

Patrimonio y herencia cultural: ¿escenarios de divergencia?

Modesto García Jiménez

Universidad Católica San Antonio, Murcia
modestogj@gmail.com

Resumen

Para el autor, los nuevos derroteros de consideración patrimonial poco se diferencian de la propia conducta cultural, con el consiguiente peligro del “todo es patrimonio” y, en consecuencia, de la progresiva obsolescencia de los términos que hoy son eficaces en la definición de patrimonio.

Palabras clave

Inherencia/adquisición, multidimensión, arbitrariedad, patrimonio intangible y creatividad.

Abstract

For the author, the new paths concerning heritage are slightly different from actual cultural behaviour, with the consequent danger that “everything is seen as heritage” and, therefore, of the progressive obsolescence of the terms that today are effective in the definition of heritage.

Key words

Inherence/Acquisition, Multidimensional, Arbitrariness, Intangible Heritage, Creativity.

Verdaderamente, la Sociología no ha entrado en ningún análisis del Patrimonio, al menos no lo ha hecho desde sus posiciones académico científicas; o digamos que no ha instaurado una tradición analítica de aspectos sociales del patrimonio aunque sí haya habido aproximaciones fragmentadas, muy contextualizadas. No se ha producido entonces ninguna aproximación teórica de corte genérico que valore aspectos en los que la Sociología tenga cosas que decir. Digamos que, en la exigencia de ponerse manos a la obra que parece llevar aparejada este fenómeno de incuestionable actualidad, no se han cuidado aspectos de su construcción teórica. Y puede añadirse además que la teoría se ha rendido a la labor procedimental desarrollando únicamente aspectos de aplicación práctica y obviando así la necesaria dimensión crítica y de pensamiento.

Es evidente, por otra parte, que otras ciencias sociales, fundamentalmente la antropología, sí han prestado más atención al fenómeno. Y lo desigmo en principio así, el fenómeno, porque puede ser visto bajo las características de un fenómeno social, al menos desde el punto de vista que tiene en cuenta la enorme importancia del juego social que el diverso tratamiento del Patrimonio ha suscitado en nuestras sociedades en la actualidad. Todos sabemos que este interés no ha nacido de un fondo filosófico, sino que habrá que admitir que el impulso se ha debido más bien a las posibilidades rentabilistas de su, por eso mismo llamada, puesta en valor. Claro que a renglón seguido hay que admitir también que la trascendental importancia de los procesos de magnificación social sufridos por “el Patrimonio”, nace en muy buena medida de la intención de significarse identitariamente por parte de los grupos humanos políticamente organizados. Estos procesos quedan meridianamente claros en el caso del devenir político español de las últimas décadas y el impulso de las Comunidades Autónomas como modelo de Estado. Si bien, también habrá necesariamente que añadir que todo este asunto mencionado en segundo lugar forma parte de las políticas subsidiarias del Estado cuando no del puro clientelismo político.

A las posibles versiones teóricas y científicas del Patrimonio les afecta sobremanera no únicamente la idea imperante de su dimensión economicista, la de su legitimidad rentabilista, sino el extensísimo campo de arbitrariedad que existe en torno a él, tanto en su definición y sus contornos como en su propia concepción. Patrimonio viene irremisiblemente unido a la idea de herencia, y por lo tanto también a tradición, lo

que lo enmarca en un eje de por sí arbitrario, excepto que convengamos que desde el propio presente todo lo que antecede es herencia. Pero esta aseveración nos situaría en la incómoda posición del “todo” patrimonio¹. En general estamos más dispuestos a asumir la arbitrariedad que supone valorar unas herencias como patrimoniales frente a otras que no lo son, o que en cualquier caso deben esperar la activación por intereses ya sociales ya políticos.

La antropología ha preferido siempre posicionarse del lado de la dimensión socio cultural que contempla el patrimonio como estrategia identitaria. Sin embargo, nunca ha podido obviar la contundente dimensión mercantil de fenómeno, incluso, sin lugar a dudas, ha ayudado a establecerlo. Es legítimo hacer del patrimonio un recurso económico, como lo es por propia naturaleza también de identidad social y cultural. Cuando nos enfrentamos a la definición de un elemento patrimonial lo hacemos a partir de tres rasgos principales de su supuesta naturaleza: es herencial, es reconfortante (por sus perfiles estéticos, monumentales, emotivos) y puede ser rentable.

El, en cierta forma, insólito silencio teórico de las ciencias sociales frente al fenómeno da por ahora la razón a la dimensión aplicada; pero, en ese panorama, no deja de sobrevolar un especial desasosiego que late paralelamente al reconocimiento de los grandes logros cosechados en el tratamiento institucional del patrimonio, sobre todo a medida que cunde la impresión de las, a veces, infructuosas defensas de su preservación o salvaguarda, una vez ganados los beneficios de su catalogación como bien cultural. Ese desasosiego siempre tiene el telón de fondo de las políticas subsidiarias, de las desigualdades del mundo, pero también de forma irremisible de la arbitrariedad que supone decidir qué elementos son patrimoniales y cuáles no, y de éstos cuáles son los llamados a entrar en el olimpo de los catalogados. Y aún más allá, esta especie de expectativa incumplida cala un paso más hondo cuando se ha de encarar el rol de los depositarios, propietarios, representados, protagonistas –o cualquier otro término más o menos eufemístico con que designamos a la gente², en gradación de intereses, ya políticos, culturales, identitarios, etc.–. Esto es, cuando se ha de resolver si aquéllos son verdaderamente portadores activos y dinámicos del patrimonio, en toda su amplitud conceptual, o por el contrario meros agentes pasivos “encargados” de reproducir la idea institucional en cada momento y lugar. Esta

consideración conecta directamente con la preocupación por el tratamiento que se ha de dispensar a los elementos inmateriales del patrimonio cuando son a la vez expresiones culturales vivas.

La multidimensionalidad

Han sido arduos y numerosos los intentos por alcanzar un orden clasificatorio que contemplara con éxito las innumerables caras del patrimonio, en principio en cuanto a sus propios diversos apellidos: monumental, histórico, documental, literario, musical, arquitectónico, paisajístico... Luego en lo referente a su sustancia, cultural, etnológico, industrial, natural, material, intangible, etc. Pero a medida en que se han ido incrementando y complejizando los criterios que intervienen en la activación patrimonial, esto es, conforme han ido concurriendo criterios como los emotivos o sentimentales, o los que se refieren a la dimensión intangible, la ciencia social ha ido ampliando lo que pudiéramos llamar los rudimentos epistémicos de la temática. Y quizá el proceso no se ha dado sólo en esa dirección, sino que puede argumentarse también que ese incremento de criterios tiene que ver con las “recomendaciones” científicas para su tratamiento. Lo cierto es que a medida que en distintos ámbitos institucionales se han ido arbitrando y han tenido cabida nuevos criterios para la activación y catalogación, como por ejemplo lo han sido la declaración de sitios patrimoniales para los restos que tienen que ver con el Holocausto, el Misteri de Elche, el ambiente de la Djemáa al Fnah, el Consejo de Hombres Buenos o toda la gran aspiración que encierra el proyecto MEDINS³ para el tratamiento del patrimonio intangible, por parte de la UNESCO; o la voz de la niña de los Peines y el sentido emotivo social de la huerta de Pegalajar, en el contexto más cercano de Andalucía; así como una buena cantidad más de activaciones parecidas –ejemplos que son abanderados de una nueva forma de entender cuáles deben ser los criterios de activación, lo que opera en un concepto más genérico y abierto con respecto al patrimonio–. Lo cierto, decía, es que a partir de estas actuaciones, la ciencia social ha tenido que ir ampliando sus propios cauces de entendimiento en el fenómeno. Y ante el “peligro” de situarnos en el “todo es herencia y, por tanto, todo patrimonio” al que parece abocarnos esta dispersión de nuevos criterios, la Antropolo-

gía, en la avanzadilla de las ciencias que quieren tratar teóricamente el patrimonio, parece haber llegado a un acuerdo que contente a todos, una especie de “entente cordiale” por el que se establece una doble propuesta: el patrimonio como cultura y la cultura como patrimonio. Claro que, esta especie de juego de lenguaje que presumiblemente zanja los posibles desacuerdos, es tan genérica y descomunal que difícilmente podrá sustentarse. Sobre todo, porque la diatriba crítica en torno a la definición de cultura sigue perfectamente vigente, con lo que el intento de definición sólo viene a abundar en el debate, pero no a solucionarlo.

La multidimensionalidad del fenómeno está fuera de toda duda y ha sido suficientemente puesta de relevancia en numerosos estudios. Ciertamente, la naturaleza del patrimonio es poliédrica, pero su complejidad y las paradojas que encierra nos sitúan muy lejos de poder zanjar la polémica sólo con aludir a estas características. Creo que el hecho de estar sujeto a una idea de temporalidad, que es la que lo emparenta con el sentido de herencia, y a ser claramente versionado como recurso, genera una idea plana y lineal, de horizontalidad temporal podríamos decir, que no es del todo exacta. Antes bien, parece necesario añadir otros ángulos que posibiliten su comprensión. De manera parecida a lo sucedido con el proceso comprensivo del ADN, en relación al desvelamiento de su forma de doble hélice y de su movimiento helicoidal, pudiera establecerse con respecto a la “forma” y al “movimiento” de este aspecto social que llamamos patrimonio. Aunque pudiera parecerlo, el patrimonio no es un asunto cerrado, en el que puedan establecerse un principio y un final delimitados. Su naturaleza es dinámica y procesual. La única representación mental que puede venir en auxilio de un buen entendimiento de este complejo asunto es el de la tridimensionalidad, esto es, la profundidad, el volumen que traspasa y amplifica el plano. El patrimonio debe ser visto en la oquedad que provoca su multidimensionalidad, que es la que constituye su naturaleza más cierta. El plano nos ofrece unas características ya esbozadas: herencia, temporalidad, recurso, identidad; pero obvia la dimensión de profundidad. ¿Por qué rechazamos las herencias que no son placenteras? ¿Está entre sus rasgos sustantivos únicamente el de la complacencia? ¿En las obligaciones de los depositarios o sujetos del patrimonio sólo está la de aprovecharlo como recurso?, o lo que es lo mismo ¿no existen obligaciones más allá de su aprovechamiento?

