

## PATRIMONIOS, IDENTIDADES Y COMUNIDADES IMAGINADAS: UN ENFOQUE CRÍTICO

Dr. Joan J. Pujadas

Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social  
Universidad Rovira i Virgili (Tarragona)

Una de las principales señas de identidad de la Antropología Social es y ha sido el llamado **enfoque holístico**. Según esta perspectiva epistemológica, cualquier fenómeno social e histórico ha de ser comprendido e interpretado en términos del contexto global en el que se incluye. Esta diferencia, más que cualquier otra, ha separado y diferenciado a la Antropología Social (o Cultural, en este caso da lo mismo) de otras corrientes de pensamiento y representación de la realidad social, íntimamente asociadas a la Antropología, como son el folklore, determinadas prácticas etnográficas y, especialmente, la museología etnográfica clásica.

Los malentendidos entre los antropólogos y los expertos profesionales de estas otras prácticas afines no han hecho más que aumentar en el contexto del Estado español durante las últimas décadas, especialmente en el marco de las comunidades autónomas, donde se han creado unas inteligencias orgánicas al servicio de la "recuperación" del patrimonio etnográfico (material e inmaterial), en aras de una voluntad política de búsqueda y refuerzo de las señas de identidad colectivas, tendentes a la diferenciación y al establecimiento de las especificidades culturales, que identifiquen a cada ente autónomo de sus vecinos. Este proceso de localización, identificación, restablecimiento y difusión de símbolos identitarios viene directamente condicionado, por tanto, por un proyecto político y posee, por ello, toda una serie de sesgos ideológicos que hay que destacar, para pasar posteriormente al análisis del impacto que genera.

Mi objetivo en este trabajo es triple. Por un lado, quiero dejar apuntada la polémica a la que acabo de referirme, es decir, indagar las causas de esa fractura entre la visión antropológica y esa otra visión que podríamos denominar "idealizadora" de la cultura. En segundo lugar, quisiera detenerme brevemente en los mecanismos metodológicos, pragmáticos e ideológicos que operan a la hora de romper el continuum cultural en un determinado ámbito espacio-temporal para establecer la frontera, las lindes, entre aquellos elementos que son patrimonializables, o mejor dicho de los que son patrimonializados, de aquellos otros que no lo son. En tercer lugar me gustaría sugerir un ámbito de análisis, débilmente patrimonializado hasta la fecha, pero que permite reconquistar para las instancias folkloristas, etnográficas y museográficas esa dimensión holística en las prácticas patrimoniales. Este ámbito es el de las biografías de la gente común y corriente, como la expresión de la memoria social colectiva, que es el contrapunto y el complemento, y a veces la negación, de las construcciones sociales que fijan y establecen la "versión oficial" del **nosotros** o del **ellos** colectivo.

### 1. ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE ANTROPOLOGÍA Y OTRAS DISCIPLINAS

## ETNOGRÁFICAS

Uno de los rasgos comunes que caracterizan el trabajo de los folkloristas clásicos, especialmente en el área de la literatura oral, como a los etnógrafos y museístas, también clásicos, en el área de la cultura material, de su cartografiado y de su presentación museística es la **falta de contextualización**. Grandes acervos folklóricos, como el recogido por Joan Amades en Cataluña, grandes obras colectivas como el Atlas Etnográfico de Euskadi e ingente número de colecciones etnográficas fijas, como las de los museos de Lourdes, Pau, el Peabody de Boston, el Musée de l'Homme de París, el Etnológico de Barcelona y la infinidad de museos etnográficos locales, como los que han florecido en España en los últimos 25 años, todos ellos están faltos de la necesaria contextualización (y visión didáctica), como para que la admiración singular de textos y objetos mueva al espectador a una reflexión sobre el significado cultural de tales obras en aquellas coordenadas espacio-temporales en que estos elementos "singularizados" se incardinaban culturalmente y eran elementos funcionales y dotados de significación social.

