

EL PATRIMONIO ETNOGRÁFICO INMATERIAL EN LA *LEI DO PATRIMONIO CULTURAL* DE GALICIA: ALGUNAS NOTAS (CRÍTICAS)

Por Mar LLINARES GARCÍA

Departamento de Historia I

Universidade de Santiago de Compostela

Abstract: The Galician law about cultural heritage includes the non-material ethnographic heritage within those elements to be protected. We analyze here, from the point of view of anthropology, the relevant part of the law in order to establish its setting, the meaning of «ethnographic» and «non-material», as well as the consequences that may be obtained when a specific action in this field is intended.

Key words: heritage, «non-material», subalterne cultures, inventory.

La palabra «patrimonio» aparece con tanta frecuencia en la actualidad que todo cuanto nos rodea puede convertirse en cualquier momento en patrimonio¹. La actual concepción de un patrimonio cultural global, social, sustituto del «histórico-artístico», parece solicitar una opinión de la antropología, que supere por fin esa reticencia ante la cultura material que en gran medida es la causante de que el patrimonio se identifique con el museo, por varias razones; unas derivadas de las corrientes teóricas principales de la antropología, básicamente el funcionalismo, que abandonó el estudio de la cultura material; otras se aplican especialmente a España. Unas se derivan del museo: la museología se queda anclada en corrientes teóricas obsoletas, o se vincula a un folklorismo nostálgico defensor de las «esencias» o a un mundo colonial que nadie quiere heredar; otras son

¹ Sobre el patrimonio desde el punto de vista de la antropología, es fundamental Prats, 1997. Esta introducción parte directamente de sus puntos de vista.

responsabilidad de la propia antropología, que se centra en el ámbito universitario (con vistas quizás a la consolidación de la disciplina) y menosprecia la antropología aplicada, que podría haber sido un punto de partida para abordar el estudio del patrimonio como uso social (PRA TS, 1997: 90; INIESTA, 1994; 1995). Esto tiene una fuerte incidencia en las formulaciones legales, que tienden a identificar una y otra vez «patrimonio» con «objeto expuesto en un museo». Pero la extensión actual del campo del patrimonio a toda clase de construcciones culturales hace que esta concepción se quede un poco corta.

Siguiendo a Prats, me gustaría esbozar los puntos de partida del comentario que deseo realizar ante ciertos aspectos de la *Ley de Patrimonio Cultural de Galicia*. En primer lugar, el patrimonio no es algo dado, ni siquiera es un fenómeno universal; es un artificio. Es una construcción social, es algo creado, inventado (en el sentido de construido) o manipulado, ideado por alguien e históricamente cambiante (PRA TS, 1997: 22 ss.; LOWENTHAL, 1998; HOBBSBAMW y RANGER, 1984). El factor determinante del patrimonio es su carácter simbólico y su capacidad para representar una identidad (PRA TS, 1997). Para construir un patrimonio se legitiman unos referentes simbólicos a partir de unas fuentes de autoridad concebidas como esenciales y permanentes, que convergen en determinados elementos, asociados con una identidad dada, identidad que adquiere por lo tanto un carácter esencial y aparentemente inmutable. Estas construcciones patrimoniales arrancan en la cultura occidental del romanticismo, con tres criterios de legitimación: naturaleza, historia y genio (creativo). El proceso va en paralelo con el desarrollo de la burguesía, la revolución industrial y la libre empresa, lo que desemboca a su vez en una política liberal para los negocios, una ciencia para el progreso, una expansión colonial y una ideología que la justifica (iniciativa, afirmación de los pueblos, justificación de la expansión europea). De todo ello surgen los nacionalismos y los colonialismos, y con ellos el auge de la identidad y por lo tanto del patrimonio nacional, de los museos, de la raza. Tampoco debemos olvidar que es la época de surgimiento de la arqueología y la antropología, plenamente participantes de este proceso.

