

Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología

Francisco Cruces

Un caso etnográfico

Hace tiempo subí con unos amigos a un lugar llamado «los pilones», cerca de Cabezuela del Valle, un pueblo del norte de Extremadura donde he hecho trabajo de campo ¹. Son cinco kilómetros de subida por pista de montaña entre espeso bosque de castaños y robles, esfuerzo que se ve recompensado al desembocar en un hermoso paraje donde el río ha trazado una veintena de piscinas, en caprichosa cascada. La gente juega a subir y bajar su curso lanzándose por los toboganes naturales de la roca.

Cada vez que he recibido alguna visita la he llevado a este hermoso lugar. No soy el único. Decenas de personas suben a bañarse durante los días del verano: jóvenes residentes del valle; emigrantes de retorno al pueblo durante las vacaciones; forasteros como yo. Lo interesante es que, aunque en el baño se entremezclen, sus intereses y su percepción sobre el lugar —y, lo que es más importante, sobre el disfrute legítimo del mismo— no coinciden.

Uno de mis visitantes madrileños, por ejemplo, exclamó al verlo: «¡esto es un acupark natural!». La metáfora del parque acuático no es gratuita. Permite aislar al sitio de su contexto montaraz y pensarlo como un recinto de recreo y diversión, lleno de toboganes, turbinas y *jacuzzies*; con el añadido de ser natural y por tanto gratuito. Otra amiga dijo algo similar, «Parece que lo hubiera hecho Disney». Para la sensibilidad ciudadana, el uso de un espacio de recreo como éste debiera tener límites claros. Siempre que, felizmente, uno encuentra una poza vacía, llegan muchachos del pueblo dando voces y salpicando. Cuando más plácido es el paseo, pasa un jeep a tu lado esparciendo el polvo. En algunos puntos se acumulan las basuras. «Los españoles no sabemos cuidar lo que tenemos», me comentó uno de mis huéspedes madrileños, «necesitamos un guardia detrás de cada uno».

Otra perspectiva bien distinta es la de las personas del pueblo de cierta edad. Al comenzar mi estancia de campo, me insistían en que debía visitar los pilones; para ellos es motivo de orgullo. «¡Qué tal si en Madrid tuviérais un río como el Jerte!». Más tarde descubrí algo

llamativo: a veces, quienes así me animaban jamás habían estado en el lugar, pese a tenerlo tan cerca. Ése es especialmente el caso de mujeres a quienes les da vergüenza mostrar su cuerpo en público, el lugar les parece poco accesible, o sencillamente no les gusta tomar el sol. Bastantes de ellas no saben nadar. El caso de los hombres, cuyo horizonte geográfico siempre fue más amplio, no resulta diferente. «Yo ya he ido demasiado», decía un campesino que en tiempos tuvo que trabajar en aquellas gargantas acarreado traviesas de madera y arrastra de ello serias lesiones de columna. Una cosa es subir a cargar troncos; otra, subir a bañarse.

A comienzos del verano, un grupo de jóvenes ecologistas de Jerte —el pueblo colindante a cuyo término municipal pertenece el paraje— plantaron un cartel a la entrada del camino, prohibiendo la subida de coches. Nadie hizo mucho caso. Algunos de los que subían lo hacían por motivos laborales, para acarrear leña o cerezas; pero la mayoría no. Los jóvenes de Cabezuela arguyen que ellos siempre han subido en coche, que la pista ya está abierta y que la gente acostumbra hacerlo así. La costumbre adquiere valor de norma. Para ellos, la preocupación militante de los ecologistas por el «impacto medioambiental» y el «alto valor ecológico de la red fluvial de montaña» no justifica que les compliquen el acceso. Más bien echan la culpa de los daños a la creciente afluencia de visitantes no comarcanos. En su discurso, los pilones aparecen como un patrimonio de todo el valle, no de una población en particular. Tampoco ven en los carros un elemento hostil o dañino.

En cambio, el folleto informativo editado por la Agencia de Medio Ambiente del gobierno regional reza: «La red fluvial de montaña es un ecosistema muy sensible y escaso en nuestra región, que puede alterarse de forma irreversible por un uso incorrecto... Esperamos su colaboración y comprensión, conscientes de que es una tarea de todos el preservar y mejorar este espacio natural». Finalmente, el alcalde de Jerte dio la orden de que se cerrara el paso con una valla a los vehículos de motor, excepción hecha de los propietarios de fincas de la zona. El acuerdo se tomó a iniciativa de la Agencia, con el concurso del Ayuntamiento y los propietarios y con la activa presión de los ecologistas.

Se catalogue o no como un problema de patrimonio ecológico, es evidente que este asunto involucraba cuestiones de fondo que tienen que ver con sensibilidades, modos de vida y definiciones del territorio culturalmente diferenciados. Los montes no valen simplemente como montes, ni los ríos como ríos —ni siquiera para los ecologistas. Valen como «acuaparks», «redes fluviales de montaña», «naturaleza», lugares de trabajo o fuentes de riqueza, según los distintos actores y los distintos valores puestos en juego.

Particularmente hay dos aspectos del relato que me interesa destacar. Primero, la gente de la zona cuenta que el «descubrimiento» de este paraje por sus habitantes no remonta más allá de hace diez años. No es que antes no estuviera allí, sino que nadie se fijó en él. Se acudía, no obstante, a trabajar a destajo en los bosques colindantes. Irónicamente, el espacio se fue «descubriendo» debido a que las obras de una urbanización, al desviar y secar el cauce del río, obligaron a la gente a subir a bañarse más arriba. Dicho abstractamente, el mismo proceso de modernización que deterioró algunos entornos valorizó éste, generando la necesidad de conservarlo.

