

SPHERA PUBLICA

Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación
Número Especial (2010). Murcia

Recursos culturales y objetos contra-patrimoniales: Apuntes exploratorios sobre las posibilidades de una antropología crítica del patrimonio a partir de la reflexión sobre una práctica religiosa transnacional

José Palacios Ramírez - Juan I. Rico Becerra

Universidad Católica San Antonio, Murcia

jpalacios@pdi.ucam.edu

jirico@pdi.ucam.edu

Resumen

Este trabajo se apoya en un “objeto”, en la posibilidad de una serie de “objetos” de carácter “ficcional”. Así, una celebración católica de origen ecuatoriano que se realiza anualmente en una localidad murciana, nos sirve para plantear algunas cuestiones que nos parecen poco usuales, pero de interés de cara a reflexionar sobre los procesos de patrimonialización, interesándonos sobre todo las implicaciones relativas a los interrogantes que dicho tipo de objeto prefigura respecto a los usos sociales del patrimonio y su dimensión política, así como, también, en lo que tiene que ver con el papel que en dicho juego puede desarrollar la antropología desde la crítica y el cuestionamiento de los presupuestos del discurso patrimonial.

Palabras clave

Cultura como recurso, antropología crítica, políticas del patrimonio, transnacionalidad, contra-patrimonio.

Abstract

This work leans in an “object”, in the possibility of a series of “objects” of “ficcional” character. Thus, a catholic celebration of Ecuado-

rian origin that is realised annually in a Murcian locality serves, us to raise some questions that seems to us usual little, but of interest facing mainly reflecting on the patrimonialización processes, interesting to us the implications regarding the questions that this type of object foreshadows with respect to the social uses of the patrimony and their political dimension, as well as, in which it has to do with the paper that in this game can develop to the anthropology from the critic and the questioning of the budgets of the patrimonial speech.

Key words

Culture as resource, Critique Anthropology, Heritage Politics, Transnationality, Counter-Heritage.

Introducción

En cierto modo, este trabajo, las reflexiones que hilvana, se proyectan desde un pequeño ejercicio de “ciencia ficción”. O para explicarlo mejor y comenzar de una forma más ortodoxa, este trabajo se apoya en un “objeto”, en la posibilidad de una serie de “objetos ficcionales”. Un hecho sociocultural relativamente llamativo, como es la romería de la Virgen del Cisne, una celebración católica de origen ecuatoriano que se realiza anualmente en la localidad murciana de Lorca, al igual que en otros puntos clave de la migración ecuatoriana en España. En principio el interés de este fenómeno guarda relación con su aspecto quizá más característico, el tratarse de una manifestación identitaria *transnacional*, reterritorializada dentro de procesos socioculturales vinculados a los flujos migratorios globales. Asunto éste al que volveremos en breve, pero que debemos abandonar por un momento para volver a la digresión de inicio del texto, ya que su explicación servirá para explicar mejor qué relación puede guardar todo esto con el tema transversal del monográfico en el que se incluye este trabajo, centrado en las nuevas problemáticas y planteamientos antropológicos en torno al tema, aparentemente distante, del patrimonio cultural.

La cuestión es que partiendo de una breve génesis sintética sobre la aparición y las transformaciones del fenómeno en su espacio original, así como de una contextualización de su viaje y proceso de emergencia

en destino, el texto que sigue juega a hacerse preguntas, a problematizar esencialmente en dos líneas. La primera de éstas nos llevaría a sondear: qué posibilidades existen de que en un futuro relativamente próximo, dicho fenómeno pudiera pasar a ser el centro de procesos de patrimonialización; cuáles serían las condiciones de posibilidad necesarias para que esto sucediese; y cuáles las líneas de interés, los beneficios materiales o simbólicos en los que incidiría su puesta en valor, legitimando a su vez el proceso en sí, sin olvidar todo el campo de tensiones y contrapesos, de actores y agencias que esto pondría en juego¹. Lo cual dirige nuestras reflexiones hacia una de las dimensiones más interesantes dentro del quehacer antropológico en torno al patrimonio, lo que suponen estos procesos de patrimonialización respecto a las formas de representación institucionalizada de la cultura, de la identidad y de la experiencia de los grupos humanos en el tiempo, en especial, con la modernidad. La segunda línea, a un nivel más general y dejando de lado las implicaciones que este hipotético escenario tendría para aprehender las lógicas de producción de la ecuatorianidad en España, nos centraría en otro tipo de implicaciones, las relativas a los interrogantes que dicho escenario prefigura a nivel teórico respecto a los usos sociales del patrimonio, así como, también, en lo que tiene que ver con el papel que en dicho juego puede desarrollar la antropología desde la crítica y el cuestionamiento de los presupuestos ilustrados del discurso patrimonial, cuya elasticidad está aún por ver.

Así pues, el eje vertebrador del texto es plantear –apoyándonos en el caso concreto de la celebración en torno a la Virgen del Cisne, pero también puntualmente en otros que irán surgiendo–, un escenario tal vez menos hipotético de lo que pueda parecer, para desde ahí reflexionar sobre las transformaciones, los límites y las problemáticas de los procesos de producción de representaciones patrimoniales. Asumimos, evidentemente, que quizá la profundización en detalles del caso “empírico” en el que nos apoyamos, probablemente es menor de lo que pudiera ser deseable, pero igualmente sabemos que esto nos permite ganar el espacio necesario para cumplir con el itinerario de reflexión teórica para el que se escribe este trabajo.

Un sucinto aterrizaje empírico-descriptivo: la devoción de la Virgen del Cisne entre Loja (Ecuador) y Murcia (España)

De manera muy breve exponemos algunos rasgos de la histórica devoción que muchos ecuatorianos tienen a la Virgen del Cisne y cómo ésta ha sido trasferida a nuestros pagos. No se conoce cuál fue la fecha de la primera romería dedicada a la advocación de esta Virgen lojana. Lo que sí parece mejor documentado es que, siempre, detrás de ellas, existió la exigencia de las necesidades públicas derivadas de las calamidades que azotaban la ciudad o alguna parte de la Provincia. En cualquier caso, debemos recordar que, en torno a 1829, Simón Bolívar –previa solicitud de la Junta Provincial del Distrito– concede el privilegio de feria y exención de derechos a todos los efectos que se expandan de los fastos de la festividad de Nuestra Señora del Cisne, en concreto desde el 10 de agosto hasta el 12 de septiembre de cada año. Antes del dictamen bolivariano se celebraba en la Parroquia de su nombre. Desde él y de acuerdo con la Autoridad Eclesiástica de aquella Diócesis, se trasladará anualmente a la ciudad de Loja. Y así sigue siendo en la actualidad: parte del Santuario del Cisne el 17 de agosto y llega a la ciudad de Loja cuatro días después. Más concretamente, con un recorrido de unos 74 kilómetros, transita desde su salida en el Cisne, por San Pedro, entra a Monterrey y llega a la Toma –Catamayo– para finalizar en la ciudad de Loja. La virgen viene traída en hombros y es cambiada de urna y de vestimenta en su recorrido. Aunque es difícil contabilizar los peregrinos que participan, puede llegar a reunir a unas 400.000 o 500.000 personas, por lo que posiblemente sea una de las romerías con mayor participación de toda Latinoamérica. Tal fervor, como indicábamos al inicio de este epígrafe, a tenor de la cuantiosa representación de ecuatorianos inmigrados, se ha trasladado en toda su expresión a Murcia. Así, por ejemplo, ya va para una década que la procesión de la Virgen Churona², concita en el municipio murciano de Lorca –todos los 15 de agosto– a miles de ecuatorianos venidos de numerosos municipios de la Región e incluso de otras zonas del país. Es esta re-territorialización de una manifestación *transnacional* –la romería de una Virgen lojana en Murcia–, la que, como potencial valor patrimonial, nos sirva de excusa para que, en las siguientes líneas, podamos reflexionar sobre determinados aspectos del patrimonio cultural.

