

---

## 14. Del patrimonio cultural a la transición patrimonial. Un ritual festivo en el noroeste de Portugal

*Jean-Yves Durand*

*CRIA-UM, IDEMEC, Museu da Terra de Miranda  
(Direção Regional de Cultura do Norte)*

*Manuela Ivone Cunha*

*CRIA-UM, IDEMEC, Universidade do Minho*

Como cualquier universo social, la vida académica está jalonada por una variedad de actividades y situaciones que remiten a la noción de ritual, de manera más o menos directa, analógica o metafórica, según los casos: formalización de las situaciones de interacción cotidiana, codificaciones de comportamientos implícitos o explícitamente regulados, celebraciones de carácter cíclico u ocasional, etc. Para cada situación concreta, las expectativas y el control social que pesan sobre los individuos varía mucho de un contexto institucional a otro e, igualmente, a lo largo del tiempo. En el caso de Portugal, esto queda claramente ilustrado por el apego, en una gran mayoría de instituciones universitarias, por el uso protocolario del traje académico por parte de los docentes o por la llamativa reactivación de las novatadas estudiantiles en los últimos años.

La publicación de un volumen de homenaje a un colega que alcanzó el final de su etapa laboral, (pero, afortunadamente no de su etapa productiva) como docente e investigador, es parte de ese conjunto heteróclito de ritos académicos. Incluida en la categoría de las celebraciones periódicas la práctica del *Festschrift* no tiene un carácter obligatorio o reglamentado. Su realización depende de numerosas variables, entre las cuales la gratitud institucional es raramente determinante, al contrario del reconocimiento de la contribución intelectual y de las cualidades personales del homenajeado por parte de los colegas y antiguos estudiantes que aceptan involucrarse particularmente en el proyecto. Sin embargo, a pesar de su encuadramiento poco normativizado (y del hecho de tener un grado de relevancia muy escaso o nulo en las escalas de evaluación de productividad que ahora dirigen

la vida y las estrategias de los investigadores), este ejercicio ritual se traduce en formas que raramente se desvían del modelo canónico de una colección de artículos académicos.

Ahora bien, si la repetición es inherente a la noción de rito, también tiene un corolario inevitable —la variación. En uno de los textos que dedicó a la noción de «ritual», José Luis García (1999) examina las reacciones ante las propuestas de modificación (de calendario o de contenido) de algunas fiestas madrileñas y granadinas, mostrando la necesidad de intentar percibir «*las reacciones antagónicas de los participantes ante las propuestas de transformación*» a partir de «*una visión conjunta de los acontecimientos festivos y de una tipología que explique por qué, ante algunos de ellos, los actores rechazan cualquier modificación y, ante otros, esos mismos actores parecen no darle importancia a los cambios*» (García García 1999, p. 133).

No hay nada misterioso en la relativa rareza, en los libros de homenaje, de propuestas que se salieran de las normas formales implícitas e explícitas de la publicación académica habitual. Al fin y al cabo, los artículos son lo que los académicos saben hacer: si bien en un contexto mucho menos antagónico y competitivo del que en el universo de las revistas *peer-reviewed* e indexadas les exigen publicar, los criterios de comparación y de evaluación no pueden variar mucho. La relativa brevedad de esta contribución (aún más notoria por tratarse de un texto abordando dos áreas temáticas que alimentan la expansión de una bibliografía antigua y ya muy extensa) no es la expresión de ninguna reivindicación de anticonformismo deliberado. Resulta mas bien tanto de una reflexión libre a partir de textos de José Luis García, cuanto de un simple constreñimiento coyuntural, dado que nos encontramos en una fase inicial de análisis de lo que tenemos observado en un contexto ritual: las *Festas Nicolinas*, que se realizan en la ciudad de Guimarães, en el noroeste de Portugal, entre los últimos días de noviembre y los primeros de diciembre. Tratase por tanto meramente de plantear algunos aspectos que, dentro del amplio conjunto de temas que José Luis García ha abordado, nos parecen estimulantes y eficaces en el ámbito de un estudio todavía en desarrollo.