Es evidente que existen nuevas modalidades en el estudio del folklore, a partir especialmente de la escuela californiana de Alan Dundes, en que la búsqueda de la contextualización constituye un elemento esencial. Tales prácticas abandonan, por supuesto, el concepto de tradición y se sumergen en el estudio de nuevos objetos de estudio, relacionados esencialmente con el análisis de las condiciones de aparición, difusión y fijación de las llamadas nuevas mitologías urbanas. Ya no se trata de una operación de sacralización de la cultura popular correspondiente a tiempos pretéritos, como del rescate de determinados elementos de la producción cultural contemporánea, analizados en su propio contexto. Un contexto, por otro lado, que no tiene por qué ser local, ni regional. Puede ser internacional, como es lógico que ocurra en una sociedad globalizada e intercomunicada como la de nuestros días.

Esta dimensión global nos remite a otra instancia analítica irrenunciable para la antropología y que raramente suele estar presente en las recopilaciones folklóricas, etnográficas y museísticas clásicas. Me refiero a la **perspectiva comparativista**. Como disciplina científica, la antropología pretende, a través de la acumulación de descripciones, poder llegar a comparar, como medio de establecer generalizaciones empíricas, que permitan establecer un juicio sobre dominios culturales más o menos amplios por referencia a otros, estableciendo aquellos ámbitos de mayor o menor variabilidad entre culturas y sociedades próximas. Nace así el análisis etnográfico regional, denominado normalmente etnología, que es la instancia que nos permite describir y caracterizar áreas culturales amplias, describiendo e interpretando similitudes y diferencias en cada nivel de comparación. Así, hablando de las **culturas mediterráneas**, podemos establecer en relación a la dieta, el vestido, la residencia, la organización doméstica, el matrimonio, la religión, etc. caracterizaciones que nos permitan evaluar los aspectos específicos y comunes de cada cultura particular dentro de un contexto civilizatorio más amplio.

La comparación sistemática de los diferentes ámbitos analíticos de la cultura, como

parentesco, organización doméstica, artes de subsistencia, organización política, ritual, etc., es el medio a través del cual podemos llegar a establecer **generalizaciones empíricas**, lo que nos posibilita la identificación de aquellas dimensiones culturales que son particulares y específicas de aquellas otras que son meras transformaciones adaptativas de una constelación variable de fenómenos e instituciones generales. Es obvio que la generalización empírica en sí misma no nos conduce linealmente al establecimiento de **teorías generales** sobre la condición humana y sus manifestaciones culturales, pero es indudable que sin aquellas éstas no serían posibles.

Es imprescindible, sin embargo, preguntarnos qué comparamos y qué es comparable. A menudo la comparación, entendida como paso previo a la generalización, topa con el obstáculo de la descontextualización. Es bien conocida la polémica de antropología de los años 50 a 70 sobre las propuestas de George Murdock sobre la universalidad de la familia nuclear. Para este autor "las familias extendidas no son sino familias nucleares ligadas por el entrecruzamiento de relaciones de primer orden" (Murdock, 1972: 56). No es mi propósito entrar aquí en la polémica, que es de muy hondo calado epistemológico, sino que quiero destacar la necesidad de la comparación, pero insistiendo también en sus límites, ya que la variabilidad cultural no responde a un cuadro lógico universal, en el que todas y cada una de las manifestaciones específicas de cada cultura son meras **estructuras de superficie** que corresponden a un número limitado de tipos culturales básicos, que constituirían la **estructura profunda**. Tal es el supuesto con el que trabajaron Lévi-Strauss y los seguidores de la escuela estructuralista durante más de 40 años, directamente influenciados por el método de la lingüística de Jakobson. Desde una perspectiva empírica y comparativista se desarrolla la gran aportación de Murdock y el grupo interdisciplinario que él creó a finales de los años 30 en la Universidad de Yale, que son la base a partir de la que se organiza la base de datos etnográfica más imponente que nos han legado a los antropólogos de generaciones posteriores, me refiero al Human Relations Area Files y a su muestra transcultural, constituida por unas 350 sociedades humanas<sup>1</sup>.