Identidades migrantes y sus lógicas político-culturales: objetos contra-patrimoniales

Comenta Zygmunt Bauman (2003: 40) en un conocido trabajo que, mientras el “problema” de la identidad en clave moderna consistía en cómo construirla y solidificarla, en su vertiente posmoderna sería más bien cómo disponerla de forma que permita mantener el mayor número posible de opciones abiertas. También habla, siguiendo la línea de los derroteros más actuales de una discusión, aparentemente sin fin para las ciencias sociales, de que cierto tipo de identidades, más fluidas y menos enraizadas, habrían ido ganando peso como *proyecciones de la inadecuación* entre lo que los distintos grupos e individuos son y lo que quisieran ser, apuntando un proceso de cambio cuyo contexto de posibilidad sería el aumento de identidades fruto de experiencias y procesos socioculturales de carácter global. Por tanto *dislocadas*³, en cuanto a la interrelación de las antaño inamovibles dimensiones epistémicas del pensamiento de y sobre la sociedad: tiempo, espacio y memoria⁴. En cierta forma, encuadrar la festividad de la Virgen del Cisne, tanto a nivel experiencial como de las lógicas semiótico-simbólicas que aparecen implícitas en esa representación de *ecuatorialidad*⁵, como un objeto patrimonializable, puede considerarse el primer paso en nuestro deseo de utilizar la formulación heterodoxa de dicho fenómeno para plantear, aunque sea de modo implícito, cuestiones que proponen otros límites teóricos sobre el patrimonio y lo patrimonial. No obstante, como puede suponerse, el ejercicio presenta sus dificultades. En parte –y eso es precisamente lo que más nos interesa–, debido a la propia conformación del campo de discusión teórica sobre lo patrimonial, pero también –y eso añade un interés más general al ejercicio–, por la particularidad de que existe una conexión importante entre las lógicas y las nociones clave de dicho campo, y algunos de los fundamentos del conocimiento socio-antropológico que con mayor vehemencia se está poniendo en tela de juicio en la actualidad, generando una transformación en la “escena” antropológica bastante profunda.

Al decir esto, estamos pensando en lo que conlleva toda una perspectiva que vería el patrimonio como un campo de producción discursiva, cuyos enunciados, en términos de relaciones de poder/saber, funcionarían de facto como una *tecnología de naturalización y homogeni-*

zación de los procesos socio-históricos, o mejor dicho, de las narrativas y representaciones sobre éstos. Y también en las relaciones de dicho campo con la *episteme* de las ciencias sociales y humanas modernas⁶ y su idea más o menos museística, coleccionista, de salvaguardar y archivar dentro de ciertos órdenes las manifestaciones diversas de la naturaleza supuestamente universal y unitaria del hombre. Y hacemos esto no con la intención de disolver estas lógicas discursivas, de conocimiento y ordenación de la realidad, sino partiendo de un principio de flexibilidad para ver hasta qué punto podemos dirigir las lógicas de reflexión sobre lo patrimonial en un sentido distinto a lo que parece la funcionalidad inscrita en su estructura, partiendo, aunque sea parcialmente, de sus propios términos.

Y es precisamente de la voluntad de seguir esta línea de reflexión, de donde provienen muchas de las dificultades implícitas a este algo enrevesado ejercicio que aquí nos proponemos. Dichas dificultades provienen tanto del mismo hecho de lo que supone plantearse una reflexión “crítica” sobre una realidad social concreta, en este caso el patrimonio, como de las propias costuras de los bloques teóricos que pretendemos introducir en el juego para vehicular la crítica, en este caso, postestructuralismo y crítica poscolonial, ya que, como cualquier construcción teórica, presentan también sus peculiares paradojas y puntos ciegos. Esencialmente dos podrían ser las peculiares “problemáticas” de estas líneas teóricas respecto a una hipotética “crítica patrimonial”. De un lado, el papel primordial que en dichas teorías juega un principio de heterogeneidad social en conflicto, entendido como base inmanente a la estructura y los procesos sociales; y de otro, el papel secundario que asignan al sentido de la acción de los propios actores sociales, y al entramado experiencial de la cultura, generalmente ligado a las dimensiones/situaciones/momentos donde se da lo contrario al conflicto, es decir, consenso, sentimientos comunitarios de pertenencia, o, al menos, eso pueden percibir los actores. Dándose aquí una paradoja muy interesante, ya que seguramente una de las formas posibles de llegar a una crítica sobre la institucionalización patrimonial de ciertos procesos socioculturales es precisamente el relato, la experiencia de los actores⁷, dado que buena parte de la legitimidad del patrimonio, en especial el llamado intangible, se fundamenta en sintetizar las tramas universales de la experiencia humana concretada, diversa en el tiempo⁸.

Intentando ser algo más concretos, para que la reflexión crítica sea de interés, no se trataría simplemente de cambiar unas tipologías de patrimonio por otras. Lo bueno del pensamiento postestructuralista, al margen de sus posteriores derivas, es que nos muestra la relación intrínseca entre visión teórica y condiciones e implicaciones políticas. Así las celebraciones en torno a la Virgen del Cisne podrían verse como un culto transnacionalizado, resistente a la homogenización globalizada. Pero igualmente interesante es proponerse apreciar de forma comparativa el papel de dicha Virgen, junto con otras como la de Guadalupe (México) o la de La Tirana (Chile), para intentar valorar su papel simbólico en los procesos de conformación nacional o en experiencias transculturales vehiculadas a través de la peregrinación. A lo que se podría añadir un tercer punto de vista también muy sugerente, los procesos de ida y vuelta, de traslación de estos fenómenos religiosos entre Europa, en especial España, y América Latina⁹.

