistas todavía recurren a la pericia académica para construir un expediente, un tipo de archivo de aspiraciones (Appadurai 2003), que sirve para promover una ley declaratoria sobre un elemento del "patrimonio." La pericia académica también ha participado en el apoyo a las políticas culturales del indigenismo. Los antropólogos fueron fundamentales en muchos proyectos estatales del indigenismo. Sin embargo, las convenciones disciplinarias han cambiado mucho desde entonces hasta la era del patrimonialismo. Al producir expedientes, los diferentes actores hacen un uso selectivo de los discursos académicos (Ruiz Rodríguez 2011: 32) y, en muchas ocasiones, el conocimiento antropológico empleado parece anticuado a los ojos de los propios antropólogos (Bendix 2009: 259).

Para navegar estas ideas de los conocimientos que apoyan a un expediente, Sara Lucia Guerrero Arenas desarrolla en este dossier una idea muy útil que llama "el relato patrimonial consensuado." Entre el laberinto de "portadores," "comunidades," "grupos," e "individuos," muestra cómo a ojos de la UNESCO el expediente tiene que contar una historia que justifique una declaratoria de patrimonio. En el caso de la Fiesta de la Virgen de Candelaria en Perú, la construcción de tal relato significa ir más allá de la pugna entre antropólogos locales que querían enfatizar las raíces precolombinas de las creencias, y un obispo que solamente quería reconocer los elementos católicos del ritual. En este caso, llegar al relato patrimonial consensuado supuso un gran reto. Sugerimos que las políticas del patrimonialismo plantean cuestiones muy importantes sobre el papel de los académicos y activistas en estos procesos.

También en este dossier, Carlos Ruiz Rodríguez detalla los esfuerzos de los académicos para reestablecer la tradición Afromexicana del *fandango de artesa*, enfrentando la indiferencia de los portadores de esta tradición y la perspectiva resignada de que era inevitable que las tradiciones—como los seres humanos—se desvanecan y se mueran. En otras palabras, la comunidad desafía la premisa misma de la salvaguardia del patrimonio. Durante varias décadas, iniciativas desde afuera habían intentado dar nueva vida a la tradición *artesa*, pero el compromiso local no mostró un gran

entusiasmo hasta que el baile fue adoptado como un símbolo del activismo político afromexicano— aunque en una forma más formal de presentación. Ruiz Rodríguez presenta el contraste entre la participación cuando el baile era vinculado a las luchas políticas significativas para la población local y la recepción que fue sentida a medias cuando los académicos se esforzaron para postular el baile para la lista de patrimonio inmaterial de la UNESCO. Este artículo plantea preguntas fundamentales acerca de la relevancia de la patrimonialización, la salvaguardia y el papel que juegan los académicos y otros actores externos en tales iniciativas. Ruiz Rodríguez plantea que es importante subrayar los aspectos contemporáneos de la tradición, en vez de insistir en los atributos del pasado (lo que muchas veces sucede en aquellos casos en los que la patrimonialización viene motivada por los de afuera). Mientras ofrece una crítica al patrimonio, también se deja abierta la posibilidad de que la patrimonialización pueda ser parte de una estrategia en las luchas por los derechos.

Aunque este dossier e introducción ofrecen perspectivas sobre algunos aspectos distintivos del patrimonio en América Latina, como el impacto histórico del indigenismo, puede ser problemático realizar generalizaciones para una región tan grande y diversa. Sin embargo, sí creemos que algo falta en los análisis que aplican la tesis de Harrison (2013) al contexto latinoamericano, según la cual el auge mundial de patrimonio tiene que ver con un público que está saturado de modernidad y por ello tiene un especial interés en el pasado. También cuestionamos hasta qué punto la meditada caracterización del patrimonio de Owe Ronström como “una contrafuerza homogeneizante a las fuerzas diversificadoras y globalizadoras de la modernidad post o tardía”, desde perspectivas norte europeas, tiene resonancias con el caso latinoamericano. El patrimonio en esta región no siempre refleja unas nuevas formas de sociedad que son “más desencarnadas, individualizadas, glocalizadas, fragmentadas, multiculturales” (Ronström 2013: 16). Como esperamos destacar en este dossier, muchas otras dinámicas están en juego. Lo que sí es cierto es que, en los últimos años, el patrimonio se ha convertido en un tema tan visible y controvertido en ciertas partes de América Latina que, como investigadores de la música, no podemos dejarlo pasar por alto.