Los elementos que caen dentro de ese triángulo naturaleza, historia y genio deben ser activados, en principio por versiones ideológicas de la identidad. Activar un repertorio patrimonial es escoger determinados referentes de entre todos los posibles, y exponerlos de una u otra forma, dependiendo de qué cosas se destaquen, de cómo se interrelacionen entre sí, y del contexto de su exposición. Nada de esto es inocente o neutro. Esta activación no es realizada como se pretende por «la sociedad», el «sujeto colectivo». Es alguien concreto, al servicio de determinados intereses, normalmente agentes sociales interesados en captar adhesiones para una determinada identidad, principalmente los poderes políticos constituidos. Aquí entra por ejemplo la concepción del patrimonio como turismo, como algo que debe obtener una rentabilidad política y económica inmediata para justificar su existencia, lo que da lugar a cosas como el auge del turismo rural (en «auténticas» casas campesinas), a los diversos Xacobeos, etc. La sociedad

puede adherirse a la identidad que se le plantea, o bien rechazarla, puede consensuar una imagen o un discurso, siempre de forma variable según los individuos; pero esa imagen y ese discurso han sido elaborados y escogidos por alguien concreto, al servicio de ideas o intereses concretos (no siempre conscientes).

Esta activación patrimonial-identitaria ha recibido en España un gran impulso con la creación y el desarrollo de las autonomías, cosa que en muchos casos supuso la necesidad de crear unos símbolos políticos identitarios (himnos, banderas, por ejemplo) que no existían hasta el momento. Muchas regiones se vieron en la necesidad de crearse una identidad como comunidades políticas que la Constitución les decía que tenían. Aunque normalmente el caso de Galicia se considera como «nacionalidad histórica», con idioma propio, y por lo tanto con una identidad de por sí, la cosa no está tan clara, puesto que es dudoso que la cultura popular gallega (que es uno de los referentes identitarios que las autoridades políticas manejan a la hora de establecer una identidad gallega) haya desarrollado una identidad que se pueda denominar «política» o «étnica», y mucho menos que esa identidad se haya basado en el patrimonio (LLINARES, 1999).

A partir de estas brevísimas consideraciones generales, me gustaría ahora tomar la *Lei 8/1995 do 30 de outubro, do patrimonio cultural de Galicia* como punto de partida para comentar al hilo de lo que han decidido los legisladores dos aspectos que me parecen destacables: por un lado, los sobreentendidos referentes sobre todo a la inclusión de «cultura popular» o «tradicional» en el ámbito de lo patrimonializable, la terminología utilizada, sobre todo la elección de «etnográfico» para calificar a determinado patrimonio, los conceptos utilizados y lo que hay detrás de ellos, y por otro la influencia que pueden tener todas estas cuestiones a la hora de aplicar concretamente esa ley en el campo del patrimonio etnográfico y etnográfico inmaterial (voy a utilizar la denominación que establece la ley a pesar de mi desacuerdo) desde el punto de vista de la recogida de información y su «puesta en valor».

La denominación «patrimonio cultural», muy amplia y tomada precisamente de la antropología (como ya es sabido hay un cambio del antiguo «patrimonio histórico-artístico» al nuevo «patrimonio cultural»), se va transformando progresivamente en patrimonios especializados: arqueológico, museológico, bibliográfico y etnográfico, que es el caso que nos interesa. Se produce además un cruce de denominaciones, y la clasificación inicial en patrimonio mueble, inmueble e inmaterial se entrecruza con las divisiones que responden a la naturaleza concreta de los bienes patrimonializados. Aparece así la división en patrimonio arqueológico, documental, etnográfico (GÓMEZ PELLÓN, 1999). En este momento, lo que me interesa es esta última denominación. Desde la antropología, es difícil aceptar estas denominaciones «etnográfico» o «etnológico» (las oscilaciones en las denominaciones responden sobre todo a diversas tradiciones nacionales, pero también a una concepción concreta del trabajo que hay que realizar, más descriptivo en el primer caso y más analítico en el segundo), puesto que la