No cabe hacer aquí una descripción pormenorizada de las *Festas Nicolinas*, sobre las que será suficiente, para el propósito de este texto, dar algunas indicaciones acerca de sus especificidades. Estas festividades, cuyo origen es secular, están dedicadas a San Nicolás, un

santo a quien se atribuyen numerosos milagros que hacen de él el protector de grupos muy diversos, siendo su dimensión de patrón de los estudiantes la que se celebra en Guimarães: la organización de la fiesta, descrita con alguna frecuencia como «*a festa dos estudantes*», y la colecta de fondos destinados a costearla se asegura por una comisión elegida, exclusivamente masculina, compuesta de alumnos de los últimos años de enseñanza secundaria. La comisión ahora está orientada y apoyada por una asociación de antiguos participantes, cuya implicación ha sido esencial para asegurar la continuidad de la fiesta en las últimas décadas y el reciente refuerzo de su importancia. La visibilidad creciente del evento en la esfera pública local se manifiesta sobre todo en la noche del «*pinheiro*», en que se traslada con bueyes un gran árbol desde una *quinta* de los alrededores hasta el centro de la ciudad, donde se yergue imponente.

Es así que el propio inicio de las festividades constituye, de una manera algo paradójica, su momento más espectacular, en virtud de las varias decenas de miles de personas que se juntan para acompañar el cortejo. Muchas de ellas visten algunas de las piezas de indumentaria características (calzón negro, camisa blanca, lienzo de *tabaqueiro* rojo, boina verde y roja) y se esfuerzan por acompañar el ritmo del «*toque do pinheiro*» en sus bombos o cajas. Estos instrumentos icónicos de las *Nicolinas* llevan el ritmo también de otros «números», algunos bastante originales en el panorama festivo portugués o incluso europeo, pero que, como es común en este contexto, oscilan entre dimensiones religiosas y profanas. Los diversos toques y melodías se enseñan a los alumnos más jóvenes en ensayos organizados a lo largo de varias semanas, lo que resulta en un paisaje sonoro urbano muy sorprendente —Guimarães es una localidad con una densidad de competentes percusionistas probablemente muy poco habitual.

Es sabido que existe una conexión entre las percusiones y la transición, como fue mostrado por Rodney Needham (1967) a partir de situaciones en que los sonidos producidos «batiendo o sacudiendo» ocupan un lugar importante en actividades de comunicaciones con «el otro mundo», o universo de los espíritus. Las observaciones e interrogantes que este autor formula pueden ser extendidas y generalizadas a ciertos ritos llamados «*de passage*». Quien acompaña la realización de las *Nicolinas* no puede dejar de estar de acuerdo con una afirmación de Needham: es necesario prestar una atención particular al papel

de las percusiones en la vida social, lo que ciertamente pensamos hacer en nuestro proyecto. Por el momento, sin detenemos aquí sobre la cuestión de saber hasta que punto las *Nicolinas* constituyen realmente un proceso de agregación de ciertos individuos a una nueva categoría social, el hecho es que la participación de los jóvenes en la comisión organizadora corresponde a la entrada en una cierta liminaridad. Ésta está marcada, para comenzar, por el hecho de que estén siempre vestidos con un traje negro, de trazo ochocentista. Y, entre otros ejemplos, es posible indicar también que se dejan crecer la barba (siempre que ya la tengan...) o se someten a novatadas que pueden incluir un cierto grado de agresión física o connotaciones sexuales. Sobre todo, integran a lo largo de varios meses un grupo cuyas actividades de preparación de la fiesta, en buena medida nocturnas, acompañadas por una frecuente comensalidad, implican un cierto distanciamiento en relación a la vida social habitual, concretamente familiar. La intensidad de la experiencia, aparte de producir amistades que los participantes gustan de describir como eternas e indestructibles, pueden conducir algunas veces a una pérdida del curso escolar —aspecto que hace que no todos los padres sean sensibles al orgullo, tan compartido en la ciudad, de ver a un hijo como miembro de la comisión.