De la misma forma la celebración de la Virgen del Cisne puede entenderse como un dispositivo de producción de una *ecuatorianeidad* homogeneizante, naturalizada artificialmente dentro de un régimen identitario concreto. Atendiendo a los procesos socio-históricos en torno a dicho símbolo en Ecuador, parece claro que la “narrativa oficial” inscrita bajo la forma de una continuidad aparentemente armónica adopta una serie de procesos, cuando menos, problemáticos: conformación y ordenación de centros estratégicos de articulación territorial, conflictos entre instituciones religiosas, estatales y/o grupos rurales... por la apropiación de la imagen y sus significados. Al igual que ya en su adaptación en España, presenta la superación/elusión de una serie de conflictividades latentes, potenciales, relativas a los procesos de migración y recepción, al cambio generacional o a la conformación de estratificaciones de corte socioeconómico.

Así, continuando con el esbozo de modelización teórica, lo que debería ser el objeto privilegiado, deseable para un supuesto patrimonio de la experiencia humana de la contemporaneidad, las *memorias colectivas* de la migración¹⁰, aparecerían como una especie de bisagra, de espacio fronterizo entre los procesos de conflicto social, de apropiación ideológica de la cultura y ese “pensar allá estando acá” como proyecto de futuro, que es lo que en definitiva se performa en la festividad ritualizada. Ahora bien, la cuestión es hasta qué punto cualquiera de las dos

opciones de las ópticas sobre el fenómeno da cuenta de la añoranza doméstica y/o de los estados afectivos que expresan y sintetizan los *tropos* simbólicos que se ponen en juego en el *marco* del ceremonial a la Virgen y que conectan la experiencia ritualizada con otros eventos y experiencias cotidianas contribuyendo a la dotación de un *sentido*¹¹. Nos preguntamos entonces: en qué medida la antropología puede y debe aportar al campo del patrimonio una visión de identidad que no se limite exclusivamente a ésta como algo *terminado*, *cerrado*, sino que también incluya la complejidad social que su “cristalización” conlleva aparejada¹²; y hasta qué punto, las propias lógicas de dicho campo pueden asumir esa visión.

En principio parece lógico pensar que el diálogo entre aportes críticos, como el postcolonialismo y las teorías del patrimonio, es posible y potencialmente fructífero, porque dichas teorías han generado un corpus bastante interesante en su voluntad de descentrar el etnocentrismo no reflexivo del pensamiento social occidental¹³. Lo que ocurre es que dicho diálogo puede suponer un verdadero reto para ambas configuraciones teóricas, más allá de sus muy lejanos rangos de alcance. Aun compartiendo algunas de las críticas que autores como Friedman (2002: 97-103) han realizado a las teorías poscolonialistas¹⁴, éstas han demostrado su potencial a la hora de reencuadrar sustancialmente la perspectiva de enfoque sobre las experiencias y narrativas de y sobre la modernidad¹⁵. Es decir, estos aportes teóricos parecen muy útiles para intuir, conformar y proponer toda una nueva gama de fenómenos socioculturales como “objetos” dignos de interés para el patrimonio, para otro patrimonio. Y ése es el reto para los autores de ese ámbito de producción de conocimiento, a saber, lograr transgredir los límites de la cómoda especialización –o una antropología del patrimonio académica y/o una antropología para el patrimonio aplicada–, para así romper con las raíces de ciertas categorizaciones patrimoniales, si se prefiere, demasiado ancladas en viejos esquemas epistemológicos, no inservibles pero sí susceptibles de ser enriquecidos, complejizados. Lo cual, probablemente, puede suponer tomar partido en algún sentido. Aunque sobre eso volveremos más adelante.

Del otro lado, es cierto que la oposición combinatoria de los pares *cosmopolita/etnificado* y *hegemónico/subalterno* de las teorías poscolonialistas, enmarca la posibilidad de pensar en toda una serie de fenó-

menos potencialmente contra-patrimoniales, muy interesantes, sobre todo, por sus implicaciones. Pensamos no sólo en objetos “globales” como los surgidos en el seno de las migraciones, guerras o desplazamientos masivos de población, sino también en fenómenos como las culturas de barriada obrera que se dan en España durante los años 60-80 –¿articulaciones locales de fenómenos globales al fin y al cabo, o patrones globales que vislumbran procesos locales múltiples?–. Y somos conscientes de que eso nos acerca a la impureza de relacionarnos con el periodismo o las artes plásticas y audiovisuales. El reto de partir de estos presupuestos deviene, precisamente, de tener como punto de inicio casi inevitable la negociación, no sólo con el “público” o con otros “expertos”, sino sobre todo con el deber de tener en cuenta las voces y narrativas, las visiones y el sentido que proponen los actores implicados. Y claro, intentar “musealizar” ciertas experiencias sociales con tanto contenido de subjetividad, y hacerlo además manteniendo el transfondo crítico cuando hablamos de escenarios donde las violencias estructurales pueden no resultar muy obvias, parece realmente difícil.

La cultura como recurso, el patrimonio como política: posibilidades de una antropología crítica del patrimonio

En realidad, la cuestión que nos interesa, más allá del ejemplo que viene sirviéndonos de apoyo argumentativo, es preguntarnos en qué medida es posible hacer una “antropología del patrimonio crítica”, y posiblemente aquí es necesaria una aclaración respecto a qué estamos entendiendo exactamente bajo una acepción tan imprecisa. Por antropología del patrimonio “crítica” entendemos, en principio, a modo de aproximación, una antropología diferente a la que de forma general y mayoritaria se practica. Que parta, entonces, de unos ciertos presupuestos de crítica constructiva, tanto para con el “objeto” patrimonio, como para con los presupuestos teóricos que sobre él se articulan. De ahí que vengamos jugando con la idea de proponer otro tipo de objetos patrimonializables, con lo que ello supondría a nivel categorial y de representación del conocimiento. En el mismo sentido en que coqueteábamos con la idea de atender a otro tipo de líneas teóricas, como posibles nuevas vías de adquisición de insumos teóricos¹⁶. Y por más que la posibilidad

de encaje de dichos bloques teóricos en el campo del patrimonio presenta algunas inadecuaciones importantes, esencialmente asociadas a su propia naturaleza epistémica, nos parece de una importancia mucho mayor la forma en que dicha operación pone en relieve unas tensiones que pueden resultar complejas pero, a un mismo tiempo, fundamentales a nivel de productividad teórica. Y no sólo para el campo patrimonial, sino también para estos bloques teórico-críticos, pues campos como el patrimonio ponen a la vista la tensión entre sus principios “prácticos”¹⁷ y su proyecto “desnaturalizador” y “desacralizador” de los objetos sobre los que se aplica¹⁸. Evidentemente, de lo que se trata es de que no nos parece que podamos conformarnos con una conciencia reducida a la crítica programática, como tampoco de hacerlo con los preceptos antropológicos clásicos sobre lo patrimonial. En especial, con el viejo reparto del trabajo entre quien hace, cataloga, administra patrimonio... aceptando en mayor o menor medida sus defectos estructurales –materialismo, esencialismo folk, economicismo–, y quien se limita a pensar sobre el patrimonio, criticándolo profundamente, pero aceptando, como una realidad de facto, dicho campo tal como es. Esperando a que cambie por algún tipo de casuística, o peor aún, aceptando que no cambiará. No cabe duda de que diagnosticar, problematizar el campo del patrimonio cultural como una tecnología de *homogenización*, de *naturalización* de los procesos de conformación social¹⁹, como un espacio donde se ponen en juego dispositivos para la reproducción de los preceptos ideológicos de legitimación de ciertas élites²⁰, es, sería ya, un avance fantástico. Pero también es cierto que, llegado un momento, deberíamos comenzar a plantearnos en qué medida es posible llevar un poco más allá estos programas. Pensar qué podemos hacer a partir de estos diagnósticos.