No hay más remedio, llegados a este punto, que “denunciar” que la principal característica de la aproximación moderna al entendimiento, y más allá aún, al establecimiento formal del fenómeno, es la ya aludida arbitrariedad. La arbitrariedad en su definición, en la identificación de sus elementos componentes, en las mecánicas de su percepción y en sus estrategias de activación. Determinamos que se trata de una herencia, pero sólo de elementos complacientes; aseveramos que se trata de un bien común, pero obviamos los márgenes, la segregación que provoca; lo tratamos como un agente de identidad, que provoca necesariamente una exclusión; reivindicamos su valor como recurso, pero éste depende siempre de cotas de poder político; defendemos su valor tradicional, pero con criterio ideológico en la mayoría de las ocasiones...

Las normativas que se han sucedido en la ordenación del patrimonio, fundamentalmente como recurso, en sus versiones más clásicas gustaban delimitar la antigüedad, y por ello su grado de tradicionalidad, añadiendo el consabido “no menor a un siglo” (Decreto de 12 de julio de 1953), con lo que quedaba garantizada la ancianidad del elemento en cuestión, pero a la vez supeditaba el criterio a una nueva arbitrariedad, porque ¿qué diferencia esencialmente una herencia de 100 años a otra de, por ejemplo, 78? Y llegados aquí, inevitablemente, ¿cómo establecer secuencias del pasado? Pero hay que sacar a la superficie otro asunto en este estado de cosas. La dimensión temporalidad aplicada al sentido del patrimonio no funciona como esa especie de rasgo definitorio que parece haber impregnado la noción y toda la literatura vertida sobre ella, no es su antigüedad o su carácter herencial y por lo tanto remitente al pasado; sino que más allá de toda esta parafernalia tradicionalista, la noción se alía con aquellas teorías del pensamiento filosófico según las cuales sólo existe el pasado y que ese mismo es el rasgo esencial de nuestra existencia. O es el “instante eterno”, la circularidad de la historia, la imposibilidad real de vivir si no es en ese instante que ya ha pasado, que la naturaleza que lo hace posible es que sucede⁴. Es decir, es ontológico como el propio ser, y en su naturaleza está el suceder. O lo que es lo mismo, su propia sustancia es ésta, que consume presente sin dejar nunca que éste permanezca por más del instante de pronunciarlo y en el que sólo hay futuro porque nuestra inteligencia lo presume, lo pronostica. En este sentido, las teorías antropológicas que asociaban patrimonio a cultura no van desencaminadas: el hombre es un ser cultural y lo es a

su vez necesariamente herencial, es decir, se ubica en una acumulación constante (de conocimientos, experiencias, sentido...) y, así, en cierto sentido, en su naturaleza lo patrimonial es esencial. Digo en cierto sentido, que es el que despoja a “patrimonio” de sus connotaciones utilitaristas modernas.

Comprendo que pueda parecer, en primera instancia, desorbitada la propuesta de concebir el patrimonio desde el plano ontológico, sobre todo a tenor de la claridad con que aparece su lado recursivo y su más que evidente dimensión aplicada. Sin embargo, los argumentos a favor de establecer ese plano son abundantes, aunque no hayan sido hasta ahora valorados como elementos integradores de una definición del fenómeno. En resumidas cuentas: ¿puede llegar a decirse que la herencia cultural –y por lo tanto el patrimonio– es consustancial a los resortes conductuales humanos? ¿O es, como trasluce de una primera impresión, un disparate?

Cuando nos preguntamos acerca de la relación naturaleza/cultura es muy fácil caer en lo que inmediatamente catalogamos como desmesura. Si nuestro enunciado inicial, llegado el caso, fuera que el hombre (diré el ser humano para atenuar la posible violencia lingüística) forma parte indisoluble de lo que él mismo ha denominado naturaleza, tropezaríamos frontalmente con una serie de objeciones que podrían quedar resumidas en una principal cuyo argumento central vendría a decir que la inteligencia humana, en cuanto que propicia una consciencia de lo que existe, es capaz de situar al ser pensante frente a lo que se despliega ante sus facultades sensoriales. O lo que es lo mismo, puede diferenciar, porque así lo percibe, la existencia de otras cosas frente a las cuales obtiene una idea (una constancia o consciencia) de su propia existencia. Al final del trayecto civilizatorio que ha enfatizado hasta el extremo esta ruptura entre hombre/naturaleza o que ha llevado hasta sus últimas consecuencias la externización progresiva de la idea de naturaleza como algo en todo caso paralelo pero en cierta manera ajeno (externo) al yo, suena igualmente como un disparate alertar sobre que el ser humano es naturaleza y no puede, entonces, situarla frente a sí en una fragante confusión entre naturaleza y paisaje. En tal caso, el humano ha de pensar en la naturaleza haciéndolo en primera instancia sobre él mismo como parte indisoluble de aquélla, y sin embargo todos sabemos que la historia del pensamiento es en muy buena medida la historia de pensar

la naturaleza como algo que esta ahí, como algo externo que puedo mirar, aprovechar, transformar... o hasta eliminar. O sea, llevar hasta sus últimas consecuencias la certeza ancestral y enfáticamente humana de que el hombre se creó frente a las demás cosas del mundo como rey de todas ellas, que le servirán como sustento y como juego. Es decir, algo peligrosamente cercano a las teorías creacionistas, y en cualquier caso a las que avalan la idea del humano como rey de la creación.

De igual forma, cuando las nuevas teorías sobre el lenguaje, lo lingüístico, y sobre la comunicación humanos han puesto sobre el tapete del pensar científico la incongruencia que supone la incuestionabilidad de la famosa teoría de la *tabula rasa*⁵, deshaciendo así lo que en mi opinión ha sido una de las más evidentes torpezas de las últimas teorías modernas de base empírica, parecía redundante tener que volver en cierto modo sobre la idea de un substancialismo que ya se suponía superado, sobre todo cuando podemos denominarlo generativismo. Pero queda claro, a la vuelta de estas teorías de desenfado empírico (estructuralismo y materialismo dialéctico con sus respectivos post), que la modernidad no se establece sobre la supuesta derrota filosófica de teorías anteriores sólo por tratarse de eso, de anteriores. Y mucho menos por sus posicionamientos febriles frente a las ideas evolucionistas y funcionalistas. La modernidad concebida como último estadio del gran proceso histórico de emancipación antropológica⁶, o lo que es lo mismo el largo camino de secularización de la sociedad, ha tenido que enfatizar hasta un extremo abusivo que el hombre no le debe nada a nadie, y que se forma a partir de conformar su propia naturaleza. Paradójicamente, cuanto más sofisticados y ultramodernos son los experimentos que avalan los escalofriantes avances de la ciencia neurológica, más razón nos vemos obligados a dispensar a aquellas viejas teorías resumidas de algún modo en Descartes.

La criatura demediada

La inteligencia es una torpeza evolutiva, un accidente de las leyes naturales que proscribió a una de sus criaturas a la más inédita y extraordinaria de las aventuras vitales: explicarse a sí mismo la existencia. El ser humano tuvo, a partir de este hecho, que inventarse, escribir el guión de

su lugar y su razón en el mundo. La respuesta no fue menos extraordinaria, se la devolvió con creces e inventó el lenguaje. Pero el lenguaje, entonces, por su naturaleza de sustituto, no es de total confianza, no está por encima de la sospecha; es como todos ellos traicionero, demasiado ambivalente, dispuesto a transgredir, a militar también en las filas del enemigo. Porque no es que el lenguaje, como quisieron ver los filósofos que hicieron de él la atmósfera del pensamiento, sea lo que moldea y crea la realidad, sino que es lo que intenta explicarla. Claro que, en ese intento, se dirimen tal enorme cantidad de vacilaciones, de oscilaciones y sentidos cruzados que por fuerza el resultado tiende a ser novedoso, en el sentido de mostrar a las claras su ruptura con el orden en aras de la lógica. Pero ésta tampoco es una, y su carácter de infalible la dota de una rigidez que al cabo se convierte en inoperante (si no como muchas veces nos hemos demostrado a nosotros mismos, en aberrante).

La evolución de la mente humana es a su vez la historia de una escisión, de una emancipación sin retorno, peligrosa. Puede decirse, en una nueva versión evolucionista, que avanzamos vertiginosamente hacia la pérdida de todonexo. Las explicaciones, las versiones lingüísticas de la realidad, es decir, la facultad humana de raciocinio, han sido siempre fragmentarias y difícilmente reductibles a la no contradicción, prácticamente inseparables de lo paradójico. Y en virtud del enunciado evolucionista anterior tenderán a desmembrarse aún más, a dispersarse, a no someterse bien a esa especie de freno que los humanos dispusimos en los llamados códigos comunicativos. Nuestra explicación del mundo es fragmentaria, pero porque lo es también nuestra percepción de él. Vemos con el filtro de la intelectividad, esto es, entendiendo en la medida de la inteligencia; y luego, además, lo contamos en el ejercicio de nuestra expresión, lo verbal. Es el resultado de un movimiento de doble hélice, que nos proporciona al final una imagen humana del mundo, la que llamamos con toda reserva, como no podía ser de otro modo, realidad. Fragmentaria, paradójica y evolutiva hacia la ruptura del “consenso” dialógico. Decía el filósofo que nada tranquiliza más que ordenar, clasificar, dotar de axioma. Pero el precio que hay que pagar es alto: el descoyuntamiento del todo, la externización de la naturaleza, la escisión con todo lo demás. En adelante, el todo serán partes adecuadas a la facultad de entendimiento, con la grave controversia añadida de su percepción como realidades externas al ser.

Las ciencias, los procedimientos de conocimiento, las estrategias de generación y acumulación de saber son un intento de descripción y de intelección de lo que llamamos realidad, pero no son la realidad misma. El momento y el lugar en que cada una de estas estrategias nace, como sabemos por una serie de circunstancias concurrentes, es enormemente importante en la propia historia del conocimiento. De esos parámetros se derivan una serie de consideraciones en torno al hecho mismo de la generación de conocimiento que le imprimen una trascendencia especial. El momento y el sitio (*hic est*, el espacio-tiempo) y sus circunstancias son esenciales en el mismo modo que el conocimiento que desvelan o la realidad que describen. Digamos que, en este sentido, el porqué y cómo ambicionar y diseñar una estrategia de consecución de conocimiento constituye un proyecto de nuestra verdadera naturaleza, la del ser humano, que es *sapiens sapiens*, esto es, que sabe que sabe, que puede saber; o lo que es lo mismo que tiene que conocer el mundo con sus propios recursos, desde su “autonomía”, que es a la vez su limitación y su grandeza. Este ejercicio ontológico de desvelamiento, de desentrañamiento de la “realidad” (incluso en un paso más allá, de la “verdad”) es sinónimo absoluto de humano, el que busca incesantemente respuestas a sus propias preguntas. Es significativo, por ejemplo, que la escuela historiográfica francesa de los *Annales* instituyera que la cuestión clave no es qué nos dice la Historia, sino cómo escribimos en cada momento y lugar la Historia.