Pero además, en virtud de la mayor fluidez adquirida por numerosas dimensiones de la sociedad portuguesa en las últimas décadas, la aproximación a la interacción sexual, o al consumo abundante de alcohol o de tabaco, ya no tiene para la juventud el mismo carácter transgresor de otros tiempos. Los límites entre ciertas categorías (de edad, género y pertenencia social...) se fueron hasta cierto punto diluyendo y perdiendo intensidad de adscripción. De igual modo, si el discurso local insiste con fuerza en la dimensión iniciática que tendría la participación en la comisión de fiestas, el hecho es que cualquier transición entre estatus sociales que estuviera asociada a esa participación es hoy más deseada, escenificada y sentida que efectiva —lo que no quiere decir que no pueda tener una viva importancia para los participantes.

En la «*cidade-berço da nacionalidade*» portuguesa, se produjeron, en el siglo XII, acontecimientos que culminaron en la fundación del reino por D. Afonso Henriques. En la plaza principal de la ciudad, la muralla medieval ostenta un gran letrero indicando al forastero que «*Aqui nasceu Portugal*». Una vez más, no habría aquí nada notable si

no fuese la constatación, inevitable para una mirada exterior más atenta, de la intensidad de la presencia de la historia en el universo social y cultural vimaranense contemporáneo. Ésta está patente en un amplio abanico de manifestaciones, desde los estudios eruditos hasta las numerosas prácticas mas populares pero no menos significativas: entre otros posibles ejemplos el de la espada de D. Afonso Henriques, cuya representación aparece en una proporción muy importante en los tatuajes realizados en la ciudad (y que, a veces, ocupa toda la superficie de la columna vertebral) y no sólo porque se trata de uno de los emblemas del club de futbol local.

Acontece que, como resultado de una estrategia a largo plazo de recuperación y valorización promovida e implementada por el Municipio, el centro histórico de Guimarães fue inscrito en la lista de (o, como se dice localmente, «*foi elevado a*») Patrimonio Mundial por la UNESCO en 2001. Este hecho contribuyó a reforzar la dimensión vivida y compartida que tiene la historia para muchos vimaranenses y a justificar el sentimiento de la singularidad de la ciudad. Sin embargo, en los años siguientes, una progresiva afirmación de la noción de «patrimonio inmaterial», inmune a la discusión crítica que suscitó en el seno de la antropología, se produjo en el país tanto desde el punto de vista institucional (Portugal ratificó en 2008 la Convención de 2003 para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial), como en términos de atención y de expectativas por parte de la sociedad. En el caso portugués, la eficaz divulgación en los medios de la preparación y del resultado de la candidatura del fado en la lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad vino aún más a reforzar esas expectativas, que comenzaron a alimentar cada vez mas reivindicaciones locales de reconocimiento patrimonial. No sin una cierta dimensión regionalista y parroquiana, el tema pasó a ser evocado con alguna frecuencia en la esfera pública vimaranense (en el sentido de «*porquê Lisboa e o fado, antes de Guimarães e das Nicolinas?*»), donde se multiplicaron las alusiones a la necesidad de una candidatura de las *Nicolinas* «*a património imaterial da humanidade*», presentada como una extensión natural, un complemento inevitable del estatuto ya alcanzado por el centro histórico. La cuestión llegó a ser estudiada por los órganos municipales, lo que acabó por conducir a la petición de realizar la investigación en la que estamos involucrados.

En la calle las personas con quien hablamos tienden a pensar que

estamos trabajando para «preparar a candidatura», lo que sería una imposibilidad legal: el único interlocutor de la UNESCO es el Estado, a quien compete decidir que manifestaciones intenta presentar, pero sólo después de su inclusión en una Lista Indicativa. En Portugal ello implica, en primer lugar, la inscripción en el Inventario Nacional del Patrimonio Cultural Inmaterial. Nuestra investigación podrá ser quizá un apoyo a una solicitud para esa inscripción. Además, como cualquier otro elemento de conocimiento sobre las fiestas, podrá también ser un punto de partida para el considerable trabajo científico, social, cultural y mediático que se necesita para construir e imponer una candidatura a la UNESCO —pero sólo si los diversos actores locales entendieran que sería deseable, después de aclarar las exigencias y las implicaciones inherentes a tal aventura. Aquí como en todas las situaciones del mismo tipo, las esperanzas de reconocimiento institucional no están exentas de consideraciones de valorización económica. En otras palabras, tal como se oye frecuentemente, se pretende usar el patrimonio como *recurso*.