Tanto el estructuralismo como la perspectiva comparativista tienen en común la adopción de una perspectiva que el propio Lévi-Strauss definió como "mirada distante". Aplicado al ámbito del patrimonio, esta **mirada distante** es la que se echa en falta entre etnógrafos y museístas dedicados a la representación de lo propio, se refiera tanto al ámbito local como al ámbito regional, autonómico o nacional. La falta de perspectivismo conduce al solipsismo y a un particularismo rampante, que se complace en la contemplación y escenificación de una construcción ideológica en la que se sustenta el apogeo de la propia identidad cultural y étnica. Los dominios culturales así representados tienden a poseer tres sesgos principales o predicados esenciales: intemporalidad, incontaminación y homogeneidad.

---

<sup>1</sup> Como señala Aurora González (1990), la información etnográfica se organiza en más de 600 categorías, agrupadas en torno a 80 temas principales. Hasta el presente han sido publicados en forma de microfichas la mitad aproximadamente de estos 80 temas o series, con un total de 335 archivos culturales y más de 4 millones de páginas.

1. Algunos museos, así como las recopilaciones etnográficas inspiradas en una perspectiva patrimonial, tienden a hacer una representación de la cultura con la voluntad de establecer cuáles son las raíces, normalmente rurales, de donde surge la sociedad contemporánea desde la que se construye la idea de grupo. La cultura representada corresponde clasificatoriamente a la de los ancestros del presente, unos ancestros más o menos remotos, ya que a menudo las colecciones prehistóricas o medievales se combinan con las colecciones etnográficas que recogen una cultura material correspondiente a etapas históricas muy recientes, conocidas de primera mano por muchos etnógrafos y por muchos potenciales visitantes. Lo que se pretende fijar no es tanto la historia como la **tradición**, esto es, un pasado indiferenciado que precede y del que surge todo el grupo estudiado. Se trata de un tiempo ahistórico, que se caracteriza por contraste al presente, de forma dualista, constituyendo un modelo no gradualista, esencialista, de carácter canónico, que condensa una multiplicidad de significados, ideológicamente contruados, que se presentarían como arquetipo de un cierto sector social, al que yo denominaría **conservador conservacionista**. A la tradición, por su carácter atemporal y ahistórico pueden atribuírsele cuantos predicados, elementos simbólicos, emblemas y referentes se desee.

2. Pero, junto a esta atemporalidad, se construye también otra categoría esencial o, mejor, esencialista, la de la **pureza** del acervo cultural, entendido como un inventario propio, auténtico e incontaminado. Aquí el **territorio**, de igual forma que lo que ocurre con la variable temporal, opera como un espacio virtual, uniforme e internamente integrado. De este pasado atemporal y de este espacio virtual se deduce también la existencia de un grupo autoconsciente de su ser colectivo, de su identidad, de su destino compartido. No hay espacio para el mestizaje, para la mezcla, para la representación del grupo en contextos culturales más amplios, de los que toma prestados elementos comunes, que lo acercan a otras categorías identitarias, a una relación de vecindad, a un toma y daca cultural. Las fronteras del presente, por arbitrarias y meramente administrativas que sean, sirven para cavar trincheras o muros separadores, suponiendo que la evidencia del mestizaje, de las interrelaciones, de las influencias mútuas, de la continuidad cultural más allá de los límites políticos y administrativos corresponde tan solo al presente histórico y que la tradición nos puede mostrar una edad de oro, una esencia pura en la que se fundamenta la identidad grupal y los valores compartidos que el presente amenaza con destruir<sup>2</sup>. Por eso a menudo la etnografía se concibe como una **misión rescate**, una labor perentórea y urgente, antes de que culmine el proceso irreversible de desaparición de las evidencias de ese pasado construido, donde no hay lugar para una modernidad que es hija de la

---

<sup>2</sup> A este respecto, J. Roma (1997: 133), analizando las referencias al Pirineo en la obra de Francisco Carreras Candi, denomina *etnografía del deseo* a aquella perspectiva idealizadora que tiende a representar el presente como una supervivencia de una antigua edad de oro, la Edad Media, caracterizada por las "costumbres genuinas y puras de los pueblos recónditos de la montaña". En otro artículo (Roma, 1995), la autora abunda en la misma idea, refiriéndose en este caso a la obra del folklorista Cels Gomis. Resulta significativo el comentario de Roma (1995: 191) en la presentación de los motivos de su trabajo: "me pareció un deber para con este autor, restituir estos pequeños fragmentos del patrimonio etnológico aragonés a sus destinatarios".

globalización y de las influencias culturales a gran escala en todos los confines.