antropología propone una concepción global de la cultura que requiere un acercamiento también global (que no hay que confundir, creo yo, con la idea de querer tratarlo «todo»; siempre hay que hacer elecciones). Estas cuestiones de nombre no son baladíes, porque en el caso que nos ocupa suponen primero seleccionar como objetivo una determinada cultura (la «tradicional» o «popular», sea eso lo que sea); segundo, escoger una determinada concepción del trabajo a realizar (etnográfico, luego básicamente descriptivo), y luego efectuar un sucesivo deslizamiento creo que no demasiado consciente que acaba conectando con «patrimonio inmaterial», lo que supone considerar que sólo la cultura popular o tradicional tiene un patrimonio inmaterial. La utilización alterna, dubitativa y poco definida de «etnográfico» o «etnológico», unida a la de «popular» o «tradicional» refleja en parte el desinterés de la legislación (de los legisladores) por los bienes que difieren de la concepción clásica del museo y el monumento, y también en parte la situación ambigua de la disciplina antropológica, especialmente en España y en Galicia.

Se están empleando entonces denominaciones alternativas para referirse a ese patrimonio que es distinto del monumental asociado a la cultura «cultura», y que se vincula a su vez a una entidad que se denomina, de forma un tanto laxa, cultura popular y/o tradicional. Estas denominaciones alternativas pero tratadas como iguales esconden sin embargo algunas diferencias:

1- en primer lugar, escoger la denominación «patrimonio etnográfico» supone escoger el aspecto más descriptivo del trabajo antropológico, que a su vez lleva a privilegiar una vez más el objeto o la dimensión material de la cultura (que es más fácil, al menos en teoría, de inventariar), que conecta mejor además con la concepción habitual del patrimonio. No es este el lugar de una tediosa disertación sobre los nombres de las disciplinas, pero resumiendo un poco, utilizar en España y en Galicia el calificativo «etnográfico» supone alejarse de la corriente general, que utiliza directamente antropológico o etnológico (este último término sobre todo en el caso de Francia, con una fuerte tradición propia). Supone decantarse por las formas más descriptivas, menos analíticas, y por lo tanto menos contextualizadas, más alejadas de la concepción antropológica de cultura. No se llega al extremo de hablar de folklore, no porque en sí mismo el término folklore (es decir, las producciones básicamente discursivas que se transmiten en relaciones cara a cara) sea negativo, pero la consideración folklorizante (es decir, nostálgica, arcádica) de las culturas sí lo es.

2- incluir «etnográfico» o «etnológico» en paralelo con «arqueológico» o «documental» supone calificar en un caso al patrimonio por su dimensión temporal y la forma de acceder a él, en otro por el tipo de producciones, y en nuestro caso por la entidad, la cultura que lo produce, con lo que se vuelve a incidir en la diferencia de esencia entre una cultura que produce un determinado tipo de patrimonio y una cultura que produce otro. Sin embargo, esta diferencia de esencia no se traduce en un tratamiento adecuado de la temporalidad, es decir, del hecho

de que estemos hablando en un caso de una cultura viva, en proceso de adaptación constante (en el mejor de los casos) bajo la presión de otra.

3- al hilo de lo que acabo de decir, incluir como bienes «de interese relevante para a permanencia e a identidade da cultura galega» (Título preliminar. Disposicións xerais. Artigo 1. Obxecto, apartado 1) tanto las producciones de las elites como las producciones populares supone colocar en una situación de engañosa igualdad cosas que han mantenido entre sí una relación nada simétrica: la cultura de las elites en el mejor de los casos ha ignorado la cultura popular y en el peor la ha agredido de forma consciente para acabar con las «supersticiones vulgares», la «ignorancia», el «atraso», etc. Esta situación es la que ha llevado a determinados estudiosos de la cultura a hablar de «culturas subalternas» o «culturas dominadas», precisamente para reflejar esa situación de desigualdad (CIRESE, 1973; GRAMSCI, 1975; LOMBARDI, 1975). La consideración de «cultura subalterna» supone, además de reconocer esa asimetría, buscar en esas culturas los elementos de resistencia ante esa presión de la cultura culta (por ejemplo, en Galicia los cuentos irónicos sobre curas, abogados, etc., o algunos de los elementos del carnaval).