El ritual y el patrimonio son recursos culturales —en el sentido en que «*la cultura puede funcionar como un cúmulo de recursos del que los usuarios echan mano de diferente manera, en distintos momentos y contextos y con resultados que pueden tener bastante de imprevisible*» (García García, 1998, p. 14)— con algunos aspectos comunes entre ellos. Más allá de diversos vínculos metafóricos desprovistos de relevancia analítica, ambos implican memoria, transmisión, replicación y variación. Se trata también de dos fenómenos culturales cuyos regímenes de eficacia son próximos, apoyados en la necesidad de remitir hacia un conjunto de normas compartidas, de alguna manera controladas y reglamentadas por la colectividad. Desde luego, en una situación de patrimonialización de un rito, estas semejanzas se comparan y las diferencias son realzadas, permitiendo una definición y una descripción más precisas de las especificidades de cada fenómeno. Esto ayuda también a esclarecer la manera en que las convergencias y divergencias entre las dos áreas pueden reforzar o restringir sus respectivos efectos sobre las dinámicas de la tradición —de sus representaciones, objetivaciones y efectividades— en cuanto modalidad cultural de cambio. En vez de preocuparnos en desvelar lo que puede haber de inventado en una tradición, importa más realzar el carácter estructural y la especificidad, en el contexto observado, de los

procesos de su evolución: la práctica, y no una esencia, es lo que define la autenticidad (Sahlins, 1997).

Como ya indicamos, la solicitud de realización del actual estudio de las fiestas *Nicolinas* está motivada, en gran parte, por expectativas de patrimonialización, de las cuales no están ausentes ciertas consideraciones económicas —por lo menos por parte de algunos de los actores locales, aunque en un grado menor, o de manera mas indirecta de lo que aparece en otros contextos semejantes. La cuestión del patrimonio en cuanto factor de «desarrollo» surge al final de otro texto de José Luis García (1998). A partir del análisis de la situación legislativa del patrimonio en España en los 90, examina las relaciones entre la cultura considerada como patrimonio y el patrimonio cultural como metáfora de la misma (tal como el discurso es una forma de expresar algunos aspectos de la realidad sin ser ésta realidad). El texto fue publicado hace ya 15 años y escrito algunos años antes del debate suscitado por la elaboración y consecuente institucionalización de la noción de patrimonio cultural inmaterial por parte de la UNESCO, que él anticipa en varios puntos. Se trata de un período corto pero bastante denso cuando se considera desde el punto de vista de la proliferación bibliográfica, y tal vez más aún por los acontecimientos que han afectado el campo del patrimonio y la presencia social de este tema, como ya indicamos. Ello es particularmente notorio si reparamos que el artículo considera que las relaciones entre patrimonio y desarrollo, lo que identifica como algo que es parte del «verdadero objetivo de la gestión patrimonial», constituye uno de los «nuevos temas» prioritarios en el área (García García, 1998, p. 19).

De relativa novedad hace quince años (aunque con variaciones entre las diversas áreas del patrimonio), pasó hoy a ser un cliché, en un contexto en que las dinámicas patrimoniales y, de manera mas laxa, las instancias, formales e informales, y los procesos de institucionalización de la cultura lograron tener una importancia objetiva innegable en la vida social. Esta tendencia corresponde a lo que sería posible designar como *transición patrimonial*, a partir de una homología con la dimensión descriptiva de la noción de transición demográfica (y dejando de lado sus posibles dimensiones hipotéticas —todas las sociedades van a pasar por la misma evolución— y operativa —es por tanto posible prever las tendencias de cambio). La transición patrimonial es una evolución, que parece suceder en todas las sociedades

(aunque con diferencias temporales), en el sentido de un constante ensanchamiento del concepto de patrimonio y, al mismo tiempo, una mercantilización creciente del patrimonio y en particular de sus vertientes inmateriales.