Sin duda, podría resultar de un interés difícil de cuestionar empezar a contemplar el patrimonio como esa tecnología de homogenización. En el caso concreto de España resultaría muy llamativa la idea de arqueologizar los distintos encuadres, marcos de producción y legitimación de conocimientos y prácticas que abarcarían desde los principios etno-folclóricos ligados la extensión de la cultura nacionalista –en sus distintas fases más o menos diferenciadas–, hasta la entrada “en Europa” y el deslizamiento a una lógica en la cual cierto tipo de rentabilidades económicas parecen articular, condicionar, las de orden político. Quedando por

descifrar la relación entre la emergencia de ciertos estilos de vida vinculados a la “culturalización del consumo” y los procesos de ruralización del campo. Del mismo modo sería interesante la genealogía de los distintos sujetos producidos por estas matrices discursivas: de los antepasados protohistóricos y su vehiculización transhistórica (iberos-romanos-visigodos-cristianos-musulmanes-reconquistadores-campesinos); a los actuales agricultores y artesanos ruralizados, convertidos en tercer sector, en agentes responsables (sujeto y objeto, pasivo y activo) del desarrollo endógeno de su territorio y afrontadores ahora del reto de hacer de su cultura algo atractivo para el turista. Pero, en cualquier caso, esa opción no es la que nos ocupa en este texto. La cuestión es otra. Se trata de *jugar seriamente* a pensar sobre otra alternativa que, a diferencia de ésta, aún no es posible. Pero que, precisamente por eso, puede resultar estimulante a la hora de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad que gobiernan el campo de producción de conocimiento patrimonial, para imaginar una hipotética línea de acción.

Proponemos entonces, y partimos de ella con ánimo, la aceptación de una premisa de complejidad. Complejidad, en cuanto a la delimitación y entendimiento del objeto/campo patrimonio, como también complejidad, en lo que se refiere a las prácticas sociales a las que da cabida. De entrada, en este escenario hipotético sobre el que venimos apoyando nuestras reflexiones, cabría preguntarse qué papel jugaría un antropólogo. Uno que practicara esa antropología supuestamente “distinta”, en la constitución y promoción de objetos/realidades contra-patrimoniales como la fiesta de la Virgen del Cisne u otros ejemplo que pudieran ocurrírsele al lector. Y entonces, ¿qué actores y agencias serían sus interlocutores?, ¿el Estado, agencias como la UNESCO, administraciones locales más o menos autónomas como las asociaciones de desarrollo? Y, por añadidura, cuáles serían los términos de dicha relación, y aún más, qué debería hacer dicho antropólogo: ¿estimular, contribuir de manera activa a la “construcción” del objeto como patrimonializable, trabajar como “traductor” para los actores implicados –en este caso la comunidad ecuatoriana–, la ciudad..., o dejar que dicho fenómeno siga su curso, digamos, “natural” y esperar que se den las condiciones para su intervención?²¹. ¿Y en qué términos actuará entonces?, ¿como técnico estatal?, ¿como empresa...?

Por otra parte, parece claro también que el tipo de especificidad, de autonomía con el que uno se topa cuando piensa en un campo como el

patrimonio, supone todo un dilema, pues pese a estar transversalizado por la articulación de los ejes económicos y políticos, está igualmente penetrado, entrecruzado, por muchas esferas con las que se enfrenta o complementa alternativamente. Son saberes con los que compite y con los que converge: urbanística, arquitectura, arte, desarrollo, turismo... Sin embargo, puede que dicha complejidad estructural sea al mismo tiempo una posibilidad de transformación, al menos parcial, de sus condiciones, y por qué no de su relación con el contexto social. De la misma forma que la tecnología de la información globalizada está sirviendo como “infraestructura” para la construcción de “consensos” o “convenciones” sociales relativamente globales, relativamente opresivos, al mismo tiempo puede ser la base necesaria para movimientos y acuerdos contrarios, con voluntad emancipatoria. Sirvan de ejemplo los llamados movimientos alter-globalistas.

Hace tiempo ya, algunos autores²² superponían comparativamente el marxismo europeo y el pragmatismo norteamericano. Dos paradigmas opuestos en cuanto a sus percepciones de *crítica* y *práctica*. El consenso más generalizado sobre la comparación resulta todavía hoy sugerente, el marxismo carecería de un enfoque *comunicativo* sobre ciertos consensos e instituciones sociales, del mismo modo que el pragmatismo adolece de un déficit teórico en lo que a la producción, entendida como una lógica estructural, se refiere. Más recientemente, desde el campo de la salud, autores como Charles Briggs (2005) han hecho intentos en la dirección de fusionar, en la medida de lo posible, ambos horizontes teóricos. Para ello llama la atención sobre los *procesos de comunicabilidad* y su relación con *Modelos Comunicativos Hegemónicos* (jugando a su vez con el concepto de raíz gramsciana de *Modelo Biomédico Hegemónico*, acuñado por Eduardo Menéndez (2005), destacándolo como uno de los factores clave en la reproducción de ciertas *ideologías dominantes*. Lo que se daría fundamentalmente a partir *de la creación de diferencias en el acceso a la información y de la construcción asimétrica de categorías distintas de público*. Todo este trasunto epistemológico viene a cuento de intentar llamar la atención en el sentido de que, si parece relativamente clara la potencial fertilidad de dicho entrecruzamiento teórico con vistas a aplicarlo a campos similares en su conformación al patrimonio, sería, sin duda, interesante plantearnos este tipo de modelo. Dado que seguramente abre la mejor vía para articular los niveles de

análisis relativos a lo que se podría entender como *violencias estructurales*, que el investigador *reflexivamente* debiera tener en cuenta, con el sentido de la acción y las motivaciones de los actores y “espectadores” del patrimonio. A estos efectos, posiblemente, resultaría asimismo interesante plantearnos en qué consiste la *estructura comunicativa* de las tecnologías sociales del patrimonio, qué tipo de *públicos* construye y en qué clave, y sobre todo, en qué medida los presupuestos de dicha estructura comunicativa pueden alterarse. En definitiva, se busca trabajar en un sentido distinto²³.