BIBLIOGRAFIA

- Aikawa-Faure, Noriko. 2009. “From the Proclamation of Masterpieces to the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage”. En *Intangible Heritage*, eds. Laurajane Smith and Natsuko Akagawa, 13-44. London y New York: Routledge.
- Albó, Xavier. 1991. "El retorno del indio" (con debate). *Revista andina* 9 (2-diciembre): 299-366.
- Albro, Robert 2010. “Neoliberal Cultural Heritage and Bolivia’s New Indigenous Public”. En *Ethnographies of Neoliberalism*, ed. Carol J. Greenhouse, 146-161. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Andolina, Robert, Nina Laurie, y Sarah A. Radcliffe. 2009. *Indigenous Development in the Andes: Culture, Power, and Transnationalism*. Durham: Duke University Press.
- Appadurai, Arjun. 2003. “Archive and Aspiration”. En *Information is Alive: Art and Theory in Archiving and Retrieving Data*, eds. Joke Brouwer y Arjen Mulder, 14-25. Rotterdam: NAI Publishers.
- Arizpe, Lourdes. 2006. "Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial". *Cuicuilco* 13 (38, septiembre-diciembre): 14-27.
- Bendix, Regina. 2009. “Heritage Between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology”. En *Intangible Heritage*, eds. Laurajane Smith and Natsuko Akagawa, 253-269. London

y New York: Routledge.

Bigenho, Michelle. 2002. *Sounding Indigenous: Authenticity in Bolivian Music Performance*. New York: Palgrave Macmillan.

_____. 2006. "Embodied Matters: Bolivian Fantasy and Indigenismo". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 11 (2): 267-293.

_____. 2009. "Para repensar el mestizaje boliviano a través del folklore boliviano: la reorganización del espacio urbano compartido en la Revolución de 1952". En *Estudios urbanos: En la encrucijada de la interdisciplinaridad*, Coord. Fernanda Wanderley, 243-268. La Paz CIDES-UMSA.

Bigenho, Michelle y Henry Stobart. 2014. "Rethinking Creativity, Recognition, and Indigenous Heritage". Sitio web bilingüe (Inglés/Español) sobre un taller en Coroico Bolivia, 2012 <https://www.royalholloway.ac.uk/boliviamicip/home.aspx>

_____. 2016. "The Devil in Nationalism: Indigenous Heritage and the Challenges of Decolonization". *International Journal of Cultural Property* 23 (2): 141-166.

Bigenho, Michelle, Juan Carlos Cordero, Richard Mújica, Bernardo Rozo, y Henry Stobart. 2015. "La propiedad intelectual y las ambigüedades del dominio público: casos de la producción musical y la *patrimonialización*". En *Lo público en la pluralidad: Ensayos desde Bolivia y América Latina*, coord. Gonzalo Rojas Ortuste, 131-161. La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.

Blake, Janet. 2009. "UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: The Implications of Community Involvement in 'Safeguarding'". En *Intangible Heritage*, eds. Laurajane Smith and Natsuko Akagawa, 45-73. London y New York: Routledge.

Breglia, Lisa. 2006. *Monumental Ambivalence: The Politics of Heritage*. Austin: University of Texas Press.

Brown, Michael F. 2003. *Who Owns Native Culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. 2004. "Heritage as Property". En *Property in Question: Value Transformation in the Global Economy*, eds. Katherine Verdery and Caroline Humphrey, 49-68. Oxford: Berg.