La entrada del patrimonio en el campo de los intercambios comerciales, característica de la referida *transición*, se acompaña de una inflación que parece tener ciertas semejanzas con una «burbuja» financiera, una situación en que el costo de una inversión ya no puede ser justificado racionalmente frente a los retornos que genera. No se trata de abusar de este paralelismo, que tiene sus límites, para observar que, aunque corresponda a perspectivas de ganancias económicas, la actual valorización del patrimonio es sobre todo ideológica. Los montantes varían mucho de país en país, pero el peso financiero de la conservación de los bienes y del funcionamiento de los equipamientos patrimoniales representa siempre una proporción considerable del presupuesto de los organismos gubernamentales de la cultura. El ensanchamiento del alcance de la noción de patrimonio se acompaña del crecimiento simultáneo de las protecciones, clasificaciones u otros inventarios y, por tanto, de costos acrecentados en permanencia. Es innegable que se trata también de una fuente de rendimientos pero, por otro lado, son sobre todo rendimientos indirectos cuyo impacto real es extremadamente difícil de valorar de manera fiable. Además de eso, benefician sobre todo a los rendimientos privados (todo el conjunto de operadores directa o indirectamente ligados a la actividad turística), mientras que las inversiones son (en Europa) públicas en su mayor parte. Sin embargo, de manera similar al oro que, con altos y bajos, se ha ido valorizando desde hace varios milenios, la burbuja patrimonial, que se ha iniciado hace poco más de doscientos años, no parece estar a punto de estallar.

Con la extensión del campo de la economía de la cultura en la vida cotidiana se produce una vulgarización de una versión *folk* de las ideas que desarrollan sus teóricos. Para limitarnos aquí al caso de Portugal, basta una atención aunque sea superficial a la actualidad para constatar que la hegemonía alcanzada por los valores patrimoniales se traduce en la consolidación de un notable consenso acerca del «patrimonio cultural» en cuanto «recurso económico». Así, cuando un secretario de Estado de Cultura declara que en el futuro el patrimonio será «o petróleo de Portugal», varios comentaristas, algunos con una



formación en economía, reproducen su opinión con un evidente entusiasmo. Se trata de una anécdota, pero apunta para otra tendencia, simultánea a la *transición patrimonial* y que interacciona con ella: la opinión que insiste en la necesidad de implementar en el país una nueva vuelta económica hacia el sector primario. Notablemente transideológico, este discurso puede estar fundado en diversos tipos de consideraciones, ya sean las de orden ecológico (valorización de la proximidad entre producción y consumo, por un conjunto de motivos que pueden ir de la reducción de los costos de producción a un sentimiento identitario) o de orden patriótico. En el caso de la base patriótica, se expresa en dos tendencias: una esencialista de cariz nacionalista y otra, más o menos clara y que se asume desligada de las premisas de aquella, defendiendo que, en el contexto de la hegemonía del modelo de Estado-nación, de la cual puede eventualmente ser crítica, cada país constituye una comunidad de intereses que debe ser protegida de las condiciones de competencia desleal promovidas por la desregulación.

Esta tendencia se focaliza antes que nada en sectores productivos tradicionales, con la implementación del regreso a la agricultura, una innovación en las actividades marítimas, la recuperación de los minerales de navíos hundidos abandonados, el aprovechamiento reforzado de recursos energéticos, etc. En el Día de Portugal, de Camões y de las Comunidades Portuguesas, el 10 de junio de 2013, lo esencial del discurso del Presidente de la República estuvo dedicado a la importancia del patrimonio y de la agricultura como sectores de futuro. En tal contexto, la equiparación del patrimonio cultural —esa nueva fuente de riqueza— al petróleo gana una fuerza que va más allá de la eficacia del *soundbite*. Al fenómeno del «*novo-riquismo*» en general corresponde la falta de consciencia de que la posesión de ese capital simbólico, que es la capacidad de descifrar e implementar los códigos culturales de la distinción, no es inherente a la posesión de capital económico. De manera simétrica, el «*novo-riquismo*» patrimonial consiste en considerar que el patrimonio cultural se convierte de manera mecánica en capital económico. Más que un recurso, se ve en él una materia prima, algo que puede precisar ser extraído pero cuya existencia es de alguna manera un dato de la naturaleza, un *maná* a la espera de inversores avisados. Dejamos de lado el hecho de que el patrimonio no es una mina dispuesta a ser explotada. Pero esta visión