Un último predicado de este modelo construido de la tradición es su carácter homogéneo. En la tradición, como modelo ideológico del pasado, no hay espacio para la disensión, para las diferencias entre ricos y pobres, para la disidencia, para la variabilidad interna, para las diferencias de edad y de género, para la existencia de modelos alternativos en las prácticas culturales o en las creencias. Surgen así mitos culturales como el del *pairalisme*, construido por el folklorismo y la etnografía romántica catalana, a la que tantas páginas han dedicado mis colegas Joan Prat y Llorenç Prats:

La masia esdevé el símbol dominant d'aquest subsistema simbòlic i un àmbit de producció simbòlica d'extraordinària fecunditat. Com un veritable temple, tot el que es conté dintre dels seus límits, des de la llar i l'escó a la taula, i fins el porró i l'escudella, adquireix aires de sacralitat. Per efectes de l'elaboració simbòlica, la llar esdevé un trassumpte de l'altar, i l'escó el seti de l'autoritat pratriarcal, entorn dels quals "se sentava la mainada, per a escoltar de boca de l'avi la relació de les gestes dels passats, los dies de tristesa i de glòria i les jornades famoses de nostra aimada pàtria catalana"[...] Els valors vehiculats per aquests símbols s'articulen en el model ideològic del pairalisme, que presenta el familisme pairal com una organització social idíl.lica i connatural amb l'"ànima catalana", encobrint la conflictivitat potencial que genera (que, en tot cas, és atribuïda als individus, però mai a les estructures), així com la seva discontinuïtat històrica, geogràfica i social. És així com una estratègia econòmica i social esdevé un mite. (Prats, 1988: 174-175).

No es mi intención en este trabajo entrar en el debate, ya muy trabajado por numerosos colegas, del papel que han jugado las personas y las instituciones dedicadas a la recopilación del folklore, las tradiciones y la cultura material en la configuración de imaginarios colectivos, mitologías y valores de carácter identitario y nacionalitario. Tan sólo quiero mencionar aquí la importancia que tiene adoptar una perspectiva crítica, un cierto distanciamiento respecto al propio objeto de estudio, en aras de una mayor ecuanimidad y de la potenciación de dos dimensiones cruciales para el análisis y la interpretación científicamente válidos de los materiales culturales recopilados, como son la *comparación* y la *contextualización* de cada una de las unidades recogidas. Más allá del valor sentimental y del carácter icónico e identitario de una pieza "única", hay que procurar ubicar todo elemento identitario en el marco de la diversidad. Adoptar esta doble perspectiva, *holística y comparativa*, es esencial para el encuentro de las diferentes ciencias y prácticas antropológicas, como disciplinas encargadas del análisis de la variabilidad de las sociedades humanas y de sus manifestaciones culturales. Entendida así, la Antropología Social, por un lado, y el folklore y la etnografía patrimonial, por el otro, no tienen por qué presentar antagonismos y discordancias, sino que pueden entrar en una fructífera colaboración.

## 2. MEMORIA SOCIAL, BIOGRAFÍA Y PATRIMONIO

A pesar del auge permanente que experimentan en los últimos decenios, tanto la **historia oral** como las corrientes humanísticas en sociología, antropología y psicología social, que defienden el uso de **biografías, autobiografías, historias de vida y documentos personales** como fuente substancial del conocimiento social, resulta curiosa la marginalidad que estos enfoques han tenido hasta el momento en que una parte de los científicos sociales iniciaron una crítica seria de los enfoques positivistas, que concebían las ciencias sociales como parte integrante de las ciencias naturales y que dominaron el panorama internacional durante la mayor parte de este siglo<sup>3</sup>.