La idea de patrimonio tiene, a mi juicio, bastante que ver con este proceso doble que primero separa o escinde objetos, lugares y expresiones del flujo de la vida social ordinaria para luego tratar de retornarlos a ella, si bien ya codificados, normalizados e interpretados por un trabajo de mediación. Las reservas ecológicas son naturaleza mediada, de la misma manera que las colecciones museísticas son artefactos mediados y las monografías etnográficas, culturas mediadas; si bien la naturaleza de la codificación será diferente en cada caso. En lo que sigue trataré de analizar qué modificaciones ejercen las distintas mediaciones que constituyen algo en patrimonio al operar sobre su materia bruta original, que no es otra sino la cultura en su sentido más englobante y comprensivo.

Una segunda observación a que se presta el caso citado es la notable superposición de sujetos sociales que se presentan en este conflicto como titulares de la propiedad o el uso del patrimonio. Al hablar de «nuestra región», las hojas informativas de la Agencia de Medio Ambiente circunscriben el problema a la Comunidad Autónoma de Extremadura. Mas

expresiones como «la naturaleza es de todos» remiten a un sentimiento de patrimonio de la Humanidad. Los del pueblo de Jerte consideran que los pilones son cosa suya —están en su término territorial—, pero los del resto del valle juegan con la oposición «los de aquí»/«los de fuera» de forma que el uso secular de los recursos del valle —el río, los bosques, los cerezos— identifique por igual a todos los habitantes de la comarca. Finalmente, el acceso privilegiado por parte de los propietarios de fincas («participes») añade un último nivel de titularidad, que de hecho se tiene en cuenta a la hora de tomar la decisión de limitar el acceso rodado al paraje. Así, tenemos, de un nivel de menor a mayor inclusividad, los siguientes agentes con alguna pretensión sobre el paraje: propietarios (con su junta de propietarios); jerteños (con su municipio); comarcanos (sin representación directa); extremeños (con su Junta o gobierno regional); españoles (con su Estado nacional); y visitantes extranjeros (en su desnuda condición de hombres).

La anécdota nos muestra cómo la atribución de un sujeto actor o portador del patrimonio —sea éste ecológico, histórico, paisajístico, artístico, arquitectónico, gastronómico o lo que se quiera— no es nunca aproblemática. La dificultad de los gestores de cualquier forma de patrimonio para definirlo y acotarlo es deudora de la que tienen los Estados para organizar políticamente los colectivos que los componen, y correlativa a la que tienen los estudiosos para aislar unidades de análisis cultural bien delimitadas.

Pues el horizonte social de todo patrimonio es siempre una construcción ideal: «la humanidad», «la sociedad», «la comunidad», «el interés general», «la colectividad», «la etnia», «los portadores de la cultura»; es decir, un «todos nosotros». El problema del sujeto de la restitución es por consiguiente de carácter político, en la medida que implica procesos de autodefinición y de heterodefinición colectiva en los que se ponen en marcha relaciones de poder —dicho de otro modo, la capacidad de hacer valer como legítimo el punto de vista propio sobre «quién es quién», «qué representa qué» y, sobre todo, «qué representa a quiénes». Si bien normalmente estos procesos están dados por supuesto de forma aproblemática, afloran en situaciones de conflicto como la del ejemplo (y, más agudamente todavía, en

contextos de reivindicación étnica o de politización de las identidades territoriales). Conviene dejar claro que no hay criterios científicos que puedan terciar en este tipo de proceso por la vía de naturalizarlo, es decir, de introducir en él una pretendida objetividad —por más que la objetividad pueda ser y de hecho sea frecuentemente utilizada como arma por las partes².

La perspectiva de este artículo es que el patrimonio cultural tiene que ser considerado en tanto que sistema de mediación y en tanto que espacio de negociación. La primera es una dimensión fundamentalmente comunicativa; la segunda es una dimensión política. No creo que ninguna de ambas sea sustituible por una tercera, la técnica, por esencial que ésta resulte en lo que la construcción del patrimonio tiene de trabajo institucional. En lo que sigue trataré de argumentar los puntos siguientes: 1) el carácter *mediacional* del concepto de patrimonio cultural; 2) la *paradoja* que conlleva su restitución a los actores sociales concretos que son sus portadores nominales; 3) la necesidad de entender la restitución del patrimonio como una forma de *reflexividad negociada* entre una diversidad de agentes sociales; 4) los *efectos sociales* reconocidos de cualquier «política de la tradición».

El mercado, el Estado y la ciencia, mediadores culturales

En cualquier modelo de política cultural se produce siempre, de hecho, una imbricación y superposición de lógicas dispares, provenientes de las diversas instancias que intervienen en el proceso considerado: investigadores, administradores, técnicos, políticos, audiencias. Con fines expositivos podemos tratar de deslindarlas, preguntándonos en cada caso qué produce el patrimonio cultural y qué destino final habrá de darse a las salidas del sistema, su *output*.