Las aspiraciones de conocimiento moderno se fraguaron, como todos sabemos, en la desembocadura del caudal ilustrado y en el complejo inicio del siglo XIX. El patrimonio, que nos ocupa en esta ocasión, y sus nociones operativas hoy es una construcción que debemos a ese hito fundacional de la modernidad, y que se ampara lógicamente en toda la trayectoria histórica anterior con señalados antecedentes en la tradición judeocristiana y humanista clásica. Por ello, en sus étimos operan las nociones de herencia y recurso, pero también las de monumentalidad, estética, moral, reconfortamiento, antigüedad...⁷. Las ciencias sociales, en la modernidad tardía que habitamos, han revitalizado en cierta forma el concepto porque interesan socialmente sus aspectos aplicados: rentabilidad, símbolo, referente, representación de una identidad, mercado... Esta puede ser la trayectoria nocial disciplinal de patrimonio. En este sentido, la última modernidad rescata la noción, la construye con ele-

mentos paradigmáticos de aplicación, utilidad, recurso; la redescubre, la reinventa cargada de nuevas percepciones, la desvela y la retrae de ese lugar ontológico en donde se encontraba, si se quiere difusa y caótica, pero ahí, anidada en ese espíritu que identifica y define el existir humano. Independientemente de la voluntad de pueblos, gentes e individuos, el humano es un ser de experiencias acumuladas, y aun de forma no consciente, lo cultural es un poso que se metaboliza, que se incorpora al fondo de respuestas innatas del humano.

En varias partes de este texto se alude al sesgo de arbitrariedad que toda definición de patrimonio contiene, y no sólo en el sentido saussureano del término aplicado a la lengua: la arbitrariedad de los términos del lenguaje. Según esto, F. de Saussure atribuye al lenguaje la cualidad de arbitrario, en el sentido en que en los términos, en las palabras, no hay nada que determine esencialmente su denominación, no existe ninguna suerte de infundio que determine cómo ha de nombrarse una palabra: los términos son pues arbitrarios y por ello mismo han de ser a su vez convencionales. Sólo que, como añadieron después N. Chomsky y los generativistas, la capacidad que hace posible construir sentido semiótico, comunicacional, a partir de esos términos es inmanente al ser humano⁸. El patrimonio, sus términos, esto es, los elementos de su establecimiento como el fenómeno sociocultural que es, son de naturaleza arbitraria y convencional, pero su sentido de acumulación, de una concatenación de experiencias culturales, la certeza de una herencia que moldea el comportamiento más intuitivo que instintivo, va de alguna forma impreso en los genes. El hecho de que en esta modernidad tardía que nos ha tocado vivir se haya “descubierto” la enorme trascendencia social del llamado patrimonio –recurso, referente, deleite, seña...–, y que por lo tanto haya precipitado todo un torrente de posibilidades de tratamiento, de enfoque disciplinal, de abordaje de sus posibilidades mixtas, de su activación como referente, etc., no significa en absoluto que sea su hecho fundacional, que eso que hoy es un referente moderno no existiera con anterioridad. Pues la verdadera posibilidad civilizatoria humana anida ahí, en el hecho de no partir siempre de cero, en el hecho de que la experiencia acumulada enraíza en los genes para poder hacer posible la dimensión ontológica, la forma *sui generis*.

Evidentemente todo el juego social que despliega el patrimonio y su tratamiento moderno es de carácter histórico, es un constructo (García, J.

L., 1998), pero no estoy seguro de que el patrimonio cultural no tenga «nada que ver con otro fenómeno más universal que es de la tendencia de los seres humanos a conservar sus propias formas de vida» (también García, J. L., 1998). A medida que en el intento disciplinal clarísimo de reducir la arbitrariedad en la definición de patrimonio progresa, se acrecientan en relación proporcional las posibilidades de asimilar patrimonio también a “formas de vida”. Para reforzar este último argumento cabe enfatizar la forma en que paulatinamente estamos dispuestos a incorporar, a la ya amplia cobertura definitoria de patrimonio, elementos muy novedosos y muy alejados hasta no hace mucho de los criterios que funcionaban para que algo fuese considerado como “bien” patrimonial: la voz flamenca de la Niña de los Peines, el ambiente de la Djemáa al Fnah, la dieta mediterránea, el recuerdo del Holocausto... asuntos extraordinariamente cercanos, al igual que todos los demás, a las “formas de vida”⁹. Cada vez se insiste más, y con mayor razón, en que el patrimonio y el análisis de sus elementos por separado carece de sentido si no es sometido a su relación con un contexto genérico, un marco superior que es su propio sistema sociocultural. Ubicado en él en toda su extensión y complejidad es cuando podremos obtener una idea cabal de su significado.

Puede decirse que la parte en que la acumulación de experiencia y saber humanos, que de acuerdo con las formas procedimentales del presente podemos articular desde sus dimensiones recursiva e identitaria y que hemos dado en llamar patrimonio (mucho más ajustadamente herencia cultural), no es en absoluto una decisión inocente, libre de “sospecha” ni por encima de estrategias ideológicas.

De la individualidad moderna al hedonismo postmoderno

A nadie escapa, sobre todo por el considerable despliegue de tratados sobre la cuestión¹⁰, que la modernidad tardía –más ajustadamente, el capitalismo tardío, la determinante influencia de las leyes de libre mercado– ha ido tejiendo un sentido de individualización oronda y narcisista que también se expresa en una concreción de identidad, bastante lejana, por cierto, de la que pretende justificar otra visión cimentada en la percepción de un patrimonio común. Esta última se basa en un sentido de la socialidad como algo intrínseco no sólo al comportamiento

sino a la propia naturaleza humana, por ello los referentes que funcionan como generadores de identidad son colectivos y proyectan una voluntad común. Sin embargo, todos sabemos también que la realidad es otra distinta, por más que las expresiones políticamente correctas puedan señalar a una experiencia y a una expectativa comunes. En el trabajo de campo socio-antropológico, si se supera la forma protocolaria y de expresión disciplinada de “lo que se quiere oír”, inmediatamente aparece una realidad aplastante que: o se satisface con facilidad con la parte rentable y económica o directamente suena a música celestial, la que a estas alturas tiene sonidos exclusivos de oficio político.

La inculcación de esta nueva identidad acerbamente individualista, hedonista y egoísta (podría haberla llamado insolidaria), que podría resumirse en algunas máximas horripilantes y en una que en síntesis aseveraría “yo realmente soy lo que tengo y lo que puedo comprar/gastar” –así, sin añadir lo que hasta hace bien poco todavía no era distorsionante: “yo y mi familia realmente somos...”–, es el resultado de complejos procesos de reificación de esa modernidad tardía.

Da la impresión de que sólo nos queda la posibilidad un tanto amarga de invocar aquella dimensión creativa de la vida cotidiana, de la existencia, que supondría reconvertir en sujetos a los protagonistas marcadamente pasivos en esta deriva moderna. Se trata de restañar, si es que fuera posible, la pérdida de aquellos trabajos y aquellos días –tiempos y actuaciones– ya desaparecidas. Y no hay, o al menos no quiero que haya, ni la más mínima concesión a la amargura nostálgica en mis palabras. No, no quiero que parezcan una añoranza trasnochada y romántica, pues toda esa pérdida abrumadora que ha generado esta especie de pesimismo insolidario y distante, esta desesperación, es global y tiene mucho que ver con el triunfo definitivo de las estrategias de mercado, nunca tan desalmadas como en nuestra decepcionante actualidad –y no es necesaria ninguna tesis económica para sostener lo aseverado, basta mencionar los Madoff, Lehman Brothers, Jerome Kerviel, Enron, Worldcom, etc., casos rodeados de una corte no menor en inmoralidad aunque lo sea en montante monetario–. Pongamos un ejemplo muy relacionado con la temática que desarrollan estas páginas.

Está claro que el inevitable desarrollo de la sociedad y los cambios que provoca acarrear irremediablemente la desaparición, entre otras cosas, de técnicas, oficios y formas de producción, que quedan, por

aquel avance –vertiginoso–, en rápida obsolescencia. Sean los ejemplos del tradicional lañador, el carbonero o el calero, por cabales. Sin embargo, eso no es exactamente lo que ha sucedido, o cuanto menos, no es todo ni lo único que ha sucedido. Hemos asistido a un arrasamiento del pequeño comercio, de la producción artesanal en casi todos los sectores, de muchos oficios que no sólo se han revelado como todavía viables, sino incluso deseables: sean, también por cabales, el hortelano, el pastor, el pescador, el albañil... El avance desconsiderado e indiscriminado de las estrategias comerciales, eso sí, amparadas en una catarata de normativas higiénicas, sanitarias y legales en la elaboración e información del producto, pero ciegas a la hora de establecer el valor ecológico, económico y humano, ha conseguido su mayor logro al monopolizar el consumo en grandes superficies y multinacionales de la venta.