Desde una perspectiva patrimonial, y por lo que respecta al patrimonio inmaterial, resulta altamente significativa la valorización que se realiza de todo ese ámbito del folklore al que denominamos convencionalmente **literatura oral**, junto a un conjunto de obras impresas de aficionados, viajeros o de las notas etnográficas que nos han legado juristas, biólogos y otros científicos de campo, interesados por las costumbres de los pueblos con los que convivieron en sus desplazamientos. Junto a estas obras, las biografías de notables, políticos y personajes conocidos constituyen también otro ámbito de interés. Junto a los censos y los documentos administrativos, el etnógrafo recurre a menudo a esta literatura para completar su conocimiento de la realidad social que está estudiando, ya que estos **documentos** forman parte del legado cultural heredado y, porque, además, constituye un patrimonio cultural vivo, en la medida en que las personas suelen convertir, a condición de que esten en letra impresa, un valor casi de fetiche a estas piezas.

Especialmente en los ámbitos campesinos, de larga tradición iletrada hasta hace bien poco, hemos podido observar de forma reiterada cómo funciona para la gente corriente el proceso de patrimonialización de la cultura popular. Las viejas canciones, los saberes médicos, las recetas culinarias, los refranes caídos casi en desuso, las viejas danzas locales que sólo conocen algunos viejos del lugar, son eso, cosas viejas y desvalorizadas, igual que los cachivaches que se arrinconan en el desván. Pero por arte de ensalmo, cuando alguien de fuera viene a estudiar esas "antiguallas", destacando su interés, esos saberes, ese conocimiento, postergado y hasta desprestigiado, cobra nuevas dimensiones, deja de ser el patrimonio privativo y exento de interés de "cuatro viejos" para convertirse en **patrimonio colectivo**. Un patrimonio que excede ya los límites de una comunidad particular para entrar a formar parte del patrimonio de una **comunidad imaginada**, nación, comarca, comunidad autónoma, etc. Y, a partir de ese momento, desposeído de su contexto, dichos elementos etnográficos, patrimonializados y exentos de su contexto, inician una nueva vida,

---

<sup>3</sup> En el ámbito de la historia oral hay que destacar el papel destacado de la historiografía británica, con Paul Thompson (1989) a la cabeza. En el ámbito español destaca esencialmente una publicación periódica, aparecida en 1989, *Historia y fuente oral*, que, a partir del volumen 15 (1996), ha pasado a denominarse *Historia, antropología y fuentes orales*. En el ámbito de la sociología y de la antropología social pueden consultarse en español los textos de De Miguel (1996), Plummer (1989) y Pujadas (1992).

independiente y, a menudo, desvinculada del ámbito local del que proceden.

Hay una anécdota de mi trabajo de campo en Andorra que quisiera comentar aquí. Es notorio que, no hace demasiados años, un miembro del *Consell General de les Valls* en Andorra tenía la tendencia de zanjar muchas discusiones parlamentarias sentando cátedra, por medio de invocar las **máximas** del *Manual Digest*, un manuscrito de mediados del siglo XVIII, escrito por Antoni Fiter i Rossell, *veguer* episcopal, que constituye a la vez un libro de historia, de costumbres, de consejos morales y, por extensión, una obra de valor normativo. Pues bien, ante la gran habilidad del mencionado *conseller* de derrotar parlamentariamente a sus pares, invocando especialmente la máxima 59, un día uno de sus rivales accedió al manuscrito comprobando que la tal máxima era inexistente, pues el manuscrito no recoge más que 55. Es evidente que esta anécdota nos ilustra varias cosas a la vez. Por un lado, el valor casi fetichista que se otorga a los libros en una sociedad iletrada, como era Andorra hasta hace 60 años. La letra impresa posee el valor de lo iniciático, constituye una instancia superior, difícil de trascender por el común de las personas. Por otro lado, nos señala que esos fetiches, a los que se tiene devoción, no son leídos por la mayoría, siendo una minoría el que los invoca, los hayan leído o no, como en el caso citado.