_____. 2005. "Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property". *International Journal of Cultural Property* 12: 40-61.

Carneiro da Cunha, Manuela. 2009. *"Culture" and Culture: Traditional Knowledge and Intellectual Rights*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Chio, Jenny. 2017. "Rendering Rural Modernity: Spectacle and Power in a Chinese Ethnic Tourism Village". *Critique of Anthropology* 37 (4): 418-439.

Collins, John F. 2011. "Culture Content and the Enclosure of Human Being: UNESCO's 'Intangible' Heritage in the New Millennium". *Radical History Review* 109 (Winter): 121-135.

Coombe, Rosemary. 1998. *The Cultural Life on Intellectual Properties: Authorship, Appropriation, and the Law*. Durham: Duke University Press.

Coombe, Rosemary J. y Lindsay M. Weiss. 2015. "Neoliberalism, Heritage Regimes, and Cultural Rights". En *Global Heritage: Reader*, ed. Lynn Meskell, 43-69. Hoboken, N.J.: Wiley-Blackwell.

Coronado, Jorge. 2009. *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Crespial. 2008. *Estado del Arte del Patrimonio Cultural Inmaterial. Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador y Perú*. 1ra ed. (Ed.) Crespial (Comp.). Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

De Cesari, Chiara. 2010. "Creative Heritage: Palestinian Heritage NGOs and Defiant Arts of Government". *American Anthropologist* 112 (4): 625-637.

De Jorio, Rosa. 2016. *Cultural Heritage in Mali in the Neoliberal Era*. Urbana: University of Illinois Press.

- Debord, Guy. 1994. *The Society of the Spectacle*, trans. Donald Nicholson-Smith. New York: Zone Books.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Favre, Henri. 1998. *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foster, Michael Dylan. 2015. "UNESCO on the Ground". En *UNESCO on the Ground: Local Perspectives on Intangible Cultural Heritage*, eds. Michael Dylan Foster y Lisa Gilman, 1-14. Bloomington: Indiana University Press.
- Franco, Jean. 1999. *Critical Passions: Selected Essays*, eds. y intro. Mary Louise Pratt y Kathleen Newman. Durham: Duke University Press.
- García Pabón, Leonardo. 1998. *La patria íntima: alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia*. La Paz: CESU/Plural Editores.
- Giraudó, Laura. 2012. "Neither 'Scientific' Nor 'Colonialist': The Ambiguous Course of Inter-American Indigenismo in the 1940s". (Traducción: Victoria J. Furio) *Latin American Perspectives* 39 (5): 12-32.
- Giraudó, Laura y Stephen E. Lewis. 2012. "Introduction: Pan-American Indigenismo (1940-1970)". *Latin American Perspectives* 39 (5): 3-11.
- Graburn, Nelson. 1989. "Tourism: The Sacred Journey". En *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, Second edition, ed. Valene L. Smith, 21-36. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hale, Charles. 2005. "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America". *Political and Legal Anthropology Review* 28(1): 10-28.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Books.
- Harrison, Rodney. 2013. *Heritage: Critical Approaches*. London y New York: Routledge.
- Hellier-Tinoco, Ruth. 2011. *Embodying Mexico: Tourism, Nationalism and Performance*. Oxford y New York: Oxford University Press.
- Hertz, Ellen. 2015. "Bottoms, Genuine and Spurious". En *Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory, and the Making of Heritage*, eds. Nicolas Adell, Regina F. Bendix, Chiara Bortolotto y Markus Tauschek, 25-57. Göttingen Studies in Cultural Property 8. Universitätsverlag Göttingen.
- Howard, Keith (ed), 2012. *Music as Intangible Cultural Heritage: Policy, Ideology, and Practice in the Preservation of East Asian Traditions*. Farnham: Ashgate.
- Kantarís, Geoffrey y Rory O'Bryen. 2013. "Introduction: The Fragile Contemporaneity of the Popular". En *Latin American Popular Culture: Politics, Media, Affect*, eds. Geoffrey Kantaris y Rory O'Bryen, 1-42: Rochester, NY: Tamesis Boydell y Brewer.
- Kearney, Amanda. 2009. "Intangible Cultural Heritage: Global Awareness and Local Interest". En *Intangible Heritage*, eds. Laurajane Smith y Natsuko Akagawa, 209-225. London y New York: Routledge.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56 (1-2): 52-65.
- Kuutma, Kristin. 2012. "Between Arbitration and Engineering: Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage". En *Heritage Regimes and the State*, eds. Regina Bendix, Aditya Eggert, y Arnika Peselmann, 21-36. Göttingen Studies in Cultural Property, Vol. 6. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Lacarrière, Mónica. 2008. "¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión". *Boletín Gestión Cultural* 17 (septiembre). referencia directa al artículo: www.gestioncultural.org/boletin/2008/bgc17-MLacARRIERE.pdf
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford

University Press.

Lowthorp, Leah. 2015. "Voices on the Ground: Kutiyattam, UNESCO, and the Heritage of Humanity". En *UNESCO on the Ground: Local Perspectives on Intangible Cultural Heritage*, eds. Michael Dylan Foster y Lisa Gilman, 17-40. Bloomington: Indiana University Press.

MacCannell, Dean. 1973. "Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings". *American Journal of Sociology* 79 (3): 589-603.

Máiz, Ramón. 2004. "El indigenismo político en América Latina". *Revista de Estudios Políticos* 123 (enero-marzo): 129-174.

Marrie, Henrietta. 2009. "The UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage and the Protection and Maintenance of the Intangible Cultural Heritage of Indigenous Peoples". En *Intangible Heritage*, eds. Laurajane Smith y Natsuko Akagawa, 169-192. London y New York: Routledge.

Mijangos Díaz, Eduardo y Alexandra López Torres. 2011. "El problema del indigenismo en el debate intelectual posrevolucionario". *Signos históricos* 25(enero-junio): 42-67.

Munjeri, Dawson. 2009. "Following the Length and Breadth of the Roots: Some Dimensions of Intangible Heritage". En *Intangible Heritage*, eds. Laurajane Smith y Natsuko Akagawa, 131-150. London y New York: Routledge.

Norton, Barley. 2018. "Filming Music as Heritage: The Cultural Politics of Audiovisual Representation". En *Music as Heritage: Historical and Ethnographic Perspectives*, eds. Barley Norton y Naomi Matsumoto, 79-101. London y New York: Routledge.

Norton, Barley y Naomi Matsumoto. 2018. "Introduction: Historical and Ethnographic Perspectives on Music as Heritage". En *Music as Heritage: Historical and Ethnographic Perspectives*, eds. Barley Norton y Naomi Matsumoto, 1-17. London y New York: Routledge.

Noyes, Dorothy. 2015. "From Cultural Forms to Policy Objects: Comparison in Scholarship and Policy". En *UNESCO on the Ground: Local Perspectives on Intangible Cultural Heritage*, eds. Michael Dylan Foster y Lisa Gilman, 161-175. Bloomington: Indiana University Press.

Olivera, Oscar y en colaboración con Tom Lewis. 2004. *Cochabamba! Water War in Bolivia*. Cambridge, MA: South End Press.

Paz Soldán, Edmundo. 2003. *Alcides Arguedas y la narrativa de la nación enferma*. La Paz: Plural Editores.

Postero, Nancy. 2013. "Bolivia's Challenge to 'Colonial Neoliberalism'". En *Neoliberalism, Interrupted: Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America*, eds. Mark Goodale y Nancy Postero, 25-52. Stanford: Stanford University Press.

Pratt, Mary Louise. 2002. "Modernity and Periphery: Toward a Global Relational Analysis". En *Beyond Dichotomies: Histories, Identities, Cultures, and the Challenge of Globalization*, ed. Elisabeth Mudimbe-Boyi, 21-48. Albany: State University of New York Press.