Desde la *lógica del mercado* —que es tanto la de la producción como la de la compraventa—, el campo del patrimonio se configura como un conjunto de *bienes*. En el límite, a los bienes les puede ser asignado un valor económico como mercancías, pero no necesariamente. De

hecho, muchos de los elementos del patrimonio se consideran materialmente invaluable. En realidad, la característica esencial de la acción del mercado capitalista sobre el patrimonio es el hecho de que lo constituya a partir del principio económico del bien limitado, definiendo valores escasos y sustrayéndolos a la obsolescencia normal del resto de la economía (Prat y Comelles, 1992). Así, la primera condición para la conversión de un objeto en bien patrimonial es su escasez; ya sea porque, como ciertas especies animales, esté al borde de la extinción; ya porque, como en el caso de las antigüedades, se trate de supervivientes al paso del tiempo; ya porque, como en el caso de la obra de arte, «no hay dos iguales». En buena medida, es de esta lógica de donde deriva la dimensión de espectáculo que caracteriza hoy día al patrimonio cultural —un valor de consumo—, así como su dimensión de distinción social —un valor de prestigio—, cuando no todos los ciudadanos pueden acceder por igual a tales bienes (cf. García Canclini, 1989).

En segundo lugar, podemos considerar la *lógica de las instituciones del Estado*, marcada por su dedicación a legislar, regular y administrar. Es esta intervención mediadora la que propiamente instituye el campo del patrimonio como herencia, como legado común. El patrimonio es una «herencia» en la misma medida que el Estado es una «casa familiar»: su objeto son *autoimágenes comunitarias* (ideales) de la sociedad. En ocasiones, la sociedad civil habla en tales autoimágenes con voz propia, contestando las pretensiones de totalización institucional; si bien a la larga esta voz disonante suele ser integrada y apropiada, tal y como ha mostrado muy documentadamente Antonio Ariño para el caso de la fiesta de las Fallas en Valencia (1992). La constitución de los sujetos políticos, la legitimación del sistema de representación y su correspondencia con un territorio son los ejes fundamentales puestos en juego en esta dinámica de relación entre instituciones y agentes para-institucionales.

En tercer lugar, la *lógica de la ciencia* constituye el campo patrimonial en términos de *conocimiento*. Desde luego, existen saberes culturales que no son científicos, tanto en las culturas como a propósito de ellas. Entendido en términos muy laxos, lo que singulariza al conocimiento científico y los procedimientos

técnicos que se le subordinan (frente a, por ejemplo, el saber técnico, el sentido común o el conocimiento local) es su articulación universalista en teorías explicativas. Dicha articulación conlleva una peculiar distanciamiento respecto a su objeto, normalmente obtenida por medio de sistemas abstractos de representación —como la escritura—, así como por un carácter racional y acumulativo.

Ya se trate de «bienes», «autoimágenes» o «conocimientos», los elementos del patrimonio articulan visiones del mundo que en parte proceden del mundo social al que pertenecen, pero en parte también lo trascienden y transforman —son tanto «modelos de» como «modelos para» (cf. Geertz, 1987; Karp, 1992). En lo que difieren las diversas concepciones del patrimonio es en su énfasis diferencial sobre el carácter de la mediación legítima. Por ejemplo, una propuesta basada en el concepto antropológico de cultura y en el carácter constituyente de la investigación científica para el patrimonio proyecta una fuerte sombra crítica sobre lo que Prat y Comelles han denominado la «mentalidad del anticuario», dominante en este campo, a causa de la cual los museos tienden a convertirse en santuarios de devoción cultural —cuando no en puros cementerios donde se arraciman lo muerto, lo inútil, lo típico, lo folclórico y lo exótico (cf. 1993). Desde ese punto de vista, el capítulo de la restitución del patrimonio cultural trataría de retornar conocimientos formalizados sobre la cultura a sus agentes de una manera crítica, proporcionando a los individuos «las claves comprensivas de su propia cultura» como «instrumento de autoconocimiento y de conocimiento de los otros» (García, 1993; Prats y Roigé, 1993). Ello conlleva colocar la investigación en primer plano de cara al diseño de prioridades de conservación y de difusión cultural.

El problema con un planteamiento de esta naturaleza es que corre el riesgo de tornarse demasiado socrático. Si, por una parte, las concepciones tradicionales de lo que es patrimonialmente «valioso», a menudo construidas de forma unilateral y autoritaria desde las agencias de conservación del Estado y otras instituciones (particularmente la Iglesia) nos resultan hoy esencialistas e inaceptables, por otra también resulta difícil aceptar que el autoconocimiento nativo, su voz y reflexividad propias, hayan de pasar necesariamente por la

racionalización analítica que caracteriza a nuestras disciplinas. Volviendo al ejemplo inicial, ¿a quién correspondería la visión más «crítica» en cuanto a los usos del espacio colectivo? ¿Al ecologista preocupado por el deterioro del entorno medioambiental? ¿Al visitante de la ciudad, cuidadoso de las normas de convivencia pública? ¿Al joven comarcano que se resiste a perder el control sobre lugares que considera suyos? ¿Al viejo campesino, orgulloso de un espacio que él no ha visitado nunca, pero al que otros conceden valor? ¿Al investigador, que parasita de todas estas diferentes visiones?