Todo ello ha supuesto, a su vez, una aceleración en la consideración de estos elementos como bienes patrimoniales, quizá también como compensación a su pérdida de vitalidad. Lo cual, en principio, no es negativo, excepto si no pasamos por alto que se les desprende de su esencialidad como factor de dinámica socio-económica. En definitiva, creo que hemos dispuesto un saco roto en el que no hemos sabido discriminar caso a caso el verdadero alcance humano de actividades y oficios, que se ven por ello abocados a una contradicción irresoluble en lo que respecta al campo patrimonial. Una pequeña tienda de coloniales o una castiza bodega-taberna que obtienen antes y con amplio beneplácito institucional el rango de patrimonio etnológico que el de comercio viable, a pesar de que cualquier encuesta arrojaría una aplastante mayoría a favor de su supervivencia. La contradicción que encierran estos casos es extensible a otros en los que la situación económica se vuelve dramática. Especialmente tensos son los que derivan del mundo de la pesca, en los que la patrimonialización y musealización de sus utillajes, artes y saberes se acelera a la vez y a la velocidad en que su factor humano es relegado a la más infame de las ruinas¹¹. Algo similar sucede con los pequeños productores de actividad agropecuaria –hortalizas, frutas, animales de corral, leche, carne–. Muy significativo, en este sentido, resulta también la desaparición del oficio de albañil, reconvertido en técnico asalariado de empresa justo cuando más se trabaja en la “salvaguarda” y el tratamiento del patrimonio arquitectónico etnológico y rural, cuando más se investiga sobre las bondades de los materiales y las técnicas tradicionales y

cuando más se alaba los estilos vernáculos. En este último caso además se riza el rizo de lo paradójico, pues se han impulsado en la última década un sinnúmero de talleres de aprendizaje de técnicas tradicionales relacionadas con el oficio. Pero la decepcionante realidad es que su práctica es inviable¹², y lo es no por agotamiento u obsolescencia, sino por imposibilidad de ubicarse en la normativa que rige la actividad empresarial. Antes de que se me tache de acientífico por el marcado carácter de denuncia de los últimos párrafos, convendría decir que la intención no es tanto la de arengar posicionamientos de compromiso frente a los desmanes generalizados, sino la de poner sobre el tapete las contradicciones hasta cierto punto irresolubles que se dan cita en el campo en que convergen los criterios de establecimiento patrimonial y la propia dimensión dinámica social, cuestión que vuelve a poner de evidencia la delicada e intensa imbricación de patrimonio y vida, y las secuelas de la apropiación política de los procesos que conjugan ambas realidades en beneficio de las estrategias subsidiarias del Estado, y por lo tanto, como hemos visto, las que provocan una “externización” del sentido de patrimonio, que termina así depositado en elementos –materiales o no– que a partir de entonces están “fuera”, como extraños, alejados de los depositarios¹³.

De manera ciertamente conciliadora, el Director del Departamento de Patrimonio Intangible de la UNESCO, Noriko Aikawa, avala que «los dos principales planteamientos respecto a la salvaguardia del patrimonio cultural intangible consisten en: (a) transformar éste en una forma tangible y (b) mantenerlo vivo en su contexto original. El primero exige la realización de tareas de documentación registro y archivo y su objetivo es garantizar la existencia perpetua de este tipo de patrimonio. Con el segundo planteamiento se pretende mantener vivas las expresiones culturales inmateriales mediante el fomento de su revitalización y la transmisión entre generaciones. De este modo se ofrecen reconocimiento e incentivos a los custodios del patrimonio (transmisores, actores y creadores de diversas expresiones culturales) no sólo para preservar sino también para mejorar sus habilidades y su capacidad artística»¹⁴. La cuestión pasaría, según el Director, por aconsejar la concesión de prioridad a la revitalización de estas expresiones culturales en sus contextos originales evitando así el proceso denominado *folclorización*. A lo que añade con mucho tino que su principal preocupación radica en la determinación de la “autenticidad”.

En apariencia parece quedar así zanjada una de las más acuciantes paradojas del procedimiento patrimonial. Sin embargo, las “buenas intenciones” del Director no hacen más poner el dedo en la llaga de un asunto que concita en sí la diversidad de aspectos que estas líneas quieren abordar. A saber, las expresiones culturales con cierta trayectoria histórica son evidentemente una herencia cultural, y las que no la tienen (pongamos por caso fiestas de nuevo cuño, formatos artísticos modernos, maneras comunicativas actuales) es muy posible que estén engarzadas en comportamientos culturales que también son herenciales (el arte, el esparcimiento, la comunicación...). De ellas, aquéllas que ofrecen un formato uniforme y repetible, una escenificación rutinaria e iterativa, unos textos –orales– establecidos y aprendidos por los reproductores, son como es lógico más fácilmente tratables como patrimonio. Por ejemplo, una “relación” de moros y cristianos, el Misteri d’Elx, una pieza musical establecida, etc. Pero la de éstas, al cabo, no es la verdadera naturaleza de las expresiones culturales de la tradición o de la modernidad. En general, excepto en su dimensión rescatastas –folclórica- y repetitiva, las expresiones “populares” y “tradicionales” son de “materia” movable, de transmisión incierta y mudable, de puesta en escena imprevisible y dinámica. Son, por decirlo en un intento definitivo, performativas. O lo que es lo mismo, adquieren forma y esencia a la vez –y cada vez– que se realizan; su auténtica naturaleza radica en esa nueva vida que cobran en el acto de su expresión. Luego, transformarlas en algo tangible, aprisionarlas en su propia puesta en escena, despojarlas de su inaprensibilidad y desnudarlas de su imprevisibilidad es, a la vez, aminorarlas de su naturaleza esencial. Así, el mejor de los tratamientos sería el que las dejara a su libertad expresiva, el que no pusiera trabas a su cauce espontáneo, o al menos a su escenografía performativa.

Las manifestaciones o expresiones culturales que integran lo que venimos llamando patrimonio intangible como *continuum*

¿Supone lo dicho antes que el patrimonio tiene que ser a su vez también procesual dinámico y performativo? ¿Puede serlo o por el contrario resulta ser una pretensión inviable, una incongruencia que lo imposibilita? En el sentido que yo en este documento doy a patrimonio sí cabe su

naturaleza procesual, pero entonces su estatuto jurídico y procedimental queda en entredicho.

Resulta evidente que la catalogación patrimonial de un elemento material, una obra de arte o un monumento presenta menos complicaciones que hacerlo con un referente inmaterial. Pero no sólo por la intangibilidad que es característica de este último, sino porque excepto casos muy singulares y concretos, lo inmaterial, a efectos de consideración patrimonial, se refiere a expresiones culturales que en la mayor parte de los casos están vivas, son por tanto dinámicas, se mueven, evolucionan o involucionan, son, como vengo diciendo, performativas. Es decir, casi nunca se trata de una recreación neta de una pieza aislada en el tiempo y en un espacio, que pudiera reproducirse sin que la mencionada pieza sufriera en absoluto alteración alguna; y aún así presentaría dificultades en el abordaje de procedimiento patrimonial.

Nos encontramos con una doble disyuntiva que es la que se resume en la contradicción que encierran las palabras de Noriko Aikawa que he reseñado más arriba: transformar el patrimonio inmaterial en una forma tangible y mantenerlo vivo en su contexto original.

Sin entrar aquí en el hecho de si resulta procedente o no la activación como bien patrimonial para expresiones culturales inmateriales, sí me interesa reflejar la dificultad que entraña su consideración como tales, y lo haré a través de uno de los más conspicuos casos de lo que entra en la denominación de patrimonio intangible, la música de transmisión y tradición oral.

En la práctica totalidad de los tratados de etnomusicología, la principal preocupación ha consistido en destacar la naturaleza performativa de las manifestaciones musicales populares frente a las viejas tesis folcloristas, en las que primó su carácter historicista, de recreación de modelos tradicionales en los que la oralidad –su manera legítima de transmisión– consistía únicamente en un mecanismo repetitivo y fielmente ajustado a la forma “auténtica y original”. Desde este último punto de vista, el Folklore con todos sus atributos y características se adapta perfectamente a los criterios que el procedimiento patrimonial exige. Ahora bien, por encima de que resulta imposible pensar en manifestaciones en las que no incida en mayor o menor grado el cambio y la dinámica, por pura necesidad de la expresión humana, en lo que estamos llamando patrimonio intangible son susceptibles de entrar plenamente todas aquellas

expresiones humanas sujetas a su naturaleza dinámica, cambiabile, y que en la mayor parte de los casos, si no en todos, pueden ser identificados como universales de comportamiento, salvando como es lógico los rasgos de modalidad, o la especial modulación que el tiempo y el sitio les ha dado a éstos: la música; la dimensión transcendente, religiosa o sobrenatural; los escenarios comunicativo/expresivos de la oralidad.

La que llamamos música –o músicas– de tradición oral tiene al menos una doble naturaleza, o digamos con más propiedad que se despliega en una doble vertiente. Por un lado puede observarse como una muy noble intención de perdurabilidad y rescate, y por otro, como una lógica evolución creativa que arranca de unos étimos pero que busca su propio camino interpretativo. Cabe preguntarse, llegados aquí: la posible “patrimonialización” de la música –con los “apellidos” que la predisponen a ello: tradicional, popular, oral...– ¿atendería a los dos dimensiones por igual? O, por el contrario, ¿arbitraría una *entente* según la cual, por un lado unas formas –digamos, unas modalidades– entrarían plenamente en las condiciones patrimoniales (protección, soporte jurídico, divulgación, restitución, puesta en valor, recurso...), y por otro se dejaría a su libre evolución?¹⁵.

Creo que pueden ser declaradas patrimonio ciertas expresiones humanas, modalidades genuinas, particulares y pertenecientes a ciertas trayectorias locales, históricas, sociales y políticas, pero creo también y a la vez que resulta pretencioso e inviable la idea de que un universal de comportamiento pueda ser considerado patrimonio, en principio porque constituiría, en toda la extensión del concepto, un pleonasma que no añade nada a lo ya contenido en su propia naturaleza, porque estaríamos entonces ante una absurda valoración añadida a lo ya existente como plenitud de valor. En definitiva, desde mi punto de vista podrían considerarse patrimonio, por ejemplo, los “palos”, las modalidades, los toques, bailes y cantes del flamenco –recién declarado Bien de Interés Cultural de Andalucía–, pero entonces, cómo tendría que abordarse el hecho de su extensión e importancia en otros sitios, y lo que es más importante aún, qué medida arbitramos para que su propia naturaleza evolutiva, la que parece llevarlo hacia una expresión musical y modal sin tiempo ni fronteras, quede dentro del campo que necesariamente deslinda la filosofía procedimental y el estamento jurídico¹⁶ del patrimonio.

En la ya abundante literatura institucional sobre el asunto pueden encontrarse algunas reflexiones sobre las dificultades antedichas. En una de ellas, que indaga sobre qué es la “red, marco u operador semántico” (en inglés “*Semantic Framework*”) Javier Rosón se refiere a la necesidad de establecer categorías generales –próximas a la idea de universales del comportamiento– para matizar, después, los rasgos locales, grupales, específicos, que ponen en relación una conducta universal con la expresión particular, y argumenta que, para ello, las labores de categorización de los elementos del patrimonio inmaterial requieren una acumulación lo más exhaustiva posible de descriptores/operadores semánticos (Rosón, J., 2008); lo cual nos llevaría a pensar que muchos de estos indicadores tendrían que hacer referencia a aspectos dinámicos, a las alteraciones sufridas en la expresión, a las inclusiones personales o grupales, las lagunas de la memoria, las traiciones al “texto” oral, los inventos añadidos, las imposturas...