Tal vez la mejor muestra de la potencial fertilidad de esta línea de reflexión la podamos rastrear en el reconocido trabajo de Vincenzo Padiglione²⁴. Él hace un considerable esfuerzo por aproximar la cuestión de las lógicas comunicativas al pensar sobre el patrimonio. Introduce nociones como *enmarque* o *mediación* en sus teorizaciones sobre los *procesos de patrimonialización*. En los cuales, él es parte activa. Lo que dota a sus reflexiones de un carácter especial. Además, el autor italiano desborda en su enfoque teórico los límites tradicionales del campo antropológico-patrimonial europeo –identidad, historia y, más recientemente, turismo–, al introducir, o mejor dicho, al tener en cuenta las interconexiones con otros campos de producción cultural como los *mass-media*. Una “promiscuidad” que considera una ventaja más que un problema. Evidentemente el hecho de introducir ciertos matices comunicativos no quiere decir que sus propuestas obvien la vertiente “propagandística” que a menudo va intrínsecamente unida al patrimonio, más bien, lo que sucede es que de forma bastante creativa se plantea cómo funciona el campo del patrimonio desde la praxis, pero sin perder de vista su contexto de desenvolvimiento –en este caso, el postcapitalismo–, y para ello busca las interconexiones entre las dimensiones representativa y socio-estructural dentro de una serie de procesos que sabe nunca son inocentes.

Retomando entonces la idea de incorporar la noción de *proceso comunicativo* al pensar sobre el patrimonio, cabe preguntarse en qué sentido podríamos encontrar en los procesos patrimoniales una dimensión comunicativa, un patrón o estructura comunicativa, es decir, algún tipo de estructura sobre la que pudiéramos incidir. Tal vez, dichas estructuras o patrones tengan que ver precisamente con los *enmarques* que desarrolla y en los que se desarrollan estos procesos, y con la medida en que están condicionados, cambian, en relación a las distintas mediacio-

nes que intervienen y también en relación con los actores. Pensábamos, al reflexionar sobre todo esto, en antiguas barriadas obreras en ciudades como Londres o Berlín. Donde los jardines situados delante de los bloques de viviendas, y ahora de los comercios fruto de los procesos de *gentrificación*²⁵ que se han producido en las últimas décadas, aparecen muy cuidados, cada uno con una decoración de temática diferente, compitiendo en originalidad, al tiempo que se convierten en un reclamo turístico dentro de la ciudad. Señal de identidad del barrio y de sus transformaciones. También nos venía a la mente cómo este tipo de reactivación de los lazos socioculturales de una entidad más o menos cohesionada, como puede ser un vecindario, se producía en los años 80 en el sur de España, en muchos casos generada desde abajo. Desde las –por entonces– activas asociaciones vecinales, parroquias, cuyas actividades de jardinería *comunal* terminaban a menudo siendo incluidas en forma de concursos en las festividades locales. Pero a la vez recordábamos cómo, en la actualidad, muchos de esos jardines, cuadros vecinales, y/o premios y festejos han caído en el abandono, fruto de procesos inversamente opuestos al “florecimiento” y al ascenso socioeconómico.

Una vez que se inicia esta línea de reflexión, los ejemplos múltiples, ambiguos, dispersos, se multiplican: centros ocupados, graffitis emblemáticos en las *psicogeografías* de las ciudades, espacios, actores y actividades inclasificados e inclasificables para el mundo del patrimonio. A este constreñimiento escapa, en parte, la industria artístico-cultural. Siempre atenta a unos límites de lo museístico, muchas veces impuesto desde arriba. También a menudo centralizados en un enmarque demasiado tradicional respecto a qué es la cultura, pero de un enorme potencial comercial, es decir, con una enorme efectividad comunicativa potencial a la hora de establecer otras relaciones, constituir nuevos espacios y objetos sociales. Actos y actores que se liberan casi siempre. Aunque a veces se negocien o se dejen atrapar por determinadas institucionalizaciones, en cuyo caso generan debates, polémicas y no pocas paradojas en las reflexiones y discursos de los expertos encargados de dictaminar sobre qué cabe o no en las categorías de cultura, de patrimonio, pero también sobre los distintos tipos de realidad que pueden entrar o no en el juego serio de dicho dictamen.

Y es que este tipo de “objetos” pueden transgredir, redimensionar, transformar las claves económico-políticas de lo que se supone debe ser

el patrimonio, su mensaje sobre el hombre, la sociedad o lo que quiera que sea que idealmente debe transmitir. En todo caso podemos prever, al menos, dos problemas serios a estos planteamientos. Primero, que este tipo de objeto presenta serias objeciones a ser encapsulado en la clave racionalizadora que históricamente ha ido implícitamente ligada al patrimonio, ya sea en forma de representación histórico-nacional que debe ser preservada dentro de los *necesarios* procesos de modernización²⁶, o sea en la del objeto postmoderno sublimado de la experiencia de los sujetos pasivos de los procesos de patrimonialización para su mercantilización *disneyficada*²⁷. Un segundo dilema –y puede que de mayor importancia–, porque estamos hablando de un tipo de objeto que estaría, cómo decirlo, ¿“vivo”?, o al menos no tan solidificado en la interpretación mediadora por múltiples agentes y agencias *expertas*, legitimadas en algún sentido, o al menos dentro de una mediación más negociada, más abierta, poniendo en juego, mostrando los límites de las tipologías clasificatorias tradicionales, desbordadas, por más que ahora busquen el amparo en una dimensión algo esclerótica del denominado “patrimonio inmaterial”. Además, estas realidades intangibles se alejan con mucho de la idea de autenticidad sobre la que se apoya la legitimidad moral, los consensos sobre el enmarque que da cabida al patrimonio institucionalizado²⁸, a saber, sus principios de utilidad, funcionalidad, jerarquía y especialización en la producción y circulación del conocimiento...²⁹.

A modo de conclusión

Cerramos el texto pensando en problemas, quizás para huir de cualquier sensación de inocencia sobre las reflexiones que hemos traído hasta aquí. Obviamente ningún tipo de crítica puede pensar que, sencillamente, sustituyendo un supuesto “modelo” de praxis por otro, acaban los problemas. Como sabemos, toda praxis tiene como condición de posibilidad unos determinados contextos, y posiblemente los mayores peligros para el modelo con el que jugábamos en forma de propuesta –seguramente irregular, discontinua e incluso trabada, pero al mismo tiempo entendemos que poderosa en cuanto al trasfondo que moviliza–, serían las mismas condiciones que, en un momento dado, posibilitarían su articulación. Aquí sucedería algo similar a la tan discutida

“salida a la calle” del arte, de los museos, el límite, lo problemático de todo proceso de “democratización, desinstitucionalización, o mejor, institucionalización “multicentrada”. Son las sinergias que lo permiten y las que puede generar, en este caso, dinámicas de disolución, de transmutación de las lógicas socio-académicas de lo patrimonial, las que pueden hacer temer la posible caída en manos de lógicas exclusivamente comerciales y no socio-organizativas, políticas, educativas, o de corte intercomunicativo, reflexivo, si se prefiere “transformadoras”. Pero en todo caso consideramos que dichos riesgos no pueden ser motivo interesado para evitar proponer transformaciones en un campo que, tal como está configurado en la actualidad, ya es bastante inoperante en lo que se refiere a la “utilidad” de la cultura en términos asociativos, emancipadores, de constitución de marcos comunes de entendimiento y convivencia, por no plantearse desde presupuestos éticos y sustantivos bien distintos.