se apoya siempre en ejemplos de iniciativas con éxito de emprendedores culturales, una noción difusa y muy abarcante, que se puede aplicar tanto a micro-tentativas de «*aplicación de técnicas o motivos artesanales tradicionales al diseño*» (¿pero por qué tan raramente lo contrario?) como a la organización de mega-conciertos o a los cyberproyectos. Mas allá de que la amplitud de esta categoría debería ser suficiente para suscitar alguna desconfianza en cuanto a su validez, la exaltación de los proyectos que la componen escapa raramente a la retórica de la «*aposta*» —es decir, reconoce implícitamente la existencia de incertidumbres y riesgos. Y de hecho, las quiebras y los desperdicios de inversiones, privados y sobre todo públicos, son infinitos pero raramente tomados en cuenta por una mirada selectiva, deslumbrada por la inflación patrimonial.

Es posible retomar aquí el paralelismo, al que ya hemos aludido, con el oro, esa materia prima muy particular cuyo precio no está determinado por sus pocos usos industriales y, sobre todo, cuyo consumo no implica su transformación o destrucción, lo que también es verdad con el patrimonio. Aún desgastados, en muchos casos, bienes valorizados como patrimoniales pueden ser restaurados. Lo intangible puede ser registrado. Su memoria puede continuar desempeñando un papel identitario y patrimonial. Sobre todo, el patrimonio, en cuanto referente abstracto, se va desarrollando y modificando. Al igual que la cultura no es una cosa que se pueda tener, al contrario de la percepción común, el patrimonio, aunque encorado en los bienes culturales materiales e inmateriales, es un proceso y una construcción antes que el producto de éstos. La *patrimonialidad* de un bien cultural no es un absoluto sino una potencialidad que eventualmente se concretiza y se vuelve operativa en un cierto contexto, tal como el lenguaje se realiza en la lengua. Al contrario, lo que sería posible llamar el *fetichismo del patrimonio* (un poco como, *mutatis mutandis*, la teoría marxista se refiere al fetichismo de la mercancía) oculta el dispositivo y las relaciones sociales que sustentan la producción de los bienes patrimoniales.

Las relaciones de producción vigentes en los dos dominios considerados aquí no son obviamente enteramente comparables y no informan respecto a los mismos tipos de procesos de dominación y de subalternidad. Ciertas dimensiones del patrimonio inmaterial (al cual la antropología se encuentra hoy particularmente asociada, por razones y con implicaciones que no cabe aquí abordar) sin embargo son

reveladoras de tensiones y de contradicciones que atraviesan el campo. Así, se sabe que el aprovechamiento de los saberes tradicionales, que tan unánimemente se alaba, puede no estar exento de agudas dificultades éticas. Véase por ejemplo en las relaciones complejas entre la investigación en etnofarmacología y los considerables intereses financieros que pueden depender de sus resultados, o en la gestión que se hace entre la ideología universalista de los *commons* y otra, particularista, de los derechos de propiedad cultural. Es más una indicación de lo que el fetichismo patrimonial olvida: que «el patrimonio» es una realidad procesual, plural, contextual, y no tiene un valor intrínseco; no es «el patrimonio» lo que constituye un recurso económico, sino únicamente algunas de sus concretizaciones, en ciertas situaciones y en función de ciertas condiciones.