Radcliffe, Sarah A., ed. 2006. *Culture and Development in a Globalizing World: Geographies, Actors, and Paradigms*. London y New York: Routledge.

Ramos, Alcida Rita. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

Rios, Fernando. 2010. "Bolero Trios, Mestizo Panpipe Ensembles, and Bolivia's 1952 Revolution: Urban La Paz Musicians and the Nationalist Revolutionary Movement". *Ethnomusicology* 54 (2): 281-317.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 1993. "La raíz: colonizadores y colonizados". En *Violencias encubiertas en Bolivia I*, coords. Xavier Albó y Raúl Barrios, 27-139. La Paz: CIPCA/ Aruwiyiri.

Ronström, Owe. 2013. "Traditional Music, Heritage Music". En *The Oxford Handbook of Music Revival*, eds. Caroline Bithell y Juniper Hill, 1-20 (Edición digital: www.oxfordhandbooks.com). Oxford y New York: Oxford

University Press.

Rossells, Beatriz. 2004. "Espejos y máscaras de la identidad: el discurso indigenista en las artes plásticas (1900–1950)". En *Estudios bolivianos 12: La cultura del pre-52*, ed. Ana Rebeca Prada M., 297–400. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos/CIMA.

Rowe, William y Vivian Schelling. 1991. *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. London: Verso.

Ruiz Rodríguez, Carlos. 2011. "Reflexiones en torno a la etnomusicología y el patrimonio musical de México". *Diario de campo 5* (julio-septiembre): 30-34.

Saldívar, Emiko. 2011. "Everyday Practices of Indigenismo: An Ethnography of Anthropology and the State in Mexico". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology 16* (1): 67-89.

Salmón, Josefa. 1997. *El espejo indígena: el discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*. La Paz: Plural Editores/UMSA.

Sánchez, Walter. 2001. "Patrimonio, propiedad intelectual, autoría y 'música indígena'". En *Anales de la Reunión Anual de Etnología, MUSEF (Museo Nacional de Etnografía y Folklore)*, 105-126. La Paz, Bolivia: MUSEF.

Sanjinés C., Javier. 2004. *Mestizaje Upside-Down: Aesthetic Politics in Modern Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Sawyer, Suzana. 2004. *Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.

Schilling-Vacaflor, Almut. 2017. "Who controls the territory and the resources? Free, prior and informed consent: FPIC as a contested human rights practice in Bolivia". *Third World Quarterly 38* (5): 1058-1074.

Seeger, Anthony. 2015. "Understanding UNESCO: A Complex Organization with Many Parts and Many Actors". En *UNESCO on the Ground: Local Perspectives on Intangible Cultural Heritage*, eds. Michael Dylan Foster y Lisa Gilman, 131-142. Bloomington: Indiana University Press.

Skounti, Ahmed. 2009. "The Authentic Illusion: Humanity's Intangible Cultural Heritage, the Moroccan Experience". En *Intangible Heritage*, eds. Laurajane Smith y Natsuko Akagawa, 74-92. London y New York: Routledge.

Smith, Laurajane y Emma Waterton. 2009. "'The Envy of the World?' Intangible Heritage in England". En *Intangible Heritage*, eds. Laurajane Smith y Natsuko Akagawa, 289-302. London y New York: Routledge.

Speed, Shannon. 2008. *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford: Stanford University Press.

Stobart, Henry. 2010. "Rampant Reproduction and Digital Democracy: Shifting Landscapes of Music Production and 'Piracy' in Bolivia". *Ethnomusicology Forum 19* (1): 27-56.

_____. 2016. "Dancing in the Fields: Imagined Landscapes and Virtual Locality in Indigenous Andean Music Videos". *TRANS-Revista Transcultural de Música/Transcultural Music Review 20* [Fecha de consulta: 29/06/2018]

_____. 2018 [2002]. "Sacrificios sensacionales: Deleitando los sentidos en los Andes bolivianos" (Trad. Marino Martínez). *Antropológica 36* (40):197-223.