Otra experiencia personal, que resulta también altamente significativa, tiene que ver con una visita que realicé a mediados de los años 80 al pueblo de Bielsa, en el Sobrarbe aragonés, donde había estado haciendo trabajo de campo en la primera mitad de los años 70. Se trataba de una visita corta, que tenía por objetivo fundamental ir a visitar a algunos de mis antiguos informantes. Uno de ellos, cuyo padre, que había sido tal vez mi mejor informante, hacía poco tiempo que había fallecido, era uno de mis objetivos principales. Quería darle el pésame y, si se presentaba la ocasión, retomar viejos temas de los que habíamos hablado muchas veces. Estaba interesado en saber la influencia que sobre la vida local había tenido la puesta en funcionamiento del túnel internacional que unía esta parte recóndita de Aragón con Francia. Era visible que se habían producido bastantes cambios, mejoras en los comercios, nuevos restaurantes, un nuevo hotel y, sobre todo, mucho más movimiento en la comunidad. Pues bien, al llegar a la casa de mi informante, me dijeron que estaba de viaje. Me atendió un joven de unos 18 años, a quien no reconocí, pero deduje rápidamente que se trataba de aquel hijo al que yo había conocido cuando tenía cinco o seis años. Le dije que yo era amigo de su padre y que lo había sido también de su abuelo y que estaba interesado en las "costumbres antiguas" y en el dialecto local.

Dos cosas me sorprendieron en su actitud, primero oírle hablar belsetán, cuando su abuelo había sido tal vez el último hablante en sentido estricto y nadie más de la familia lo hablaba. En segundo lugar me sorprendió que lo hablara con alguien a quien no conocía, cuando quince años antes habían de pasar semanas y haber adquirido mucha confianza con algunas personas para que se atrevieran a utilizar libremente su habla local, llena de interferencias del castellano, eso sí. La actitud abierta del muchacho me incitó a seguir la conversación con él, a la puerta de la casa, en un tranquilo atardecer del mes de agosto. Para satisfacer mi curiosidad y para darme un signo inequívoco de autoridad, a pesar de su edad, quiso mostrarme "algunos libros"

sobre Bielsa, donde se recogían tradiciones y estudios lingüísticos del Valle. Cuando fue a buscar los "libros" empecé a sospechar lo que iba a ocurrir inmediatamente. En efecto, lo que trajo del comedor fueron unas cuantas separatas de artículos míos, que yo había regalado y dedicado a su padre y abuelo. Fue entonces cuando me acabé de dar a conocer y el efecto fue la turbación del muchacho y, a la vez, la pérdida parcial del valor añadido de misterio y autoridad que poseían los libros para él. Yo no era más que una persona normal y demasiado joven todavía para tener la autoridad iniciática que él había otorgado a los "libros". Me confesó, que por lo que le habían contado en la casa, se había hecho una imagen de mí de un señor poco menos que sexagenario, con grandes bigotes y mirada imponente. Mi presencia rompió el cliché prefabricado.

Obviamente, esta experiencia, divertida y algo desconcertante, me hizo reflexionar sobre el significado de la "devolución" a la comunidad de los saberes aprendidos y analizados. Resultaba muy expresivo de la nueva situación económica, social y política del pueblo el hecho de que un joven, cuyos padres habían abandonado totalmente el uso del habla local, lo usara con fluidez y, además, como marcador identitario, con los forasteros, cosa que hacía bien pocos años no sucedía con sus mayores, para quienes el castellano era la única lengua apropiada para tratar con extraños, porque era la única lengua "fina", mientras que el belsetán era una lengua "basta". No solamente no había alienación lingüística, sino que había orgullo local y reivindicación identitaria. En ese tiempo se acababa de poner en funcionamiento el Estatuto de Autonomía de Aragón y el efecto de demostración de los procesos autonómicos de Cataluña y el País Vasco, los vecinos geográficos de Aragón, fomentaba especialmente en el Pirineo una búsqueda de la autenticidad y de los elementos diferenciadores específicos. Pero, además, el balón de oxígeno económico que había representado la apertura del túnel internacional, había generado no solo una gran activación comercial y turística, sino una oferta de esos símbolos identitarios como teatralización turística de la vida local. Puede hablarse, sin ninguna duda, de un proceso de mercantilización de los símbolos de pertenencia locales.

¡Qué arbitrario y mutable parece todo! El valor social de eso que se denomina cultura popular depende del vaivén de los tiempos, del valor añadido que le otorgan las circunstancias políticas, los procesos de construcción identitarios y una cierta predisposición por parte de los etnógrafos hacia unos u otros temas, hacia unas u otras regiones. Es indudable, en este sentido, la importante labor de mediación que etnógrafos, excursionistas, folkloristas y viajeros establecen entre las manifestaciones culturales cotidianas, vivas, observables y el público más o menos amplio que consume esta literatura con una multiplicidad de motivaciones y predisposiciones.