Podemos ver cómo se plasma todo esto empezando ya por la exposición de motivos de la Lei gallega. En ella creo que se manifiesta la pretensión de englobarlo todo, pero se hace sin embargo una interesante distinción. Así, la ley «parte dun concepto amplo do patrimonio cultural de Galicia, que engloba o patrimonio moble, o patrimonio inmovible e mailo patrimonio inmaterial (...), ademais das manifestacións da nosa cultura tradicional e popular». De esto se deduce que esas manifestaciones «da nosa cultura tradicional e popular» tienen algo que las hace diferentes del patrimonio mueble, inmueble e inmaterial. Quizás esta especificación se deba a que habitualmente estas cosas se dejaban fuera y los legisladores han considerado necesario especificarlas para incluirlas expresamente. No puedo adivinar los motivos de los redactores, pero lo que sigue me lleva a pensar que la ley sigue anclada en las concepciones habituales de monumentalidad, materialidad y universalismo, y que se da la paradoja que ya comentaba más arriba a propósito de la elección de términos utilizados: que se consideran «nosas» tanto la Cultura con mayúsculas, del monumento y de las grandes corrientes universales del arte, y la cultura popular, carente de poder, y que debe ser protegida porque ella misma no se autopatrimonializa, y no se considera paradigma de nada, aunque resulta que para los legisladores parece que lo es. Además, la Cultura con mayúsculas ha menospreciado en el mejor de los casos, y destruido en el peor, a la cultura popular, con lo que la situación es paradójica: durante siglos se ha despreciado una forma de vida (son paletos, salvajes, ignorantes) que ahora se pretende que se autoaprecie y que además forme parte de la identidad gallega.

Este aspecto merece algún comentario: la creación de la identidad, de una identidad en el sentido político del término, si se acepta lo que se señaló al

principio, es una tarea que surge normalmente de los poderes públicos, que desean promocionar una determinada versión de esa identidad. En el caso de Galicia, yo no tengo demasiado claro qué tipo de identidad se intenta desarrollar desde la autoridad autonómica. Existen algunos indicios que me permiten decir, creo, que los referentes identitarios que se manejan son los tópicos de siempre: Galicia campesina, marinera, emigrante, el paisaje, la gaita, la «autenticidad», con un toque de internacionalización (ejemplificado en cierta manera en determinados programas de la TVG). Es decir, se utiliza la cultura popular (una determinada cultura popular) para hablar de una identidad gallega, pero sin tener en cuenta que precisamente esa cultura popular (el llamado a veces Antiguo Sistema) nunca desarrolló una identidad como pueblo, una identidad que podríamos denominar étnica o política. Los niveles identitarios manejados eran la casa y la familia, la parroquia o pueblo/aldea y el carácter humano, saltándose la elaboración de una identidad política o étnica (que en algunos casos ambiguos puede existir pero en negativo, como respuesta a calificaciones externas, como marcador social negativo que asume la visión de Galicia y los gallegos como pobres, sucios, y respecto a las mujeres, bastante ligeras de cascos). La cultura popular gallega, funcionando en este caso quizás como cultura subalterna, dejaba en manos de la Cultura la elaboración de esa identidad política (LLINARES, 1999).

Esto supone que en cierta medida la actual concepción de la ley de patrimonio es heredera del nacionalismo decimonónico que dio origen al auge de los estudios de «folklore», y si nos ponemos especialmente negativos podría ser considerada una especie de despotismo ilustrado, que erige como representante de una identidad a una determinada cultura que en muchos aspectos está en vías de extinción y que además no desarrolla una concepción patrimonial: los campesinos son el paradigma de la nación, pero no lo saben, así que hay que tutelarlos a este respecto.