Todo esto no hace más que reforzar la idea que ya todos cosechamos: la activación patrimonial es un recurso de carácter socio-político que no quita ni añade valor cultural a los elementos que trata. Es decir, no es la “declaración” de elemento patrimonial la que infiera tal naturaleza a dicho elemento, sea este, como hemos visto, material o intangible. Sino que lo que fundamentalmente consigue esta activación es desencadenar criterios de protección y de rentabilidad que tienen como referente dicho elemento. Luego las consideraciones teóricas-críticas en torno a los mecanismos de activación patrimonial no han de contemplar aspectos de su naturaleza sino al respecto de su “turno” en los dichos procesos de activación o de sus posibilidades de ser propuesto. Y es, por el contrario, el concepto de patrimonio como herencia cultural el que sí debe concitar proyecciones críticas acerca de su propia naturaleza.

Crítica de la razón patrimonial

En el panorama de las producciones teóricas pueden advertirse aquellas que denominaré *pro patrimonio*, frente a las todavía muy tímidas y silenciadas por el aparato procedimental de las primeras, que llamaré *críticas*. Aquéllas ordenan sectores de tratamiento, describen procedimientos, enumeran actuaciones, proponen mecánicas; éstas se interro-

gan acerca de la operatividad de los conceptos y su idoneidad, por la distinción arbitraria de la calidad de los elementos que supuestamente son o no herencia cultural, pero sobre todo, a mi entender se cuestionan sobre por qué casi nunca los llamados depositarios o propietarios, interesados o protagonistas, identificados o representados..., son verdaderos sujetos activos a la hora de decidir sobre la propia existencia de sus patrimonios, sobre su verdadera naturaleza y su representatividad; y en la misma línea, algo fundamental, la activación patrimonial “impuesta” los priva de una verdadera apropiación del verdadero sentido del patrimonio –otra vez, mejor de la herencia cultural–, que es la que dinamiza y consolida circuitos comunicativos de sentido.

El panorama presenta suficientes rasgos para ser ubicado dentro del debate de las formas políticas de representatividad, en su doble propuesta, que a modo de la clásica distinción durkheimiana, puede resumirse en la oposición *mecánica* vs. *orgánica*, exactamente igual que puede hacerse con la noción operativa de identidad.

En la lógica política democrática occidental puede decirse que la ciudadanía deposita en sus representantes plebiscitarios la facultad de decidir cuáles van a ser los elementos que se activen como herencia cultural y cuáles no, o en el mejor de los casos, cuáles tienen que esperar su turno de madurez. Pero sobre todo, y más allá de esas operaciones de auto adjudicada representatividad en la ordenación y distribución, el Estado y sus poderosísimas herramientas de auto afirmación disponen el patrimonio como un referente constituyente de su propia unidad y existencia en lo que despliega como nexo aglutinador e identificativo de sus ciudadanos miembros, cuando en realidad, como en el caso de esa apropiación parcial que llamamos cultura, el patrimonio es una totalidad y un proceso que está por encima de sus coyunturales juegos de activación política.

Así, las políticas patrimoniales, como las culturales, reinstauran una idea nueva del patrimonio como algo externo a sus propios depositarios, que únicamente cuando es activado por una serie de circunstancias del juego político existe como tal y en el que, sólo a partir de ese momento, concurren los atributos que generalmente le son reconocidos: el poder de constituir rasgos identificativos, su validez como recurso, el reconfortamiento sentimental, el orgullo de lo propio, la dimensión cultural exhibible... Esta inercia de la relación Estado/patrimonio queda

aparentemente rota cuando intervienen las consideraciones de patrimonio mundial y/o patrimonio de la humanidad, y habrá que tener muy en cuenta en las argumentaciones teóricas esa ruptura, en lo que tiene de aproximación al sentido de patrimonio como un universal; pero de cualquier manera, lo que no se altera es que, con uno u otro referentes –Estado o instituciones supranacionales–, la mecánica de exclusividad en la activación de elementos patrimoniales, que en cierto modo se imponen “desde arriba”, es decir, sin permitir la activación desde la base ciudadana, no cambia. Y es más, en el caso de las instituciones supranacionales competentes en activación –“declaración”– patrimonial, no puede decirse que actúen como legítimos depositarios de la “voluntad” ciudadana expresada en plebiscito; claro que, en tal caso, tampoco se trata de una estrategia de consolidación del Estado, y habrá que volver a incorporar esta realidad a las tareas de desarrollo teórico.

El asunto estriba entonces en los mismos términos en que se plantea uno de los más importantes debates en torno a la representatividad del Estado democrático y del papel más o menos activo y de intervención de su ciudadanía. La clave, según el punto de vista que incorpora la idea de patrimonio como el resultado de una dinamización nacida de los propios representados –en este caso más activadores que depositarios– pasa por convertir en activa una actitud que es pasiva por necesidad de las estrategias estatales. Y quizá, en un paso más allá, en la previsible disparidad de opciones acerca de la conveniencia de designar como patrimonio unos elementos y otros no, poniendo en evidencia, así, la arbitrariedad en la designación como patrimoniales de unos rasgos, materiales o no, de la herencia cultural en los que posiblemente no todos los “depositarios” estarían de acuerdo.

Recapitulando sobre la cuestión inherencia o adquisición

No se ha puesto nunca, hasta donde yo conozco, sobre el tapete de los debates en torno al patrimonio y su naturaleza la compleja imbricación que existe entre las herencias innatas –como la genética, la conductual, la generativa lingüística, la perceptiva musical...– y lo que pudiéramos llamar adquisición o incorporación de la herencia cultural o de los conocimientos considerados como herencia (más o menos correspon-

diente con la idea aristotélica) a los patrones de comportamiento. Parece estar claro que existe una serie de contenidos del patrimonio que se adquieren o no, o que se incorporan o no al acervo personal de cada cual. Estos elementos son arbitrarios y convencionales, se han activado como patrimoniales por la concurrencia coyuntural de diversas razones: la monumentalidad, la importancia o el significado histórico, la circunstancia política, el deseo –y por tanto, el impulso– social, el poder de condensación simbólica o de representatividad identitaria, etc. Desde esta última valoración no hay nada en el patrimonio y sus elementos que pueda inducirnos a pensar en ningún tipo de inherencia.

Sin embargo, y por encima de la arbitrariedad, convencionalidad y contingencia de los elementos integradores de lo que llamamos patrimonio, que son ciertamente una adquisición cultural, está su propia dimensión de sentido, su poder de condensación y representatividad, su lado de pertenencia (y en tal caso, de reconfortamiento), el de inherencia. Puede que no sea el patrimonio material el mejor ejemplo para explicar esa pretendida dimensión inherencial¹⁷, pues su naturaleza tangible –por eso, material– no deja demasiado margen a la abstracción que necesariamente supone concebir su parte inherente. Y, quizá, además, no la tiene. El patrimonio, tal y como está entendido y percibido en la actualidad, es rotundamente una adquisición cultural. Pero ¿puede detectarse algún –aunque todavía sea lejano– sentido que asocie la herencia cultural, aquí utilizada como sinónimo de patrimonio, a algún mecanismo herencial genético?

Como he dicho no va a ser precisamente el llamado patrimonio material el que arroje luz sobre este asunto; como no son los objetos litúrgicos o los fetiches del ritual los que mejor nos hablan de la connaturalidad de lo religioso, sobrenatural o trascendente; o como tampoco lo hacen los variados instrumentos musicales acerca de la cualidad innata de la música; o como tampoco puede hacerlo un compendio léxico o un vocabulario en referencia al sustrato lingüístico en el ser humano.

Ahora bien, a medida en que las consideraciones operativas de patrimonio han ido generalizando una aceptación de la definición de bienes culturales, o más cabalmente de herencia cultural, mucho más amplia y genérica, admitiendo así en dichas consideraciones otras herencias intangibles, la cuestión se complejiza, y la aseveración de tratarse exclusivamente de una adquisición cultural se diluye en otras abstracciones.

Cuando el patrimonio intangible se refiere, además de las formas culturales inmateriales –digamos, leyendas, rituales, música de tradición oral, ambientes...–, también a los conocimientos adquiridos a lo largo del tiempo y por la acción de la sucesión de generaciones en un espacio concreto, es muy posible que nos encontremos muy próximos a otras definiciones muy cercanas a la dimensión inherencial.

Como todos sabemos –y he señalado más arriba– el debate naturaleza/cultura ha ocupado y seguirá ocupando un lugar preeminente en el desarrollo del saber humano y las ciencias. En su dimensión más entendible, más clara y más extendida, el debate se ha centrado en determinar en qué medida podrían considerarse las respuestas humanas –la conducta al fin y al cabo– debidas a la biología o al ámbito civilizatorio y cultural. En un tímido paso más adelante el asunto derivó hacia determinar cómo la historia de la humanidad no es más que una separación, una ruptura forzada de la propia relación naturaleza/cultura, desde el punto de vista de que muchos de los fenómenos civilizatorios han consistido en una externización del sentido de naturaleza en el hombre, que la percibe, por ello, como algo externo a su ser.