Con respecto a otras comprensiones del patrimonio (a menudo obsesivamente fetichistas) la propuesta antropológica que ve en *el estudio* de la cultura el núcleo de la construcción patrimonial tiene la ventaja de hacer visible con nitidez el abismo que separa el patrimonio cultural (en tanto representación reflexiva de la cultura) de la cultura misma en su estado práctico. Sin embargo, posee también su propio sesgo: el de imponer un logocentrismo algo ingenuo que privilegia una lógica cognoscitiva y racional sobre las otras mediaciones que de hecho confluyen en la identificación y conservación del patrimonio. Ciertamente, al investigador que aborda el hecho cultural desde una perspectiva crítica y holista le molesta indeciblemente asistir al espectáculo por el cual los museos se convierten en templos, los restos arqueológicos en objetos de mistificación política y las fiestas y expresiones populares, o hasta sus mismos sujetos, en mercaderías turísticas o artísticas. Y, sin embargo, es precisamente en esas mediaciones en las que en último término descansan las pretensiones de representación del todo social, del «nosotros» colectivo, que toda forma de patrimonio por definición establece. La sacralidad y la fetichización que tanto molestan al investigador significan, para los demás agentes, algo similar a esa «ilusión bien fundada» que Durkheim viera en toda religión. De nada nos serviría profanar las vitrinas si a cambio sacralizamos los textos y las teorías. Trataré por tanto de resituar la propuesta de restitución del patrimonio en el contexto más general de la confluencia entre varios sistemas de mediación que comparten, todos ellos, una misma paradoja de fondo.

El carácter paradójico del concepto de patrimonio cultural

La paradoja a que me vengo refiriendo reside en el hecho de que se asigne a un cuerpo de especialistas, legisladores y técnicos la función de construir y mantener un depósito de conocimientos, documentos, objetos y expresiones que ha de representar la cultura viva del conjunto de la sociedad. Resulta paradójico que sean las sociedades globalmente consideradas —la «comunidad» o «comunidades» y su diversidad de grupos e individuos— el sujeto, titular y receptor de un proceso que sin embargo implica en la práctica, sobre todo, a las instituciones científicas que lo investigan, a las instituciones estatales que lo gestionan y a organismos internacionales que velan por él a distancia. Pues ese trabajo precisa contemplar las culturas, por así decirlo, desde fuera, como objeto: objeto de inventario, de conservación, de investigación, de difusión, de legislación, de reanimación, de defensa y salvaguardia, etc. Pero al mismo tiempo se quiere reconocer y activar el carácter de las culturas mismas como sujeto agente. Los especialistas investigan y las instituciones administran, mas por definición el patrimonio *pertenece* a la sociedad.

Cualquier noción de patrimonio, del tipo que sea, está edificada sobre esta paradoja que conlleva inevitables asunciones de valor sobre qué debe ser conservado y por qué razones. Para empezar, la paradoja es perceptible en la historia de las disciplinas que se han ocupado de tales temas. Conceptos como «pueblo», «tradición», o «cultura» se han fraguado a partir de análisis elaborados por élites letradas que eran iluministas, modernas y universalistas, con escasa atención al sentido que tales conceptos pudieran tener entre los propios agentes de la tradición (Williams, 1976; Velasco, 1988, 1990; Shiach, 1989).

En el caso español, la encontramos igualmente en las sucesivas definiciones legales del patrimonio, las cuales dan siempre por supuesto *el valor* de sus contenidos —como si éstos fueran algo prefijado e indiscutible. Por ejemplo, en 1926, el patrimonio era «el conjunto de bienes muebles e inmuebles dignos de ser conservados para la nación *por razones de*

arte y de cultura». En 1933, «...cuantos inmuebles y objetos muebles *de interés* artístico, arqueológico, paleontológico o histórico haya en España, de antigüedad no menor de un siglo: también aquéllos que, sin esta antigüedad, tengan un *valor* artístico o histórico *indiscutible*...». Y en 1985, «...inmuebles y objetos muebles *de interés* artístico, histórico, paleontológico, arqueológico, etnográfico, científico o técnico [...] *que tengan valor* artístico, histórico y antropológico» (Álvarez, 1992). Está claro entonces que patrimonio cultural es aquello que conservamos porque es digno de ser conservado, porque posee un «valor»; pero ¿quién puede imponer sus particulares definiciones sobre la excelencia y la dignidad cultural? ¿Cómo es posible dar al «valor» y al «interés» del patrimonio un contenido que responda a valores e intereses de la sociedad, y no a estipulaciones arbitrarias de sus depositarios, gestores y expertos?

La paradoja que estoy tratando de ilustrar también se hace presente en los documentos internacionales sobre el patrimonio cultural; por ejemplo, en el documento de recomendación de la UNESCO de 1989 a los Estados sobre «la salvaguarda de la cultura tradicional y popular». Primero, porque asimila en un término único, genérico y singular («la cultura tradicional y popular») la pluralidad de las culturas y las tradiciones. En este sentido, el documento es la punta de lanza de una imposible misión civilizadora. Mientras que al que vive en una cultura concreta es *su* cultura específica la que normalmente le importa, a quien está interesado en estudiarlas o salvaguardarlas parece que le importaran todas por igual. Por otro lado, equipara de forma equívoca el ejercicio práctico de la cultura y su estudio, archivo, conservación o difusión. Como si lo que los investigadores, recopiladores, archivistas y difusores hacemos con las tradiciones fuera lo mismo que lo que hacen con ellas sus portadores y practicantes.

Obviamente, esta paradoja no es en absoluto paralizante para las diversas instancias que conforman y gestionan patrimonios. Sí implica, sin embargo, una conciencia clara de los límites de las pretensiones de representación del todo social por las que éstos y aquéllas claman. El patrimonio es siempre una construcción convencional. La paradoja nos obliga a trabajar en un espacio de contradicción.