Desde esta perspectiva tendremos que reconocer que la *memoria social* se construye de forma bastante fortuita y arbitraria. Siempre me he preguntado por qué la Costa Brava en particular y la provincia de Gerona en general constituyen para la mayoría de los catalanes un punto de referencia casi normativo para la catalanidad. Su naturaleza, sus costas, su variedad dialectal, su comida, su paisaje agrícola constituyen un modelo en el que se miran el resto de catalanes, y especialmente los de Barcelona, para quienes la huida del fin de semana por antonomasia es el que les lleva hacia el norte.



El norte, en nuestra civilización es en sí mismo, como sabemos, un valor casi absoluto en sentido positivo, pero además Gerona condensa una serie de símbolos que remiten a una construcción ideológica, mítica, de Cataluña: las masías (o *cases pairals*), el origen de la dinastía de los condes catalanes, la Costa Brava como primer núcleo turístico, de turismo extranjero y de modernidad, el lugar de descanso de una buena parte de la burguesía barcelonesa, el lugar de nacimiento y residencia de personajes como Pla y Dalí, el Ampurdán como tierra originaria de la sardana y otros tantos elementos contruidos, resimbolizados y positivizados.

Más que ser un modelo, más o menos idealizado de la realidad, las construcciones ideológicas tienden a prefigurar, a construir, dicha realidad. La finalidad de las ciencias sociales es, precisamente, intentar enfrentarse a esas "evidencias", surgidas del sentido común, para confrontarlas con aquellas otras dimensiones, aquellas otras perspectivas sociales que suelen quedar mudas: fuentes por las que difícilmente transitan los mediadores sociales y los creadores de opinión. Entre estas fuentes etnográficas oscurecidas y olvidadas tenemos las experiencias vitales de la "gente común y corriente", cuyas trayectorias vitales, a menudo, retan al sentido común y se enfrentan a poderosas construcciones sociales. Como propone Paul Thompson (1989) se trata de hacer hablar "a los sin voz", dar entrada a voces sistemáticamente silenciadas, de obreros, campesinos, amas de casa, jóvenes o jubilados. Gente, en definitiva, cuya experiencia, cuya peripecia vital, difícilmente servirá de modelo o de arquetipo y que, por tanto, será difícilmente patrimonializable. ¿Cuántos oficios manuales habrán desaparecido, especialmente en las ciudades, sin dejar rastro, sin que nadie se haya ocupado de registrar talleres, inventarios de utensilios y herramientas, descrito técnicas, fotografiado o filmado los procesos de trabajo? Tan sólo hace unos pocos años ha empezado a surgir entre los historiadores del trabajo y la tecnología esa nueva especialización que, de forma un tanto auto-restrictiva, se ha denominado arqueología industrial. Por qué arqueología industrial o historia industrial?, porque se trata de "naturaleza muerta", se trata de viejas fábricas que hace años o decenios que dejaron de funcionar. Aquí, como en tantas otras cosas, la etnografía no llegó a tiempo en su "misión rescate".

Es francamente curiosa, pero extraordinariamente potente, esa etiqueta que tiene España de país industrializado. Obviamente hay industria, pero no tanta como el estereotipo o la construcción social dominante da a entender. Tal vez, hace treinta años España era un país más industrial que ahora, casi sin astilleros, sin altos hornos, sin producción de acero, habiendo sido desmanteladas las grandes empresas correspondientes al modelo fordista de producción. Qué antropólogos y etnógrafos vascos han dado cuenta de la desindustrialización de la margen izquierda del Nervión?, quiénes han etnografiado el declive imparable de la construcción de barcos? Claro, como somos país industrial, las industrias y los obreros no son un bien escaso, y por ello seguimos persiguiendo a los pocos pastores que quedan en el Pirineo, en Soria o en Extremadura. Desde muchos puntos de vista, los objetos de estudio del etnógrafo se han anclado en la tradición ilustrada burguesa y urbana de finales del siglo XIX, cuyo objetivo era rescatar los restos de la sociedad tradicional (rural), que era el contrapunto de la sociedad moderna (urbana). El campesino y el pastor entonces eran por antonomasia el contrapunto de esa modernidad que "estaba acabando", se decía,

con la tradición (esa especie de historia atemporal, a la que nos referíamos hace un momento). Un siglo después son otras muchas formas de vida colectiva las que han desaparecido, éstas sí, de forma drástica, sin que casi nadie se haya percatado.