Las últimas corrientes hablan de la imposibilidad de separar, de desimbricar la madeja en que coinciden lo biológico y lo cultural. Según el denominado “informe pigmalion”¹⁸, «la más reciente y relevante aportación del enfoque interdisciplinar al desarrollo humano es, a juicio de Bronfenbrenner, la “integración evolutiva”. Esto es, la constatación desde las ciencias biológicas, la genética y las ciencias sociales y psicología del desarrollo, de que los cambios en los niveles físicos, biológicos, sociales, culturales y psicológicos se integran de manera dialéctica en una reorganización sistémica que transforma todo el programa genético. Gottlieb ha propuesto el nombre de *epigénesis* para caracterizar ese proceso integrado y flexible, continuamente renovado, que se da en cada organismo humano. Elder y Glen sostienen que los cambios socioculturales históricos que estamos viviendo están de hecho transformando el proceso y el producto mismos del desarrollo humano¹⁹». Al fin y al cabo no se trata más que de otra versión del llamado efecto Baldwin, o evolución ontogenética. Una teoría evolutiva para la selección de habilidades de aprendizaje en virtud de la cual la descendencia seleccionada tendería hacia una mayor capacidad para aprender nuevas habilidades y no estar constreñida a habilidades genéticamente codificadas y relativamente fijas,

poniendo el énfasis en el hecho de que el comportamiento sostenido de una especie o grupo puede modelar su propia evolución. Baldwin concibió lo que llamó *herencia orgánica* como una reconciliación entre las evoluciones lamarckista y darwinista: la habilidad de los individuos para aprender puede guiar los procesos evolutivos, facilitando la evolución, puliendo el paisaje adaptativo. En definitiva, que las habilidades que inicialmente requieren el aprendizaje son finalmente reemplazadas por la evolución de sistemas genéticamente determinados que no requieren aprendizaje.

Nada que no se contuviera en la teoría expuesta por Raffaele Simone²⁰ sobre la revolución perceptiva que significó la aparición de la escritura, la cual provocó que el cerebro leyera en lugar de únicamente ver grafías; y que después en el desarrollo moderno del lenguaje visual tiene un remedo y un contrapunto importante.

Es indiscutible que el avance de las ciencias neurológicas y la investigación sobre el funcionamiento del cerebro pueden deparar enormes sorpresas sobre cuestiones relacionadas con la conducta cultural que hoy tenemos como sumamente ciertas.

En cualquier caso, y retomando el argumento anterior, aunque no podamos encontrar con claridad una relación entre la herencia cultural y la herencia genética, lo cierto es que sí podemos establecer la convergencia de una serie de haces de etimología léxica y por tanto conceptual, que claramente trascienden la mera curiosidad y constituyen un ambiente semántico y semiótico de tan difícil desmadejamiento como el aludido para el sentido de patrimonio. Se habla de herencia cultural y genética sin que haya que añadir una catarata de matices; pero además a la herencia genética se la denomina sin tapujos patrimonio –patrimonio genético²¹–. No parece, entonces, en cierta medida incongruente ni excesivo definir como patrimonio –noción de enorme claridad como adquisición cultural, según he indicado más arriba– común un asunto tan biológico como el mapa genético. A poco que nos detengamos puede advertirse que en los idiomas de nuestro contexto cultural es común que se arbitren al menos dos términos referidos en apariencia a la misma designación: en inglés el término genérico para referirse a patrimonio es el de *heritage* aunque existe también el de *patrimony*; en español y francés, por ejemplo, el término es patrimonio/*patrimoine*, pero existe también el de herencia y *heritage*; en italiano el más extendido es el de

patrimonio pero no le resta uso al de *ereditá*. Es recurrente que en todos ellos unas denominaciones hagan referencia a la dimensión más material y otros al sentido herencial (en alemán así sucede con los términos *Erbe* [patrimonio como herencia] y *Vermögen* [patrimonio como propiedad, riqueza; a los que se puede unir *Vermächtnis* [patrimonio que se deja en herencia]).

A efectos de etimología léxica y conceptual podríamos decir que el término patrimonio (de *pater-tris* más –posiblemente– *monus* [en latín arcaico *moenus*] = *patrimonium*, que viene a significar algo así como “condición legal de lo patrio-lo relativo al padre”, en el que esta desinencia tiene un vago sentido de “institucionalizado, dado carácter o condición formal/legal”) se sitúa en un ámbito semántico y semiótico lejano de lo inmanente, y por lo tanto próximo a institucionalizado, construido, *empírico*.

En el otro lado, herencia –*heritage*– está asociado al participio activo latino de *haerēre*, *haerens*, que da lugar en romance a toda la familia léxica y semántica que contiene “herencia”, “inherencia”, “adherencia”, “coherencia”, y tiene el sentido y el significado de cosas “vinculadas”, “unidas”, “pegadas”; “pertenencias”: pero inexorablemente, por propia naturaleza, por sustancia. Así, en comparación con el término anterior, éste es *poiético*, consustancial, inmanente, por redundar, inherente.

En el extraordinario artículo de Joan Corominas para el desarrollo de la voz “herencia” en su prestigioso diccionario etimológico, advierte el autor que la palabra en origen no tenía que ver con “heredad”, pues puede establecerse la procedencia de ésta del latín *heres-edis* (“heredero”), de donde *hereditas-tatis* (“heredad” o “bienes y derechos que se heredan”), pero que por proximidad el término sufrió el influjo semántico²², yo diría, mejor, la absorción semántica, de esta última, por lo que unió a su sentido de pertenencia vinculada o esencial (la de *haerēre*) un significado más tangible y cuantificable, más mundano, si cabe.

Bibliografía

- AGUILAR, E. et al. (1999): *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, Sevilla: Junta de Andalucía.
- BAUMAN, Z. (2009): *El arte de la vida*, Barcelona: Paidós.
- BESSIS, S. (2002): *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, Madrid: Alianza
- BREGLIA, L. (2006): *Monumental Ambivalence: the Politics of Heritage*. Austin: University of Texas Press.
- CAIRNS, R. B. & G. H. ELDER J. R. & E. J. COSTELLO (Eds.) (1996): *Developmental Science*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- CALVINO, I. (1999): “Colección de Arena” y “El Patrimonio de los dragones”, en *Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, nº 26.
- CAMPILLO, A. (2002): “El “sueño antropológico” y la historia de la subjetividad”, en Ángel Prior Olmos (coord.): *Nuevos métodos en ciencias humanas*, Barcelona: Anthropos.
- CERTEAU, M. de ([1996] 2001): “De las prácticas cotidianas de oposición”, en VV. AA. *Modos de hacer. Arte público y acción directa*, Universidad de Salamanca.
- CLEMENTE, P. (2007): “Tra folklore, arte e saperi: le strade intermedie dell’artigianato”, in COACI, A. & LAI, F., *Gli “oggetti culturali”*. *L’artigianato tra estetica, antropologia e sviluppo locale*, Roma-Milano: Ed. F. Angeli.
- CLIFFORD, J. (2003): “Traditional Futures”, en PHILLIPS, M. & SCHOCHET, G. (eds.), *Questions of Tradition*, Univ. of Toronto Press.
- COOK, R., (1995): “Is Landscape Preservation an Oxymoron?”, *Conference on Balancing Natural and Cultural Issues in the Preservation of Historic Landscapes*.
www.icls.harvard.edu/ecology/cook2.html
- DEACON, H. & Luvuyo DONDOLO (2004): *The Subtle Power of Intangible Heritage. Legal and Financial Instruments for Safeguarding Intangible Heritage*, Cape Town (South Africa): HSRC (Human Science Research Council).
- ESCALERA REYES, J. (1997): “La fiesta como patrimonio”, Sevilla, *PH. Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, 21: 53-58.
- FUMAROLI, M. (1992): *L’Etat culturel, essai sur une religion moderne*, Paris: Editions de Fallois [en español *El Estado cultural (ensayo sobre una religión moderna)*, Acantilado, 2003].
- GARCÍA, J. L. (1987): “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural”, en *Política y Sociedad*, Madrid: Universidad Complutense.
- GARCÍA ALLUT, A. & FREIRE, J. (2006) “Las cofradías, la comercialización y el cambio de paradigma”.
[http://www.udc.es/dep/bave/jfreire/pdf_research/Cofradias%20y%20comercializacion%20\(WP%20v1%20FEB06\).pdf](http://www.udc.es/dep/bave/jfreire/pdf_research/Cofradias%20y%20comercializacion%20(WP%20v1%20FEB06).pdf)
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999): “Los usos sociales del patrimonio cultural”, en AGUILAR, E. et al. (1999). *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, Sevilla: Junta de Andalucía.
- GARCÍA JIMÉNEZ, M. (2008): “Entre el patrimonio y la acción...”, en García J. M. (coord..) *Música de tradición oral...*, Almería: IEA.

- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (coord.) (2003): *Patrimonio y pluralidad, nuevas direcciones en antropología patrimonial*, Granada: Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet [Biblioteca de Etnología].
- HERZFELD, M. (2004): *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. University of Chicago Press.
- HØJRUP, T. (2000): “Fra Erindring til erfaring i Danmarks kulturarv og kulturmiljø”, en: HØJRUP, T.: *Dannelsens dialektik. Etnologiske udfordringer til det glemte folk*, Copenhagen: Museum Tusulanums Forlag [pp. 613-648].
- HOBSBAWN E. J. y RANGER, T. (eds.) (1988): *La invención de la tradición*. México: Fondo de Cultura Económico (FCE).
- IBÁÑEZ, J. ([1994] 2002): *Por una sociología de la vida cotidiana*, Madrid: Siglo XXI.
- LEÓN, E. (2001): *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento moderno de Occidente*, Barcelona: Anthropos.
- NEYRET, R. (2004): “Du monument isolé au «tout patrimoine»”, *Géocarrefour*, vol. 79/3 [en línea desde 2008: <http://geocarrefour.revues.org/index746.html>].
- ORTEGA Y GASSET, J. (1958 [2ª ed.]): *El hombre y la gente*, Madrid.
- PADIGLIONE, V. (1999): “El efecto marco: las mediaciones del Patrimonio y la competencia antropológica” en AGUILAR, E. et al., *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, Sevilla: Junta de Andalucía.
- PADIGLIONE, V. (2007): *Tra casa e bottega. Passioni da etnografo*, Roma: Kappa.
- PORTELLI, A. (2007): “Dalla parte dei protagonisti”, *Rev. Antropologia Museale 17*, Universidad de Roma “La Sapienza” [pág. 27 y ss].
- QUATREMÈRE DE QUINCY, A-Ch. (orig. 1796) (ed. facs. 2007): *Cartas a Miranda*, Murcia: Nausicaä.
- RODRÍGUEZ TEMIÑO, I. (1998): “La tutela del Patrimonio artístico de la modernidad a la posmodernidad”, *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, Sevilla, Junta de Andalucía.
- ROSÓN LORENTE, J. (2008): “Le patrimoine culturel immatériel: description, catégories, réseau sémantique”, en THEMUDO BARATA, F. & VIDAL GONÇALVES, G. (coord. d'edition), *3 Patrimoine Immatériel. Base de Données et Organisation Sémantique. Mémoire Descriptive*, MEDINS, INTERREG III MEDOCC Programme [págs. 25-54].
- RUSSELL HOCHSCHILD, A. (2008): *La mercantilización de la vida íntima*, Buenos Aires, Madrid: Katz.
- SANTOS, Boaventura de S. (1998): *De la Mano de Alicia. Lo Social y lo Político en la post-modernidad*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Facultad de Derecho. Universidad de los Andes - Ediciones Uniandes.
- SANZ HERNÁNDEZ, Mª A. (2007): *El consumo de la cultura rural*, Prensas universitarias de Zaragoza.
- SIMONE, R. (2001): *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, Madrid: Taurus.
- SINISCALCHI, V. (2007): “Sapere antropologico, potere e patrimonializzazione dei saperi in Francia”, in COACI, A. & LAI, F., *Gli “oggetti culturali”. L'artigianato tra estetica, antropologia e sviluppo locale*, Roma-Milano: Ed. F. Angeli.
- SLOTERDIJK, P. (2002): *El desprecio de las masas*, Valencia: Pre-Textos.