El patrimonio cultural como espacio de fuerza y negociación

En las teorías recientes sobre el patrimonio suelen distinguirse, en términos técnicos, varias fases de trabajo: a) investigación, b) conservación, c) difusión, d) restitución. La fase investigadora se dirige a la recogida sobre el terreno de información culturalmente relevante, pero sobre todo a la construcción de modelos que guíen tanto dicha recogida de datos como los pasos posteriores (García, 1993). La conservación y la difusión hacen referencia a los momentos, relativamente convencionalizados, de ordenación de las colecciones y su presentación a distintos públicos en diversos formatos. Finalmente, la idea de restitución alude a la pretensión ideal de una reinserción del proceso en el contexto cultural del que partió, es decir, una devolución de los resultados a los propios agentes de cultura.

Aunque necesaria a efectos prácticos, esta idea resulta falaz si se entiende de forma restrictiva como el resultado final de un programa acabado y ya prefigurado desde arriba. Normativamente, el proceso de restitución no debiera limitarse a que las diversas instancias técnicas elaboren sistemas de representación que sean luego retornados a las culturas de donde se extrajeron sus objetos, datos y materiales. Es preciso concebirlo de una manera más amplia, como el conjunto de los mecanismos encaminados a inducir, a lo largo del proceso, alguna participación de los grupos sociales implicados. Desde esta propuesta, la construcción del patrimonio puede entenderse, más que como una fase terminal en la que se ofrece un producto ya acabado (los «bienes culturales»), como un proceso de intercambio en el que una diversidad de agentes negocia posiciones de valor e interés sobre lo que es o no digno de conservación y estudio.

Al decir que los agentes sociales *negocian* valores e intereses estamos tratando de hacer uso de una metáfora útil para describir hechos complejos. En los dominios político y económico es frecuente encontrar ámbitos explícitos y formalizados donde pueden negociarse y dirimirse diferencias. Pero muchos de los con-

tenidos que incluye el patrimonio cultural no resultan tan fácilmente explicitables; la identidad personal y social no es algo que se pueda «poner» sin más sobre la mesa. Dado que, aunque de forma implícita, las representaciones culturales son también un espacio crucial de encuentro y desencuentro entre intereses, identidades, valores y puntos de vista, hemos recurrido a la metáfora de la negociación para iluminar este hecho, que igualmente sería pensable en términos de traducción, mediación o intercambio (cf. García, Velasco *et al.*, 1991).

El punto central que queremos subrayar es que el patrimonio es un modo entre otros muchos de *reflexividad* de la cultura (es decir, de autorreferencia o autocontemplación). Los seres humanos tenemos, independientemente de cualquier mediación institucional, la facultad de tomarnos a nosotros mismos como objeto en la fiesta y el ritual; en el discurso cotidiano; en la acción práctica; en los medios de comunicación, masivos o no; en la acción política y las relaciones con la autoridad, etc. (Díaz de Rada y Cruces, 1993). En este sentido, el patrimonio no es más que la forma extrema y racionalizada de esa reflexividad consustancial a la vida social. Sistematiza, objetiva, legaliza y racionaliza una autoimagen preexistente en la sociedad de múltiples formas.

Por supuesto, reflexividad no significa ningún tipo de ensimismamiento o narcisismo chovinista. La reflexividad es *dialógica*: implica también a los otros —otras presencias, voces e identidades, por relación a las cuales nos situamos, y que interpelan, contrastan o son espectadores de nuestra condición (Hastrup, 1993). El concepto de reflexividad también da cuenta de otro de los rasgos más sobresalientes de la cultura humana, que es su vinculación a un contexto local. La indexicalidad inherente a la enunciación significa que cada vez que hablamos estamos, inevitablemente, diciendo cosas sobre la propia situación del habla. Toda la actividad humana está marcada por este continuo juego de autodescripciones, que a veces se objetivan en expresiones sólidas y cerradas, y a veces no.

De ahí que sea imposible abordar el problema de la restitución del patrimonio sin hacer referencia a los distintos sistemas de valor sobre los que éste se edifica, e insistir en la necesidad de su renegociación permanente. La

defensa del patrimonio cultural se ejerce unas veces en nombre de su carácter de «tesoro» o «riqueza»; otras, de «la diversidad cultural» o el «derecho de los pueblos»; pero también en favor de «la investigación científica»; así como de la «memoria cultural» o de la «construcción de las identidades», etc. No es necesario insistir en que estos valores, todos ellos legítimos, pueden ser heterogéneos y en ocasiones verdaderamente incompatibles. Expresan, dicho sea de paso, desiguales posiciones de poder y acceso al patrimonio común. Algunos de estos valores derivan de concepciones elitistas o iluministas de la cultura (como, por ejemplo, cuando se habla de «culturizar» a la gente, o, más eufemísticamente, de «sensibilizar a la opinión pública»). Otros son propios de categorías científicas o administrativas, útiles a los especialistas, pero ajenas y distantes de la vida cotidiana de los individuos (como, por ejemplo, cuando se distingue entre cultura material y no material; o entre distintas categorías de patrimonio —histórico, artístico, arqueológico, etc.; o entre cultura popular y masiva). Hay, por último, valores locales, derivados sencillamente del hecho de que las construcciones del patrimonio permiten a las personas reconocerse en ellas.