4- utilizar en singular «cultura tradicional e popular» supone por parte de los legisladores la unificación de toda una serie de producciones, supongo que a la búsqueda de una «galleguidad» común que esconde (y en el peor de los casos hace desaparecer) dimensiones alternativas de ser gallego: la cultura popular urbana (que en muchos casos se expresa en castellano), las culturas de grupos especiales dentro del territorio que ahora es Galicia (gitanos, por ejemplo). Esto puede traer como consecuencia que se primen determinadas producciones como «auténticamente gallegas», lo que puede llevar al abandono de otras. Un ejemplo perfecto de esto es la emisión en momentos determinados del año, especialmente en carnavales, San Juan, el otoño, de programas en la TVG donde se habla de las formas «gallegas» de celebrar esas ocasiones. El resultado, y hablo de zonas que conozco, es que se estén desarrollando unas producciones inducidas desde la cultura dominante, y se considera que la manera «gallega» de celebrar el carnaval es como Laza (o con desfiles de carrozas), que lo que se hace en San Juan son hogueras y sardiñadas (cuando existen muchas otras formas en Galicia de

celebrarlo), y que en otoño se hacen magostos aunque las castañas no se den en esa localidad. En un caso que conozco personalmente, por ejemplo, y este mismo otoño, un señor de cierta edad preguntaba qué era el magosto, que su nieto acababa de celebrar en la escuela (resulta obvio señalar que en la zona no hacen fiestas de otoño con castañas). Ante la explicación, y haciendo alarde de una perfecta conexión con la actual proliferación de fiestas gastronómicas, dijo: «Xa me parecía a min que era algo de comer». Así, ese deseo de proteger puede, paradójicamente, acabar destruyendo y uniformizando, acabando con identidades comunitarias de pequeño radio (locales, comarcales) en «beneficio» de una identidad global que sigue sin estar claro cuál es o cuál se pretende que sea, dentro de qué parámetros debe definirse, y quién la define.

Todas estas cuestiones creo que son importantes porque la característica más destacada del patrimonio etnográfico inmaterial es que está sostenido, transmitido, expresado, por personas, y no por objetos. Y que además en muchos casos son producciones activas, que evidentemente pueden transformarse. La gente que se dedique al estudio del patrimonio etnográfico inmaterial va a trabajar por lo tanto con personas, y creo que los investigadores deben ser conscientes de las consecuencias que su trabajo puede tener sobre las personas que van a ser sus informantes. Hay que tener claro además de que en cierta medida probablemente los antropólogos que hagan trabajo de campo sobre patrimonio van a ser vistos como representantes de esa cultura dominante, lo que por supuesto no quiere decir nada sobre su actitud personal. Pero el caso es que en parte sí lo son (somos). Trataremos este punto con más detalle algo más adelante.

Entrando ya en algunas cuestiones concretas de la ley, me gustaría hacer algunos comentarios más específicos respecto del tema que nos ocupa. En el Título I, Capítulo I, artículo 8, donde se definen y clasifican los bienes de interés cultural, al detallar los bienes susceptibles de recibir esta calificación y por lo tanto ser inscritos en el *registro de bens de interese cultural*, se observa una desaparición de los bienes inmateriales. Sólo se detallan bienes muebles o inmuebles: *Art. 8. 1: Os bens mobles, inmobles e inmateriais máis sobranceiros do patrimonio cultural de Galicia serán declarados bens de interese cultural mediante decreto da Xunta de Galicia, por proposta da Consellería de Cultura, e inscribíranse no Rexistro de Bens de Interese Cultural de Galicia.*

Los apartados siguientes se refieren a la misma clase de bienes: «os bens mobles declarados de interese cultural...» «Os bens inmobles serán declarados de interese cultural...». El apartado 4 de este artículo me parece especialmente definitorio del punto que quiero destacar aquí: «*Para os efectos da presente lei, teñen a consideración de:*

Monumento

Conxunto histórico

Xardín histórico

Sitio ou territorio histórico ou lugar ou paraxe natural vinculado a acontecementos ou recordos do pasado, creacións culturais ou da natureza, e a obras do home que posúan valores históricos ou técnicos.

Zona arqueolóxica

Lugar de interese etnográfico, aquela paraxe natural, conxunto de construcións ou instalacións vinculadas a formas de vida, cultura e actividades tradicionais do pobo galego.

Zona paleontolóxica.»

Como queda perfectamente claro, la desaparición del patrimonio inmaterial, etnográfico o de cualquier otra clase, es absoluta. Vuelve a aparecer más adelante, y esa aparición en ese lugar concreto es lo que motiva toda esta introducción.