- SMITH, L. (ed.) (2006): *Cultural Heritage* (1^{er} vol. *History and Concepts*; 2^o vol. *Critical Concepts in Heritage*; 3^{er} vol. *Heritage as an Industry*; vol. 4^o *Interpretation and Community* [de la serie “Critical Concepts in Media and Cultural Studies”], London: Routledge.
- THEMUDO BARATA, F. & Ana CARVALHO (coord. d'edition) (2008): *2 Le Patrimoine Culturel et le Role d'Institutions Publiques dans l'Implementation d'Inventaires*, MEDINS, INTERREG III MEDOCC Programme.
- THEMUDO BARATA, F. & VIDAL GONÇALVES, G. (coord. d'edition) (2008): *3 Patrimoine Inmatériel. Base de Données et Organisation Sémantique. Mémoire Descriptive*, MEDINS, INTERREG III MEDOCC Programme.

Notas

- 1 P. e. en NEYRET, R. (2004): “Du monument isolé au «tout patrimoine»”, *Géocarrefour*, vol. 79/3.
- 2 Ver Anexo al final de este artículo.
- 3 MEDINS [Mediterranean Intangible Space], enmarcado en el programa INTERREG III B-MEDOCC, es el proyecto institucional para implementación de políticas de protección del patrimonio inmaterial en el ámbito Mediterráneo, siguiendo las indicaciones de la Convención de 2003 de la UNESCO, para la salvaguarda del Patrimonio Inmaterial.
- 4 En la senda por todos conocida que inicia Nietzsche y “completan” fundamentalmente M. Eliade y W. Benjamin, y tiene un brillantísimo epígono en M. Maffesoli.
- 5 H. Putnam, N. Chomsky, S. Pinker... Y para casi todos los aspectos de la polémica J. L. Elman, E. A. Bates, M. H. Johnson, A. Karmiloff-Smith, D. Parisi & K. Plunkett, *Rethinking Innateness. A Connectionist Perspective on Development*. MIT Press, 1996.
- 6 M. Weber, el sueño antropológico de Foucault y toda la literatura en torno a los procesos civilizatorios de secularización.
- 7 Es indudable que una de las más importantes aportaciones fundacionales de la idea moderna de patrimonio es la que debemos a Antoine Chrysostome Quatremère de Quincy, quien en sus *Cartas a Miranda*, de 1796, expone cómo las artes y las ciencias son expresiones universales del genio humano “patrimonio” de todos los hombres y mujeres independientemente de dónde y en qué tiempo habiten, y el expolio, la desatención o la destrucción de éste perjudica tanto a la parte donde se encuentre como, por su sentido, a la humanidad entera. Quatremère de Quincy comprende que el expolio artístico italiano por parte de Napoleón no se limita a un deleznable hecho de guerra, ni a un escarmiento de los vencedores sobre los derrotados: es, en un sentido mucho más profundo, una violación del sentido nacional, un robo de la identidad, un ultraje de aquello que en mayor medida puede unir a un pueblo. En este sentido, Quatremère de Quincy ya detecta cuáles son los atributos modernos de patrimonio, a la vez que abre la puerta a una gran teoría de la relación patrimonio/Estado. Parece evidente la enorme importancia que como antecedente tiene este todavía no demasiado conocido ilustrado moderno, al que habrá que dedicar una lectura más atenta y una incorporación plena a los tratados sobre el tema.

- 8 Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1964, a partir de la edición de Charles Bally y Albert Secheyave. Noam Chomsky, *Syntactic Structures* [1957] (*Estructuras sintácticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1999); y *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use* [1986] (*El conocimiento del lenguaje, su naturaleza, origen y uso*, Madrid, Alianza, 1989).
- 9 Ver en este mismo volumen la aportación de P. Clemente “Negociar la diversidad. La vida cotidiana como patrimonio cultural”, en la que se vierte una magnífica versión de la temática.
- 10 Lo que arrojaría una vasta nómina de autores, que dejando fuera a los tratadistas de la noción en la modernidad clásica, iría desde Lyotard, Debord y Baudrillard a Lipovetsky, Bauman, Vattimo y, más cercanos a nuestro ámbito, H. Béjar, Gil Calvo y cía. Tomemos la siguiente reflexión de Boaventura de S. Santos como resumen: “Los sometió [a los individuos] más que nunca a las rutinas de la producción y del consumo; creó un espacio urbano desintegrador y atomizante, destructor de la solidaridad de las redes sociales de interconocimiento y de ayuda mutua; promovió una cultura mediática y una industria de los tiempos libres que transformó el ocio en un goce programado, pasivo y heterónimo, muy semejante al trabajo. En fin, un modelo de desarrollo que transformó la subjetividad en un proceso de individualización y numeración burocráticas y subordinó el mundo de la vida –*Lebenswelt*– a las exigencias de una razón tecnológica que convirtió el sujeto en objeto de sí mismo” (SANTOS, 1998:298-9).
- 11 En relación con el maltratado mundo de la pesca, destaca el caso del profesor y antropólogo García Allut (Universidad de A Coruña) que además de su labor científica está inmerso en proyectos de ayuda a la comercialización para pescadores artesanales, con resultados muy positivos entre las cooperativas de consumidores que buscan sus mercados en Internet y se plantan ante los intermediarios gigantes. Por otro lado, T. Højrup, de la Universidad de Copenhague, impulsa proyectos-movilizaciónes que abordan la problemática global del sector.
- 12 Para una idea acerca del apreciable movimiento en torno a la recuperación y el tratamiento adecuado de la profesión de albañil véase por ejemplo la International Masonry Society (<http://www.masonry.org.uk/>), la Technische Universität Dresden (<http://tudresden.de/>) o el International Masonry Institute de la Yale School of Forestry and Environmental Studies’ Kroon Hall (<http://www.imiweb.org/#>) y otros, en las que además de formación, congresos, conferencias, publicaciones y noticias, se proponen técnicas, mercados, espacios, materiales, etc.
- 13 Esta idea se ha versionado desde muy distintas ópticas filosóficas, y más metafórica que directamente. Quizá pueda reflejarse en *El pensamiento del afuera* (M. Foucault), pero ya era contenido central de toda la llamada “filosofía de la sospecha”, y de forma más clara de la “filosofía lingüística” de Wittgenstein. La obra de Eugenio Triás en torno a la “filosofía del límite” es conspicua en el panorama actual de pensamiento en torno a dicha idea [Puede verse al respecto: *La filosofía del límite...*, de Jacobo Muñoz y F. J. Martín (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005)].
- 14 “Patrimonio cultural intangible: nuevos planteamientos respecto a su salvaguardia” en <http://132.248.35.1/cultura/informe/informe%20mund2/PATRIMONIO.htm>

- 15 Puede verse, en este sentido, M. García “Entre el patrimonio y la acción...”, en *Música de tradición oral...* Vid. en el capítulo bibliográfico.
- 16 Puede verse en este mismo volumen la aportación de I. R. Temiño, “Sobre el patrimonio cultural”.
- 17 J. Clifford en “Tradicional Futures”. Op. cit. en cap. bibliográfico.
- 18 Un informe encargado a diversos especialistas por el MEC para establecer los efectos psicológicos de los medios en los niños.
- 19 Ver: U. BRONFENBRENNER, “Foreword”; G. GOTTLIEB, “Developmental Psychobiological Theory”; y J. ELDER & H. GLEN, “Human lives in changing societies: life course and developmental insights”, todos en R. B. CAIRNS, G. H. ELDER JR & E. J. COSTELLO (Eds.) 1996, *Developmental Science*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 20 Raffaele Simone, *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, Madrid: Taurus, 2001.
- 21 Literalmente: La UNESCO ha declarado al Genoma Humano componente fundamental del patrimonio común de la Humanidad y –se ha interpretado– que como tal debe ser conservado y transmitido incólume, sin perjuicio de su carácter evolutivo y de las mutaciones naturales que inexorablemente se produzcan, en “Patrimonio genético” <http://www.biotech.bioetica.org/g7.htm>
- 22 Joan Corominas y José A. Pascual (1991-1997), *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos [6 tomos].

ANEXO

Una breve disquisición sobre la noción operativa de “gente”

Estamos de acuerdo en esa especie de sobreabundancia de términos traídos como de prisa y amparados bajo la urgencia procedimental para no haber sido puestos bajo el ojo crítico de la filosofía social ni para haber medido objetivamente su arbitrariedad. En el panorama actual podemos encontrar, conviviendo, apreciaciones sobre el muy invocado concepto de mediación desde dos ópticas como mínimo encontradas: la que lo piensa como un fenómeno de la modernidad occidental que pondera su lugar y su engarce espacio-temporal y el desvelamiento de sus peligros ideológicos¹; y la que lo concibe como una especie de corredería, como una labor de intermediario, sobre el que recae algo así como la obligación de informar a los protagonistas de las decisiones tomadas por los órganos competentes. Y, por cierto, he aquí otro de esos términos, competencia, cuyo significado social navega entre dos aguas nocionales: el verdadero escudriñador de la razón patrimonial, por un lado, y un neto experto en *marketing* por el otro. Podríamos decir lo mismo del también muy traído de interpretación. En todos ellos, y en otros de parecido análisis –identidad, símbolo, representación, valor, catalogación, contexto, elemento, recurso, patrimonio, herencia, legado...– existe la lucha nocional aludida.