Para ilustrar este punto, es posible recurrir a una analogía más con una cuestión oriunda del universo de la economía: la noción de utilidad marginal. Para quien no posea determinado bien, por ejemplo un coche o un lápiz, pasar a poseer un ejemplar tiene una utilidad considerable. Pero tener un segundo ya no representa el mismo interés. Claramente, lo mismo no sucede con «el patrimonio», que no es cuantificable y cuyos límites son indefinidos. Un museo o un coleccionista de arte son insaciables. Y se sabe que la disponibilidad de abundantes recursos culturales es un incentivo para su uso. En contrapartida, las cristalizaciones del patrimonio en ciertos bienes mercantilizados o en eventos inspirados en el patrimonio son sometidas a otras reglas. Así, la proliferación de museos etnográficos redundantes o la repetitiva y venta por metros, en cada vez más localidades, de bordados tradicionales, de fiestas pretendidamente medievales o de *fumeiro* (se pueden multiplicar los ejemplos) sólo pueden funcionar hasta que se sature el mercado.

Lo que precede no pretende sugerir que el patrimonio no pueda ser un vector de desarrollo, sino que no se debe confiar en su imagen de palanca automática del desarrollo. Importa realzar las especificidades de este «recurso» y los constreñimientos que pesan sobre sus potencialidades, precisamente para permitir su mejor concretización. Así, una asociación demasiado directa entre la economía y el patrimonio, como la que se va instituyendo hoy, se arriesga a ser contraproducente, incluso en sus propios términos. Suscita la realización de iniciativas redundantes, como ya indicamos, y también coloca esta zona de la economía de la cultura en competición con áreas económicas tradi-

cionales con las que debería ser inconmensurable, porque no se encuentra en pie de igualdad. E incluso si se puede esperar que genere retornos, estos no pueden ser evaluados en función de los criterios habituales de apreciación de inversiones tradicionales, concretamente públicas. Además no se puede olvidar que la ideología patrimonial es, por definición, conservadora. Valorizando el pasado e instituyéndolo, se puede trabar la innovación.

Este último punto es quizá el más estimulante para los antropólogos enzarzados hoy en el estudio de un ritual festivo porque sus protagonistas lo consideran patrimonializable. El patrimonio es en este momento fascinante e incuestionable al sentido común. Por otro lado, la antropología le ha aplicado últimamente una mirada distanciada e hipercrítica, preocupada por desvelar los mecanismos de los usos de la cultura. Es por ello que, en el terreno de campo, los investigadores se pueden sentir desconcertados por el fervor, con frecuencia verbalizado en términos de «*pasión*» (es claramente el caso de Guimarães), que motiva y sostiene la proliferación y la fuerza de las iniciativas de cariz patrimonial. Experiencias pasadas nos sugieren que el esfuerzo de mediación exigido por esta divergencia puede resultar en un provecho recíproco. Intentar ir al encuentro de expectativas vivas puede ayudar a la disciplina a renovar su mirada sobre las motivaciones de las personas que observa. Puede mostrar que el patrimonio es, al mismo tiempo, un proceso y su resultado, siempre evolutivo. Puede hacer sentir que nuestra participación en él (dos investigadores al igual que dos participantes) también es parte de este proceso y lo va modificando también. Ayuda a poner en evidencia en qué medida el patrimonio, como la cultura, es movimiento, desliz, descubierta. Contribuye para que sus actores sepan hacer, en el próximo futuro, que «su» tradición continúe cambiando y, por tanto, se perpetúe. Debemos por lo menos eso a quien nos hace el favor de confiar en nuestras competencias.

## Bibliografía

García García, José L. (1998), «De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural». *Política y Sociedad*, 27, pp. 9-20.

- , (1999), «Los rituales: estructuras y escenificaciones», en J. García Castañón (ed.), *Fiesta, Tradición y Cambio*. Sevilla: Consejería de Cultura y Fundación Machado, pp. 501-512.
- Needham, R. (1967), «Percussion and Transition». *Man*, New Series, vol. 2, n.º 4, pp. 606-614.
- Sahlins M. (1997), «O «pessimismo sentimental» e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um «objeto» em via de extinção (parte I & II)». *Mana*, 3 (1-2).