Nuestro papel como estudiosos de las culturas no puede ser, obviamente, el de juzgar la mayor o menor adecuación de estas diversas valoraciones. Desde el punto de vista de la restitución el problema consiste en cómo conjugar y consensuar los distintos criterios de valor y formas de reflexividad de que son portadores distintos grupos y agentes sociales. Y ésa no es una cuestión que pueda estipularse a priori. En primer lugar, se hace necesario investigar, en cada caso, quiénes son los potenciales interlocutores de las instituciones en la construcción del patrimonio. Esto significa romper con el estereotipo, presente en los documentos oficiales al uso sobre cultura popular y tradicional, de «los portavoces legítimos de las comunidades». Toda comunidad alberga una diversidad de voces, criterios y fuentes de legitimidad. Sus portavoces pueden ser o no visibles y enraizarse en la comunidad de diversos modos. En consecuencia, no existe para este problema una solución fácil, ante la posibilidad de que ciertos portavoces fagociten de hecho la participación comunitaria; o la inversa, igualmente indeseable, de que las institu-

ciones decidan actuar por su cuenta, a solas y a ciegas, sin coordinarse con la trama civil. En cualquier caso, no cabe usar la legitimidad democrática delegada de las instituciones como argumento para ignorar o «puentear» a estos sectores especialmente activos e interesados en lo cultural: agrupaciones, hermandades, cofradías, mayordomías, asociaciones, fundaciones, eruditos locales, mecenas, patronazgos, sociedades gremiales, folclóricas, vecinales, parroquiales, organizaciones indígenas, ONGs, etc. Una auténtica restitución pasa por identificarlos y dar opción a que se incorporen al proceso.

Resulta también necesario conocer mejor cómo perciben sus usuarios los objetos y conocimientos del patrimonio cultural, dado que las construcciones elaboradas por los especialistas son re-diseñadas y apropiadas por sus potenciales receptores de un modo interactivo al que hasta el momento se ha prestado atención insuficiente (cf. Martín-Barbero, 1987).

En tercer lugar, se echan en falta los contextos apropiados, formales e informales, donde esa negociación cultural pueda tener efecto. Con frecuencia estas cuestiones son gestionadas desde organismos de ámbito nacional con un carácter interdisciplinar. Posiblemente fuera más realista y operativo recurrir a ámbitos y canales de comunicación menos institucionalizados, más próximos a las realidades que se trata de abordar en cada momento (v.g., conferencias periódicas, museos comarcales y consejos locales de participación).

A las distintas disciplinas de investigación social toca explicitar en la esfera pública los valores, supuestos e intereses implicados en diferentes modelos de patrimonio, así como el tipo de relación que éstos propugnan entre Estado y sociedad civil. Por ejemplo, ideas de autenticidad y pureza en la transmisión de las tradiciones son propias de una forma de patrimonialismo sustancialista heredado del romanticismo y preocupado por fijar en colecciones los orígenes y raíces de los colectivos nacionales. Otras opciones de política cultural parecen asumir más bien un modelo redistribuidor de la cultura, entendida como bien escaso que habría de ser repartido y difundido entre la población, «sensibilizándola» y «educándola» para ello. Aún otra clase de concepciones se preocupa por las implicaciones políticas de la asimetría cultural, urgiendo a los

Estados a intervenir en favor de ciertas formas «frágiles» o «amenazadas» por medio de una filosofía participativa (cf. García Canclini, 1987). En la medida que todos estos modelos se imbrican en la práctica y son más o menos frecuentemente invocados por distintos agentes —desde el Ministerio de Cultura hasta el ciudadano de la calle—, es tarea de los antropólogos ayudar a desbrozar los supuestos y las consecuencias que se siguen de cada uno de ellos.

La última razón de ser de dicha explicitación está en el respeto a la diversidad cultural (tanto *entre* las culturas como *dentro* de ellas). Lo cual no supone un universo valorativo prefigurado, sino una suerte de *valor mínimo* que ha de orientar cualquier intervención institucional sobre el patrimonio, del tipo que fuere, para no traicionar radicalmente sus propias formulaciones ideales.

Las «políticas de la tradición» y sus efectos

Numerosos autores han venido observando la existencia de políticas de la tradición, así como la imposibilidad de que los Estados modernos se sustraigan a ellas —puesto que cualquier tradición tiene lugar en un contexto más amplio de cambio cultural, estrategias modernizadoras y contramodernizadoras, organización política, etc. (Hobsbawn y Ranger, 1983; Poppi, 1992). Sin embargo, no son tantos los esfuerzos por deslindar analíticamente sus efectos. A modo de hipótesis orientadoras, podemos sugerir cuatro importantes consecuencias que parece conllevar cualquier política cultural centralizada (por «participativa» que se proclame) en la medida en que toma como objetos la tradición y las culturas llamadas tradicionales.

1. TRADICIONALIZAR

Existe una tendencia por la cual el Estado conserva mientras que el mercado de bienes culturales moderniza, transforma y renueva (García Canclini, 1989). En esta especie de división del trabajo sobre la cultura, las insti-

tuciones públicas tienden a ser tradicionalizadoras. Y esto no sólo porque hayan de responder a la demanda social de que ciertos objetos, símbolos, monumentos, etc., se guarden para futuras generaciones; sino por que, además, poseen una cierta capacidad para fijar, instituir, sancionar, unas formas culturales por encima de otras, aún en casos en los que se trata de formas más o menos recientes. No es el Estado el único estamento generador de lo «típico» y lo «museístico», pero sí uno de capital importancia.