Especialmente delicada, desde mi punto de vista, es la terminología que tiene que aludir y definir al contingente humano en virtud del que se refleja y se concreta el patrimonio. Es decir, la manera de referirse a la ciudadanía, el pueblo, los protagonistas, representados, depositarios, beneficiarios, los propietarios –herederos, titulares– legítimos, etc., y que sólo tiene un resultado satisfactorio cuando en alusión a los patrimonios de la humanidad todos conocemos a los referidos, la humanidad entera.

Sin embargo, en este orden de cosas, se suele esquivar, a efectos de una pretendida literatura especializada, el más contundente y utilizado de todos, el de gente.

Hasta donde yo conozco no existe ningún tratado que desarrolle el alcance de la noción “gente”. En primer lugar, gente es el término por el cual se nombra, y se construye, un colectivo imaginario del que se supone forma parte el receptor inmediato de los mensajes. La noción presociológica “gente” remite a la idea de un cuerpo social indiferenciado, conectando con lo más genérico, lo más homogéneo y lo más común a todos los individuos. De este modo se alude a una sociedad sin conflictividades sustantivas, sin articulación de intereses contrapuestos ni diferencias estructurantes.

A renglón seguido hay que añadir una segunda característica del gentismo, que se infiere del hecho de que éste puede ser entendido como una operación metonímica. Hablar de “gente” es tomar por el todo social a una parte de la sociedad, aun como se ha dicho arriba, con la suficiente oscilación de sentido como para que pueda actuar también como genérico.

Nos encontramos, pues, ante una noción psico-social que funciona como un prisma, o mejor, como uno de esos muñecos tentempié que siempre recupera su postura por mucho que se zarandee. Es conocida su posición tanto de referencia operativa del discurso político como todo lo contrario. Por ejemplo, en la discursividad antipolítica de los medios el uso del gentismo suele ser una operación retórica y enunciativa directamente vinculada a las formas de representación de la política en la narrativa de los grandes medios de masas. En el mismo sentido, aunque a efectos contrarios, la cuasi demagogia política abusa del término como garante y justificación de la toma drástica de medidas: “a la gente lo que le importa es el día a día y cuánto le va a costar la cesta de la compra”. En las políticas de corte populista, festivas, culturales y subsidiarias, el gentismo lima asperezas relativas a la alusión masas, pueblo, sociedad... unas veces por motivos de desuso y otras claramente por precaución ideológica. Pero en el lado contrario, gente es también un gran volumen social que comprende sobradamente las trampas de la subsidiariación. En efecto, los “intereses de la gente” suelen ser presentados en oposición a los de la política y lo público-estatal estigmatizado bajo los modos de la ineficiencia y el clientelismo; asunto que se presenta, en este contexto de sentido, no tan lejano al bien común público –noción que ya requeriría una valoración más equilibrada y concienzuda– como evidentemente distantes de “la gente”, que, entonces aquí, se caracterizaría por

su espontaneidad y transparencia y por algún modo de conciencia de los tejemanejes de perpetuación política.

Llegados aquí parece claro que habría que relacionar, aunque sólo fuera por pertinencia histórica, la noción que nos ocupa con las de masa y ciudadanía (y en un orden inferior, con público, colectividad, población, etc.). La primera ha alcanzado un punto de obsolescencia que la relega a un uso estrictamente histórico y en cualquier caso filosófico político², y la segunda se alinea en exceso a las nomenclaturas políticamente correctas, entre las que quedan subsumidas y disueltas las dimensiones de inconformismo, contestación, rebeldía y la propia y genuina de revolución, que pasan por ello a proyectarse en el mejor de los casos como oposición política que no se cuestiona la validez de los modelos. En este último sentido, sin embargo, aquellas partes no legítimas de la sociedad, que se presentan bajo diferentes formas conflictivas de lo popular, asociadas con lo delictivo, marginal, asocial, periférico..., son también devoradas por la noción de gentismo, que muestra así sus deficiencias de generalidad.

En suma, la narrativa del gentismo se organiza en derredor de dos actores, a los que hace corresponder un determinado estatuto ontológico. La gente propiamente dicha, cuyo modo de ser discurre en relaciones intersubjetivas y racionales, en los escenarios de la cotidianidad, a merced de los medios y del mercado, sin grandes altibajos ni conflictividad sustantiva, y que es visible frente a su gran otro trasunto que es el Estado y su trama asociada de instituciones y sujetos públicos, esencialmente burocráticos y corruptos, o cuanto menos, interesados; y, por último, alude a una parte del conjunto social, difusa y acomodaticia que puede tomar las riendas de su rol social o expresar claramente su disconformidad y su idea de usos ilegítimos del espacio público³.

La cuestión es más interesante de lo que en principio pudiera suponerse, pues en ese juego intersubjetivo y social a la vez, subyace una importante clave de respuesta social, que, en aparente camuflaje, en realidad despliega estrategias de rebeldía cuasi genéricas y no enteramente claras: lo que irritaría a un analista políticamente correcto al no poder discernir con precisión dónde están las claves, es precisamente la herramienta que hace fuerte a ese sujeto histórico más o menos concreto que aquí estamos llamando gente.

En uno de sus ensayos sociológicos, Ortega y Gasset utiliza la noción de gente bajo matices claramente psicológicos y distingue los hechos de

convivencia de los hechos sociales. Lo social, según él, no es vital en sentido estricto, sino que surge como un afecto secundario en la humana conciencia. En los hechos sociales no existe sujeto determinado. Lo que se hace, se piensa o se dice, se acepta y actúa, porque lo actúan los demás (la colectividad, la gente). “¿Quién hace lo que se hace? ¡Ah! Pues, la gente. Bien, pero ¿quién es la gente? ¡Ah! Pues todos, nadie determinado” (Ortega y Gasset, 1958 [207]). Los usos y convenciones sociales son eliminados espontáneamente en las relaciones interpersonales cotidianas o íntimas. “La sociedad, la colectividad, es la gran desalmada”. Sin embargo, el mundo social viene a ser un gran mecanismo que, no obstante su irracionalidad, promueve afectos positivos. Los usos y costumbres de la gente hacen posible la convivencia con el desconocido, con el extraño, permiten, al automatizar gran parte de la conducta personal, la creación de lo nuevo, racional y más perfecto, y fundamentalmente entonces supone una ruptura de lo individual y subjetivo para convertirse en una plataforma impersonal, indeterminada pero muy eficaz contra el ejercicio del poder –político, económico, de mercado–, que basa su fuerza en el control de los individuos. Pero además, es legítimo que el individuo que excita y es revulsivo del principal factor de sentido en nuestra sociedad, el mercado, ahonde y descubra nuevas maneras de regenerar continuamente el sentido de ser social que forma parte de su naturaleza, y que se presenta en la mentalidad capitalista, como hemos visto, como una contradicción sostenible: individuo sí, y colectividad políticamente controlada.

Creo que todos los que, desde un punto de vista u otro, han escrito sobre la noción de patrimonio y sus campos procedimentales se han encontrado en la tesitura de esta ambigüedad nocional al referirse a los representados por cierto patrimonio; porque además, tal y como hoy lo pensamos, el “patrimonio” únicamente tiene sentido cuando es portador de un conjunto más o menos difuso de referentes que representan o identifican a un grupo social más o menos numeroso. Seguramente por este cúmulo de razones, Alexia Sanz deja entrever en su refrescante libro sobre las nuevas formas de consumo de la cultura rural –y en la ruralidad⁴– a ráfagas la importancia de acuñar con más dedicación filosófica la noción que se derivaría de “los representados” por el patrimonio –pero también sus “propietarios”, depositarios, beneficiarios...–. Así, después de ligar el sentido nocional de gente a la tradición epistemológica fran-

cesa, la de De Certeau, Maffesoli, Grignon, y en nuestro país A. García Calvo, la que a su vez lo relaciona con las modelizaciones basadas en la cotidianidad y el *locus* de lo que pudiéramos llamar los síntomas primarios de la socialidad, afirma que “desdibujadas las brechas estratificadoras de las clases sociales quedan dos recursos categoriales: masa y gente. La categoría *gente* se ha hecho necesaria para incorporar significados que la distancien y opongan a la categoría de *masa*. Gente aglutina un juego de individualidades unidas, rescatadas de las imposiciones y auto-legitimadas para ensayar cierto grado de irreverencia, de resistencia y de libertad, expresado desde el sentido común, el sentimiento y la praxis cotidiana” (Sanz, 2007).

Estoy plenamente de acuerdo en ello, y más cuando, como es evidente, mi texto sugiere una dimensión innata del sentido filosófico aristotélico de herencia, y la concepción de lo humano precisamente como una acumulación de experiencias que no sólo dan sentido a la existencia humana sino que son parte inherente a su naturaleza. Y es la noción de gente, frente a todas las mencionadas, la que mejor se acomoda a estas ideas como demuestra su clara etimología⁵.

Bibliografía

Véase para este anexo la bibliografía del capítulo anterior; en especial:

ORTEGA Y GASSET, J. (1958 [2ª ed.]): *El hombre y la gente*, Madrid.

SANZ HERNÁNDEZ, M.ª A. (2007): *El consumo de la cultura rural*, Pressas universitarias de Zaragoza.

Notas

- 1 Ver ref. de V. Padiglione e I. R. Temiño en el cap. bibliográfico, y más extensamente toda la literatura en torno a la noción de “negoziazione” (los mencionados más P. Clemente, V. Lattanzi, A. Portelli...) [vid. P. e. Maria L. Ciminelli (ed.) con R. Cafuri, R. Colombo Dougoud, G. Mossetto, F. Tamisari, L. Zagato, 2006, *La negoziazione delle appartenenze. Arte, identità e proprietà culturale nel terzo e quarto mondo*, Roma-Milano, F. Angeli].
- 2 Muy inteligente me parece la última aportación de Peter Sloterdijk sobre el asunto, *El desprecio de las masas*, Pretextos, Valencia, 2002.
- 3 Ver comentario más abajo, y en todo caso M. de Certeau, M. Maffesoli, E. León, M. A. Sanz, A. García Calvo... en cap. bibliográfico.
- 4 La autora lo llama ruralia.
- 5 Me refiero lógicamente a la secuencia γενεσφ > gens-tis y genitus (=nacido), de donde, además del que nos ocupa, generación, genital, génesis, engendrar, genio, gen...