Nos cuesta a todos percatarnos y asumir el proceso de aceleración de la historia y de los cambios bruscos a los que nos someten las sacrosantas instancias del mercado, la competitividad y la globalización! ¿Por qué esos otros objetos preteridos, olvidados, no son patrimonializables? ¿Acaso el patrimonio solamente ha de estar regido por ese modelo arcaico, decimonónico, de país, de identidad, por ese conjunto de símbolos que reflejan el paso de la tradición a la modernidad, de la agricultura al industrialismo, de la vida rural a la urbana? Y yo me pregunto, ¿qué modernidad?, ¿qué industrialismo?, ¿qué ciudades? ¿Acaso no es patrimonializable un cementerio de coches, una taberna suburbial, una discoteca rural, la vida cotidiana de un cartero, la organización social y productiva de un taller de calzado clandestino? ¿Es patrimonializable la etnografía de una pandilla urbana?, ¿lo es la vida y el trabajo de un pescador no artesanal?, ¿lo es una escuela de bailes de salón? Podemos pensar en patrimonializar la vida doméstica delante de una TV, o las interacciones en un gran supermercado, o las conversaciones en la cola a la puerta de un cine? ¿Podemos hacer la etnografía de las parejas de hecho y la de las relaciones laborales en una sucursal bancaria, o podemos patrimonializar un turno de guardia de una pareja de la policía local?

Por qué se repiten siempre los mismos temas, los mismos objetos, las mismas estrategias, qué tradición queremos rescatar, qué divisoria histórica nos aguarda para ser representada? Por qué aquello que denominamos patrimonio es algo tan distinto a aquellos referentes que constituyen nuestra vida cotidiana? ¿Por qué, aunque trabajemos con la idea de tradición, no acercamos un poquito el listón a nuestros días y establecemos que la tradición se acaba con el franquismo y que, desde la transición, hemos entrado en la modernidad, que ahora se denomina posmoderna? Aquí claramente los enfoques etnográficos patrimonialistas o patrimonializadores se orientan de forma muy distinta a como se orienta la **etnografía de lo cotidiano**, entendida como aquella práctica científico-social que quiere contribuir a la comprensión de la realidad más inmediata (históricamente), aunque de forma extensiva (geográficamente). Y esa etnografía de lo cotidiano nos conduce inevitablemente a un objeto de estudio por antonomasia en nuestra época, la multiculturalidad, el mestizaje, la transnacionalidad, las migraciones internacionales, la etnicidad. ¡¡Qué lejos estamos de aquel fin de siglo cuando se perdió Cuba!!

## BIBLIOGRAFÍA

DE MIGUEL, JESÚS (1996), *Auto/biografías*, Madrid, C.I.S.

FITER Y ROSSELL, ANTONI ( ), *Manual Digest*,

GONZÁLEZ, AURORA (1990), "La escuela comparativista de Yale", en GONZÁLEZ, A.,

*Etnografía y comparación*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 35-53.

MURDOCK, GEORGE P. (1972 [1949]), *De la structure sociale*, París, Payot.

PLUMMER, KEN (1989), *Los documentos personales*, Madrid, Siglo XXI.

PUJADAS, JOAN J. (1992), *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid, C.I.S.

PRATS, LLORENÇ (1988), *El mite de la tradició popular*, Barcelona, Edicions 62.

ROMA, JOSEFINA (1995), "Cels Gomis y su trabajo en Aragón", en *Temas de Antropología Aragonesa*, nº 5, pp. 191-212.

ROMA, JOSEFINA (1997), "Francisco Carreras Candi y sus escritos sobre Aragón", en *Temas de Antropología Aragonesa*, nº 7, pp. 123-143.

THOMPSON, PAUL (1989), *The Voice of the Past*, Oxford, Oxford University Press.