Strathern, Marilyn. 1995. "The Nice Thing about Culture is that Everyone Has It". En *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, ed. Marilyn Strathern, 153-176. London: Routledge.

Troyan, Brett. 2008. "Re-imagining the 'Indian' and the State: Indigenismo in Colombia, 1926-1947". *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies 33*(65): 81-106.

Turtinen, Jan. 2000. "Globalising Heritage: On UNESCO and the Transnational Construction of a World Heritage". SCORE Rapportserie 12, Stockholm: Stockholm Centre for Organizational Research.

Williams, Gareth. 2002. *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham: Duke University Press.

Yeh, Emily. 2013. *Taming Tibet: Landscape Transformation and the Gift of Chinese Development*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Yoshitaka, Terada 2018. "Audiovisual Media and Performing Arts in Danger". En *Music as Heritage: Historical and Ethnographic Perspectives*, eds. Barley Norton y Naomi Matsumoto, 61-78. London y New York: Routledge.

Yúdice, George. 2003. *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*. Durham, NC: Duke University Press.

Michelle Bigenho es catedrática de antropología y estudios latino-americanos y africanos en la Colgate University. Es autora de dos monografías, *Intimate Distance: Andean Music in Japan* (2012) y *Sounding Indigenous: Authenticity in Bolivian Music Performance* (2002). Además, toca el violín y ha participado en numerosas actuaciones y grabaciones con la orquesta boliviana "Música de Maestros." Junto con Henry Stobart ha organizado, impartido y documentado el taller "Repensando la creatividad, el reconocimiento y el patrimonio indígena" (Bolivia, 2012), financiado por la National Science Foundation. En 2015, recibieron una ACLS Collaborative Research Fellowship a partir de la cual han producido diversos artículos en co-autoría y están finalizando el manuscrito de un libro sobre la fiebre del patrimonio en Bolivia.

Henry Stobart es profesor de música y etnomusicología en el Departamento de Música de Royal Holloway, University of London. Entre sus publicaciones destacan el libro *Music and the Poetics of Production in the Bolivian Andes* (Ashgate 2006) y los volúmenes colectivos *Music, Indigeneity, Digital Media*, co-editado con Thomas Hilder and Shyr Ee Tan (University of Rochester Press 2017) y *The New (Ethno)musicologies* (Scarecrow, 2008). Desde 2012 colabora con Michelle Bigenho en varios proyectos de investigación, centrados en cuestiones relativas a la propiedad intelectual y el patrimonio en Bolivia, y financiados por la National Science Foundation y una ACLS Collaborative Research Fellowship (2015).

Richard Mújica Angulo es músico e investigador. Licenciado en Antropología por la Universidad Mayor de San Andrés, Maestrante en Estudios Críticos del Desarrollo en CIDES-UMSA. Integrante del colectivo PachaKamani: Espacio Intercultural de Práctica e Investigación Ancestral (La Paz, Bolivia), y de ALTA-PI (Alternativas a la Propiedad Intelectual). Actualmente cumple funciones como Antropólogo en la Dirección General de Patrimonio Cultural del Ministerio de Culturas y Turismo de Bolivia.

Cita recomendada

Bigenho, Michelle, Henry Stobart y Richard Mújica Angulo. 2018. "Del indigenismo al patrimonialismo: Una introducción al dossier sobre música y patrimonio cultural en América Latina". *TRANS-Revista Transcultural de Música/Transcultural Music Review* 21-22 [Fecha de consulta: dd/mm/aa]



Esta obra está sujeta a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 España de Creative Commons. Puede copiarla, distribuirla y comunicarla públicamente siempre que cite su autor y la revista que lo publica (TRANS-Revista Transcultural de Música), agregando la dirección URL y/o un enlace a este sitio: www.sibetrans.com/trans. No la utilice para fines comerciales y no haga con ella obra derivada. La licencia completa se puede consultar en http://creativecommons.org/choose/?lang=es_ES