Bibliografía

- APPADURAI, A. (2001): “Paisajes étnicos globales. Apuntes e interrogantes para una antropología transnacional, en *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México DF: FCE. pp: 63-79.
- BASTIAN, J.P. (coord.). (2004): *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina una perspectiva comparada*. México DF: FCE.
- BATESON, G. (1998): “Una teoría del juego y de la fantasía”, en *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Nueva Visión. pp: 205-229.
- BAUMAN, Z. (2003): “De peregrino a turista: una breve historia de la identidad”, en *Cuestiones de identidad*. HALL, S.; DU GAY, P. (eds.). Buenos Aires: Amorrortu. pp: 40-68.
- BENSA, A. (1991): “Individuo, estructura, inmanencia. Gregory Bateson y la Escuela Francesa de Sociología”, en *Bateson. Primer inventario de una herencia*. WINKIN, Y. (dir.). Buenos Aires: Nueva Visión. pp: 135-151.
- BHABHA, H.K. (2001): *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BOURDIEU, P. (1998): *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- BRIGGS, C. (2005): “Perspectivas críticas de salud y hegemonía comunicativa: aperturas progresistas, enlaces letales”. *Revista de Antropología Social*, 14. pp: 101-124.
- CARABAÑA, J.; LAMO DE ESPINOSA, E. (1978): “La teoría social del interaccionismo simbólico: análisis y valoración crítica”. *Revista Española de Investigación Sociológica*, 1. pp: 159-203.
- CLIFFORD, J. (2001): “Indigenous Articulations”. *The Contemporary Pacific*, 13, 2. pp: 468-490. Disponible en *Antrolab. Laboratorio de Antropologías Críticas*. <http://invisibel.net/antrolab?p=267>. (Consultado el 20-5-2009).

- CLIFFORD, J. (2003): "Traditional Futures". *AntroLab. Biblioteca de Antropologías Críticas*. <http://invisibel.net/antrolab?p=267>. (Consultado el 8-6-2009).
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. (2001): *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ESCOBAR, A. (2005): "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. LANDER, E. (comp.). Buenos Aires: CLACSO. pp: 113-143.
- ESCRIVÁ, Á. (2009): "El señor anda por todos lados, nosotros también. La perspectiva transnacional en el estudio del cristianismo en la migración internacional", en *Globalización y movimientos transnacionales. Las migraciones y sus fronteras*. CHECA, F.; ARJONA, A.; CHECA, J.C. (eds.). Almería: Editorial Universidad de Almería. pp: 147-165.
- FAUBION, J. (2008): "Heterotopia: An Ecology", en *Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivil Society*. Dehaene, M.; de Cauter, L. London: Routledge. pp: 31-39. Disponible en *AntroLab. Biblioteca de Antropologías críticas*. <http://invisibel.net/antrolab?p=290>. (Consultado el 27-6-2009).
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (1996): "La cultura de la permanencia en la era de la fugacidad". *Revista de Antropología Social*, 5. pp: 115-124.
- FERNÁNDEZ-RUFETE GÓMEZ, J.; RICO BECERRA, J.I. (2005^a): *El impacto demográfico de la inmigración ecuatoriana en la Región de Murcia. Análisis del perfil poblacional y sociodemográfico del colectivo de inmigrantes ecuatorianos (CIE) en las comarcas murcianas del Alto y Bajo Guadalentín*. Murcia: Fundación Universitaria San Antonio.
- (2005b): "Los dominios simbólicos de la inmigración. La dialéctica entre las demandas de atención sociosanitaria y la estructura de dispositivos asistenciales en el caso de los inmigrantes ecuatorianos en la Región de Murcia", en *Movimientos Migratorios Contemporáneos*. FERNÁNDEZ-RUFETE, J.; GARCÍA JIMÉNEZ, M. (eds). Murcia: Fundación Universitaria San Antonio, pp: 267-284.
- FOUCAULT, M. (1980): "Poderes y estrategias", en *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta. pp: 163-174.
- (1984): "Que es la Ilustración?" *Revista de Pensamiento Crítico*, 1. pp: 5-22.
- (1998a.): *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: S. XXI.
- (1998b.): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México DF: S. XXI.
- (1999): *La arqueología del saber*. México DF: S. XXI.
- FRIEDMAN, J. (2002): "Una antropología de los sistemas globales frente a las retóricas de la globalización", en *Culturas en contacto: encuentros y desencuentros*. Madrid: Museo Nacional de Antropología. pp: 97-103.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999): "Los usos sociales del patrimonio", en *Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio*. AGUILAR CRIADO, E. (coord.). Sevilla: IAPH. pp: 16-33.
- GARCÍA GARCÍA, J.L. (2007): "Del conocimiento antropológico y de su patrimonialización". *Política y Sociedad*, 44, 1. pp: 159-173.
- GARCÍA HERRERA, L.M. (2001): "Elitización: propuesta en español para el término gentrificación". *Revista Bibliográfica de Geografía y C. Sociales*, 332, 6. Disponible en <http://www.ub.es/geocrit/b3w-332.htm>. (Consultado el 7-7-2009).