Como contrapeso a tal inercia institucional sería deseable romper con una imagen pasiva e inerte, mecánica, de la transmisión de la cultura, incluyendo en las concepciones del patrimonio sus aspectos más vivos y dinámicos, privilegiando la atención a los agentes concretos que la protagonizan y a los procesos sociales más que a los productos.

2. LEGITIMAR

Uno de los efectos evidentes de la intervención institucional sobre las culturas (incluyendo, desde luego, su estudio etnográfico y la producción de monografías, colecciones y exposiciones) es el de constituir una fuente de legitimación, en un doble sentido. Las instituciones obtienen legitimidad al aparecer asociadas públicamente a representaciones de gran valor simbólico y al ofrecer formas de participación social que exceden los mecanismos ordinarios de la delegación política. Por su parte, los grupos e individuos pueden ver positivamente sancionadas sus prácticas y modos de vida y obtener así un reconocimiento social que en otros contextos se les niega.

Hay que dejar claro que esta función de legitimación no es un mero intercambio instrumental o clientelista, sino un proceso expresivo sujeto a convenciones compartidas que limitan el margen de maniobra tanto de las instituciones como del resto de los agentes sociales. Aún susceptible de frecuentes manipulaciones o distorsiones interesadas, la relación que los vincula a todos en torno al patrimonio cultural no se reduce al populista «pan y toros», o, como antiguamente se decía en España, «pan y calleja».

El reconocimiento de esta función legitimadora conlleva, a efectos prácticos, aplicar el

principio de no excluir a nadie, tratando de explicitar los intereses y prioridades de las instituciones y sirviendo de contrapeso a la verticalidad de relaciones de poder que marcan con el estigma de la indignidad cultural a los grupos económica y políticamente más débiles.

3. DEMARCAR

Desde hace largo tiempo se ha venido reconociendo el poder de los símbolos, las imágenes y las representaciones en la configuración de los grupos humanos. Los conocimientos sobre la cultura sistematizados y organizados en el patrimonio cultural son un ejemplo más de esta clase peculiar de eficacia. En su reversión hacia la sociedad (ya sea en forma de imágenes, objetos significativos, monografías, colecciones, discursos o modelos abstractos) perfilan y refuerzan identidades; promueven solidaridades y rechazos; conforman límites sociales —reagrupando a sujetos separados o separando a los que aparecían juntos—; generan consenso; desdibujan o encubren diferencias y conflictos, o bien los ponen en evidencia; construyen imágenes de comunidad; territorializan las culturas (pues si bien es cierto que toda cultura tiende a establecer algún límite territorial, su conversión en patrimonio los fija y estabiliza en fronteras ideales que en muchos casos la realidad desmiente).

Esta relativa capacidad de las categorías científicas, técnicas y administrativas para afectar a largo plazo las propias autodefiniciones de los grupos y culturas estudiadas debiera ser reformulada en el sentido de respetar las fronteras naturales y culturales de los grupos, sin sobreimponer conceptos ajenos, especialmente cuando éstos pueden resultar degradantes o peyorativos. También debiera traducirse en una atención selectiva a las dimensiones trans- e intra- territoriales de cada cultura (menos tipificables y capitalizables para las instituciones, pero fundamentales hoy día en la vida de la gente).

La mencionada dimensión transterritorial hace referencia a dos aspectos relacionados: el componente comparativo, necesario en cualquier comprensión cabal de la cultura; y la atención a prácticas culturales y modos de vida que traspasan el ámbito nacional y tienen como marco de referencia el proceso de globa-

lización (piénsese, si no, en la importancia actual de los movimientos migratorios o en las subculturas juveniles urbanas).

La dimensión intraterritorial hace referencia a la diversidad cultural presente al interior de toda cultura, la cual tiende a ser descuidada o minusvalorada en el esfuerzo por construir de ella una imagen cerrada y consistente con las circunscripciones institucionales. Una imagen que en muchas ocasiones conviene más a la autoridad política que a los participantes.

4. OBJETIVAR

El patrimonio cultural representa y expresa las culturas en términos abstractos, en modelos ideales, por medio de lenguajes extraños a la práctica cotidiana y con ayuda de objetos y colecciones que resultan mudos para quien los contempla fuera del entorno en que se originaron. Produce objetivaciones a partir del flujo cambiante de las sociedades.

Uno de los aspectos inevitables de dicha objetivación es la espectacularización. El interés contemporáneo por ciertas formas culturales populares o tradicionales tiene el efecto paradójico de transformarlas en una especie de representación de cara a lejanos públicos receptores, primando sus dimensiones externas sobre los sentidos que los actores les puedan dar. La misma investigación folclórica y antropológica no escapa a este hecho (Cowan, 1987), cuya máxima expresión se encarna en los medios de comunicación masiva. Por ello no es posible comprender el problema de la espectacularización desde posiciones maximalistas o puristas, en términos de pérdida de autenticidad. En cierta manera todo patrimonio es a la vez auténtico e inauténtico, puesto que se trata de un sistema de representaciones. Como tal está dotado, por definición, de un buen grado de convencionalismo y teatralidad.