- GOFFMAN, E. (2006): *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: CIS.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (2009): "Maurice Halbwachs en España, reflexividad sobre una ausencia". *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 41. pp: 81-94.
- GUPTA, A; FERGUSON, J. (2008): "Más allá de la cultura: espacio, identidad y la política de la diferencia". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 8, pp: 233-256.
- HALL, S. (2003): "Quien necesita la identidad?", en *Cuestiones de identidad*. Hall, S.; Paul du Gay, P. (eds.). Buenos Aires: Amorrortu. pp: 13-39.
- HALLWBACHS, M. (2004): *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Anthropolos.
- MARZAL, M. (2002): *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid, Trotta/Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MENÉNDEZ, E. L. (2005): "Intencionalidad, experiencia y función". *Revista de Antropología Social*, 14. pp: 33-69.
- MOORE, A. (1980): "Walt Disney World: Bounded, Ritual, Space and the Playful Pilgrimage Center". *Anthropological Quarterly*, 53, 4. pp: 207-218.
- MONTES DEL CASTILLO, A. (1998): "Inmigración y cultura: quechuas de Ecuador en el campo de Totana de Murcia". *Sociedad y Utopía: Revista de Ciencias Sociales*, 16. pp: 281-290.
- Murcia Acoge. (2000): "Elementos facilitadores de la integración del colectivo ecuatoriano residente en Totana". *Scripta Nova*, 94, 47. pp: 1-9.
- PADIGLIONE, V. (1999): "El efecto marco. Las mediaciones del patrimonio y la competencia antropológica", en *Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio*. AGUILAR CRIADO, E. (coord.). Sevilla: IAPH. pp: 212-227.
- PEDONE, C. (2005): "Diversificación de las cadenas migratorias ecuatorianas hacia el mercado de trabajo agrícola de Murcia, España", en *La condición de migrante. Exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*. PEDREÑO CÁNOVAS, M.; HERNÁNDEZ PEDREÑO, A. Murcia: Universidad de Murcia. pp: 255-272.
- (2000): "Migraciones internacionales y globalización: Estrategias migratorias de trabajadores ecuatorianos en Murcia, España". *Scripta Nova*, 69, 4.
- PEDREÑO CÁNOVAS, A (2009): "Migración ecuatoriana en España y en la región de Murcia: mercados laborales, sectores y propuestas de integración", en *Ecuador contemporáneo: análisis y alternativas actuales*. MONTES DEL CASTILLO, A. Murcia: Universidad de Murcia.
- (2003): "Trabajadores inmigrantes y agricultura intensiva: por qué vinieron a recolectar frutas y hortalizas a los campos del mediterráneo español y cómo fueron convertidos en fuerza de trabajo vulnerable y disponible", en *Los inmigrantes y el mundo del trabajo*. TORNOS, A. (eds). Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. pp: 123-146.
- (2001): "Gitanos, magrebíes, ecuatorianos: una segmentación étnica del mercado de trabajo en el campo murciano (España)". *Ecuador Debate*, 54.
- RABINOW, P. (2007): *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton: Princeton University Press.
- RICO BECERRA, J. I. (2007): *El inmigrante "enfermo". Apuntes y reflexiones desde un trabajo antropológico*. Murcia: Isabor.
- RESTREPO, E. (2008): "Cuestiones de método: eventualización y problematización en Foucault". *Tábula Rasa. Revista de Humanidades*, 8. pp: 111-132.

- RODRÍGUEZ TEMIÑO, I. (1998): "La tutela del patrimonio artístico de la modernidad a la posmodernidad". *P. H. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 23. pp: 84-96.
- SALGADO GÓMEZ, M. (2008): "El patrimonio cultural como narrativa totalizadora y técnica de gubernamentalidad". *Centro-H. Revista de la Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos*, 1. pp: 13-25.
- SCHEPPER-HUGHES, N. (1995): "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology". *Current Anthropology*, 36, 3. pp: 409-440.
- SPIVAK, G. C. (2008): "Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía", en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Medrazza, S. (comp.). Madrid, Traficantes de Sueños. pp: 33-67.
- TURNER, T. S. (2006): "Tropos, marcos de referencia y poderes". *Revista de Antropología Social*, 15. pp: 305-315.
- VV.AA. (2005): *La nueva comunicación*. Barcelona: Kairós.

Notas

- 1 No podemos olvidar que la comunidad inmigrante ecuatoriana en España es una de las más importantes, cuantitativa y cualitativamente hablando, de las llegadas en los últimos años. Además, puede que se trate de uno de los casos de "mejor" integración, y es sin duda una de las que ha suscitado mayor interés entre los científicos sociales –valga el caso de los realizados en la Región de Murcia: Montes del Castillo (1998), Murcia Acoge (2000), Pedone (2005, 2000), Pedreño (2009, 2003, 2001), Fernández-Rufete y Rico (2005a, 2005b), Rico (2009), etc.–. Presumiblemente es de esperar que, dentro de algún tiempo, los procesos de llegada/acogida y sus problemáticas adyacentes dejen de centrar toda la atención de la sociedad española respecto de la migración, y que en ese momento sectores como la comunidad ecuatoriana tengan ya una cierta visibilidad, al menos en lugares donde se da una importante concentración. Por otro lado hay que señalar lo que un fenómeno como la romería a la Virgen del Cisne conlleva en cuanto a organización socio-comunitaria, a lo que hay que añadir que nos consta, desde hace algún tiempo, el interés de la comunidad ecuatoriana en Lorca por fijar la memoria del surgimiento de su celebración en España, en lo que puede ser un proceso de institucionalización de la cultura, seguramente, interesante de seguir.
- 2 Así es conocida, popularmente, por los bellos rizos (churos) que cubren su cabeza.
- 3 Un buen ejemplo serían las llamadas *heteropias* (Faubion, 2008: 32): "*Heterotopias thus have no single logical or affective register or effect, but appear instead to oscillate between or to combine countervailing imagistic and rhetorical currents. Always contesting and reversing the mundane monotony of the unmarked emplacements of everyday life*". Faubion y otros apuntan cómo representaciones o momentos heterotópicos de mayor o menor énfasis ritualizado forman parte de los recursos de muchas sociedades en muchos tiempos, tal y como también muestran autores como Turner (2006). La diferencialidad de estas *heteropias* en las sociedades post-tradicionales, si se nos per-

- mite la expresión, se correspondería con las tecnologías de la subjetividad que se ponen en juego y en cómo median de forma decisiva en el entrecruzamiento de las dimensiones espacial y temporal.
- 4 Al respecto, puede verse el conocido trabajo de Appadurai (2001: 63-79).
 - 5 Tomamos provisional y operativamente ésta como una noción que sintetiza, articula y jerarquiza de forma heterogénea y cambiante, pero coherente, en una polisemia complementaria y conflictiva a un tiempo, distintos campos socio-identitarios de mayor o menor autonomía en su relación sistémica. Como pueden ser, entre otros: etnia, religión, clase, trayectoria vital y socioeconómica, experiencia como migrante, etc.
 - 6 Así define Foucault (1999: 322-323) su noción: “Por episteme se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados [...] La episteme no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestará la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas”. Posteriormente en *Las palabras y las cosas* (1998^a) –asimismo el trabajo de Dreyfus y Rabinow (2001) es una buena guía de lectura e interpretación– describe las tres epistemes de la historia occidental.
 - 7 A esos efectos, el trabajo –en este mismo volumen– de Cobo de Guzmán es una demostración espléndida.
 - 8 Curiosamente la idea de pensar en celebraciones como la Virgen del Cisne como parte de un hipotético patrón de fenómenos patrimonializables bajo la etiqueta de fijar y transmitir las experiencias fruto de las migraciones económicas internacionales, abre la puerta a pensar en otras lógicas teórico-políticas de delimitación de lo patrimonial, donde pudieran haber realidades como los campos de refugiados, los genocidios, el extendido fenómeno del Carnaval... En cierto modo, dicha operación puede guardar algún parecido, ficticio y lejano siempre, con lo que Foucault (1998b) proponía a través del método genealógico de cara a “historizar el presente”. Sobre los desarrollos foucaultianos, en este sentido, puede consultarse el trabajo de Restrepo (2008).
 - 9 Puede verse el volumen compilado por Bastian (2004) y también Marzal (2002).
 - 10 A lo visto, las ideas de Hallwachs (2004) nunca pierden del todo su potencia. Véase también González Alcántud (2008).
 - 11 Evidentemente para que esta línea de reflexión sea efectiva es necesario acogerse a una idea “comunicativa” de la cultura que se manifiesta en la noción de *frame* en los trabajos de Goffman (2006, que a su vez toma de Bateson, 1998: 205 ss.). Así como partir de un entendimiento completamente distinto de la idea de *ritual* (véase, por ejemplo, Severi; Houseman, 1998), en la cual los componentes emotivos, expresivos, experienciales, no pueden reducirse a carencias o necesidades funcionales (refuerzo emocional, necesidad de cohesión) que el ritual y la creencia suplen (Escrivá: 2009).
 - 12 “Las identidades son, por así decirlo, las posiciones que el sujeto está obligado a tomar, a la vez que siempre *sabe* [...] que son representaciones, que la representación siempre se construye a través de una falta, una división, desde el lugar del Otro, y por eso

- nunca puede ser adecuada –idéntica– a los procesos subjetivos investidos en ellas. La idea de una sutura eficaz del sujeto a una posición subjetiva requiere no sólo de que aquel sea *convocado*, sino que resulte investido en la posición, significa que la sutura debe pensarse como una articulación, y no como un proceso unilateral [...]” (Hall, 2003: 20-21).
- 13 En este caso es fundamental la relativización de la relación cultura-territorio, o mejor dicho, la relación cultura-espacio-tiempo, introduciendo el interés por otras articulaciones, imaginarias, subjetivas, distintas pero igualmente reales en sus efectos de verdad, en cuanto a su incidencia en la realidad social (puede verse Gupta; Ferguson, 2008: 233-256).
 - 14 A destacar: “exceso” de énfasis en las “retóricas” globales; minimización del peso de lo local; esencialización de los *procesos y actores*; dicotomización de los actores culturales entre *rizomáticos y creativos vs los locales y homogeneizantes*; y ciertas operaciones epistemológicas de individualización de la cultura.
 - 15 Ver Bhabha (2001), Spivak (2008) o, desde otro punto de partida, Rabinow (2007).
 - 16 Puede verse el trabajo de Fernández de Rota, incluido en este mismo volumen.
 - 17 Seguramente la conocida cita de Foucault (1980: 173) que sigue sintetiza bastante bien ese carácter “práctico”: “El papel de la teoría hoy me parece ser justamente éste: no formular la sistematicidad global que hace encajar todo, sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder, percibir las relaciones, las extensiones, codificar avanzando gradualmente un saber estratégico [...]”.
 - 18 Véase, al respecto, Foucault (1984) y Bourdieu (1998).
 - 19 Salgado Gómez (2008).
 - 20 “El patrimonio cultural sirve, así, como recurso para reproducir las diferencias entre los grupos sociales y la hegemonía de quienes logran un acceso preferente a la producción y distribución de los bienes” (García Canclini, 1999: 18).
 - 21 En cierto modo, la aceptación de esta premisa de complejidad es también una constatación de un fracaso. Quedando relativamente clara si se observan otros campos de estudio, donde el antropólogo juega tanto el ambiguo rol del mediador entre actores y agencias, entre ellos casi siempre el Estado, como también el de traductor entre distintas esferas y niveles práctico-discursivos. Cuestión ésta ante la cual, tras constatar la inutilidad de un posicionamiento pretendidamente neutral y puro en cuanto a su estricta ligazón –tan sólo para con “el conocimiento”–, algunos antropólogos de campos como la salud (Schepper-Hughes, 1995: 409-440), el desarrollo (Escobar, 2005: 113-143), han optado a menudo por la vía del compromiso con una antropología *posicionada* en algún sentido explícito, “militante”. Algo que visto en perspectiva histórica tiene sendos antecedentes e incluso contraposiciones en la tormentosa relación de las ciencias sociales con la aplicación, desde la antropología marxista de los 60, pasando por las sociologías de la desviación norteamericana o determinados indigenismos latinoamericanos. Obvio decir que, en ningún caso, se nos escapa la dificultad e incluso la provocación de dejar entrever esta línea de reflexión en algo tan aparentemente alejado de estas cuestiones políticas como la cultura con mayúsculas, o el patrimonio. Pero el hecho es que existe toda una rica tradición de crítica en ese sentido, que suele ignorarse incomprensiblemente.

- 22 Carabaña y Lamo de Espinosa (1978) sintetizan bien esta discusión.
- 23 A otra escala, E. Goffman (2006: 33ss.), uno de los miembros de la llamada “escuela invisible” de Palo Alto, seguramente el intento más productivo de introducir la dimensión comunicativa en análisis de ciencias sociales (véase VV.AA., 2005), planteaba la existencia de distintos tipos de marcos y enmarques refiriéndose a la forma en que determinados contextos sociales predefinen las potenciales *definiciones de la situación* que los actores participantes intentarán proyectar, imponer, con mayor o menor persuasión (posiblemente Goffman nunca hubiera utilizado el termino violencia). Lo que nos da una pista sobre una forma inversamente opuesta, pero a la vez muy cercana, de plantear la cuestión del *poder* (el trabajo de Bensa (1991) reflexiona sobre los paralelismos inversos entre las ideas de Bateson y la escuela francesa de sociología en torno a la ideas de immanencia y estructura).
- 24 Sirva de muestra, *Ibid* (1999).
- 25 Un tipo de proceso muy interesante que, en la mayoría de casos, se ha visto como un modo de “elitización” (Véase García Herrera, 2001) y donde de nuevo se vuelven a dar los temas que la antropología del patrimonio debe reconsiderar para poder seguir adelante: autenticidad, funcionalidad..., al fin y al cabo, la cultura como un recurso ambivalente.
- 26 Nos parece que los trabajos de Rodríguez Temiño (1998), García (2007) y Fernández de Rota (1996) sintetizan de forma bastante completa los principales aspectos de todo este entramado de cuestiones.
- 27 En esta dirección es sugerente el trabajo de Moore (1980).
- 28 Resulta curioso el paralelismo en este tipo de cuestiones respecto a las problemáticas tal y como se presentan en otros ámbitos socio-geográficos, sin duda, dispares. Salvando las diferencias en cuanto la idea misma de cultura y a sus usos sociales, las dinámicas de problematización y los debates referentes a los procesos de institucionalización de la cultura, desembocan, en algunos casos, en los mismos términos de reflexión: la cultura es un recurso social de enorme y casi incontrolable potencial. De ahí, todos los esfuerzos y tecnologías en torno a ella, en ella. Valgan aquí las siguientes palabras de Clifford (2003): “*As we try to grasp the full range of indigenous ways to be modern, it is crucial to recognize patterns of visiting and return of desire and nostalgia, of lived connections across distances and differences*”. Desde esta perspectiva, también es oportuno revisar, *Ibid* (2001).
- 29 Otro ejemplo curioso: colectivos emplazados en la red de redes que reivindican la lectura, la literatura como un recurso social de transformación. Un capital social, en definitiva, que puede escapar a las redes académicas y comerciales, y tener una función social inversa a la que en su momento diagnosticara la Escuela de Frankfurt.