En relación con estos efectos objetivantes de las políticas culturales sería preciso tratar de conservar una pluralidad de significados, de niveles de lectura y de perspectivas divergentes. Hay un componente doctrinario en la insistencia pedagógica de que las interpretaciones de los receptores coincidan enteramente con el sentido propuesto por el que elabora y codifica el patrimonio. Habría también que establecer las prioridades de actuación en fun-

ción no de temáticas o contenidos enciclopédicos, sino de inquietudes relevantes para poblaciones concretas. Para que haya restitución no basta con que el tema sea tradicional, oral, o popular; es mucho más importante que la perspectiva de los protagonistas esté incorporada en él, que puedan reconocerse a través suya. Mediante estrategias interactivas en la elaboración y presentación de los materiales, los potenciales receptores participan directa o indirectamente en la conformación del resultado final.

En primer término, la restitución del patrimonio aparece como una cuestión inequívocamente práctica, que conlleva normativas legales, tomas de decisión política, reglamentos, procedimientos administrativos, estrategias de acción, planes y calendarios, objetivos de comunicación, técnicas y medios audiovisuales, conferencias, actividades pedagógicas y todo el entramado de recursos institucionales susceptibles de involucrar a los ciudadanos. Ellos son, idealmente, los titulares últimos. Pero, como toda cuestión práctica, su ejercicio encierra también modos de poder y de control. No parece factible practicar una restitución digna de ese nombre sin que las instituciones responsables reconozcan en algún grado la coautoría del proceso, compartiendo cuotas de ese poder en la definición de prioridades con el conjunto de los agentes implicados.

NOTAS

¹ Este artículo es una revisión ampliada de un documento confeccionado en 1992 dentro del Grupo de trabajo del Ministerio de Cultura de España sobre la Recomendación de la UNESCO para la salvaguardia de la cultura tradicional y popular. La escena etnográfica ocurre en Cabezuela del Valle (Cáceres), durante la realización del proyecto «Formas de relación con la tradición» para la Asamblea de Extremadura, 1993-94.

² Preguntándose «¿quiénes son los nativos?», la danesa Kirsten Hastrup ha ilustrado incisivamente este problema en el campo de la investigación antropológica. Al poner nombre a las gentes que estudiaban, en ocasiones los antropólogos han inventado pueblos que no se denominaban a sí mismos como tales, cual es el caso de los Tallensi estudiados por Fortes, mientras que, a la inversa, hay nombres reclamados por más de un colectivo, como los Mayas, los Gitanos o los Bretones —con lo que tampoco podemos salvar el problema librando enteramente su solución a los propios actores (Hastrup, 1993).

REFERENCIAS

- ÁLVAREZ, J. L. (1992). *Sociedad Estado y Patrimonio Cultural*, Madrid, Espasa Calpe.
- ARIÑO, A. (1992). *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*, Barcelona, Anthropos.
- COWAN, J. K. (1988). «Folk truth: when the scholar comes to Carnival in a «traditional» community», *Journal of Modern Greek Studies*, 6: 245-59.
- DÍAZ DE RADA, A.; CRUCES, F. (1993). «Los "misterios de la encarnación": algunos problemas en torno al lenguaje analítico de la práctica», *Endoxa*, 1: 287-308.
- GARCÍA CANCLINI, N. (ed.) (1987). *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- GARCÍA, J. L. (1992). «Sobre el patrimonio cultural». *Grupo de trabajo sobre la Recomendación de la Unesco para la Salvaguardia de la cultura tradicional y popular*, Ministerio de Cultura de España.
- GARCÍA, J. L.; VELASCO, H. et al. (1991). *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*, Madrid, I.R.C.B.C., Ministerio de Cultura.
- HASTRUP, K. (1993). «The native voice -and the anthropological vision», *Social Anthropology*, 1, 2, 173-186.
- HOBBSAWM, E; RANGER, T. (eds) (1983). *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KARP, I.; Mullen Kreamer, C.; Lavine, S. D. (eds.) (1992), *Museums and Communities. The Politics of Public Culture*, Washington & Londres, Smithsonian Institution Press.
- MARTÍN-BARBERO, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México, Gustavo Gili.
- POPPI, C. (1992). «Building difference: the political economy of tradition in the Ladin Carnival of the Val di Fassa», en J. Boissevain, *Revitalizing European Rituals*, pp. 113-137, Londres, Routledge.
- PRAT, J.; COMELLES, J. M. (1992). «La noción de patrimonio». *Grupo de trabajo sobre la Recomendación de la Unesco para la Salvaguardia de la cultura tradicional y popular*, Ministerio de Cultura de España.
- PRATS, LI.; ROIGÉ, X. (1992). «La investigación y el patrimonio cultural». *Grupo de trabajo sobre la Recomendación de la Unesco para la Salvaguardia de la cultura tradicional y popular*, Ministerio de Cultura de España.
- SHIACH, M. (1989). *Discourse on Popular Culture*, California, Standford University Press.
- UNESCO (1989). «Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular», *Resolución del 15 de noviembre de 1989*, París.
- VELASCO, H. (1988). «El evolucionismo y la evolución del folklore. Reflexiones a propósito de la Historia del Folklore Extremeño», *El Folklore Andaluz Revista de Cultura Tradicional*, 2: 12-32.
- VELASCO, H. (1990). «El folklore y sus paradojas», *Revista de Investigaciones Sociológicas*, 49: 122-144, Madrid.
- WILLIAMS, R. (1976). *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press.