En el artículo 11 de este título, «Contido do expediente de declaración» de bien de interés cultural, sucede lo mismo: todo se va deslizando hacia aspectos de conservación, estado actual, etc., de bienes materiales o materializables. Y así sucesivamente:

«Título I, Capítulo II. Da catalogación dos bens:

Artigo 18. Procedemento. 18.2: notificación ó titular ou posuidor...; 18.3: cando o expediente de catalogación afecte a un ben inmovible...; 18.5: da iniciación do expediente de catalogación dun ben mobile...»

Asimismo, el artículo 19, «Contido do expediente de catalogación», sólo habla de bienes inmuebles y de la determinación de la compatibilidad del uso con la correcta conservación del bien catalogado.

«Título II, Réxime xeral de protección e conservación do patrimonio cultural de Galicia. Capítulo I Réxime de protección e conservación. Art. 25. Deber de conservar. 25.1: os propietarios, posuidores e demais titulares de dereitos reais....están obrigados a conservalos, coidalos e protexelos debidamente para seguraren a súa integridade e evitaren a súa perda, destrucción ou deterioración.

Art. 26. O acceso ó patrimonio cultural de Galicia. 26.1: os propietarios, posuidores e demais titulares de dereitos reais sobre os bens integrantes do patrimonio cultural de Galicia facilitaranlle o acceso, con fins de inspección, á Administración competente. Igualmente, estarán obrigados a permitiren o acceso dos investigadores, logo de solicitude motivada, ós bens declarados ou catalogados. 26.3: os propietarios, posuidores e demais titulares de bens declarados de interese cultural deberán facilita-la visita pública a estes nas condicións que se determinen, que en todo caso será gratuíta durante catro días ó mes, en días e horario prefixado» (esto merece un comentario aparte. Véase más adelante).

Los contenidos de los demás artículos resultan evidentes por sí mismos: Artículo 27. Dereitos de tanteo e retracto. Artículo 28. Escrituras públicas. Artículo 29: Comercio. Artículo 31. Expropiación.

El Capítulo II. «Protección dos bens de interese cultural», establece a su vez las secciones en las que se clasifican los distintos bienes con vistas a su protección: Sección 1ª: Réxime xeral aplicable ós bens mobles e inmobles. Sección 2ª: Réxime aplicable ós bens inmobles. Sección 3ª: Dos bens mobles. Y se acabó, no hay sección 4ª de bienes inmateriales.

El Título IV se ocupa ya directamente del patrimonio etnográfico, y abarca apenas tres artículos. Cuando el patrimonio etnográfico consista en cosas a las que se pueda aplicar una metodología arqueológica, quedan cubiertos por lo referido al patrimonio arqueológico, con lo que su especificidad (que la ley admite al dedicarles un título propio) queda diluida. Esta especificidad se vuelve a negar cuando en el organigrama de la Dirección Xeral do Patrimonio Cultural, los bienes etnográficos dependen del servicio de arquitectura, lo que de nuevo supone considerar el patrimonio en su totalidad desde el punto de vista de la objetificación y la monumentalidad. No existe ningún servicio de etnografía o algo similar, paralelo a los servicios de arquitectura o de arqueología. Esto no quiere decir, por supuesto, que multiplicar los técnicos o los funcionarios sea la solución, pero el hecho de que no aparezcan supone que esa situación de teórica igualdad no es tal. Que yo sepa, hasta el momento tampoco se ha desarrollado ningún reglamento específico sobre bienes etnográficos. Según una publicación de la Xunta de 1994 (*A cultura en Galicia*), estaba previsto un trabajo de intervención en el patrimonio etnográfico de 1994 a 1997. Parece que no se llevó a cabo, y que además se trataba exclusivamente de bienes muebles e inmuebles.

La utilización de «etnográfico» en concreto en el caso de la Lei do Patrimonio Cultural de Galicia supone una vez más separar el panorama cultural de Galicia en dos grandes grupos (olvidándose de otros, como señalaba más arriba): la Cultura sin más, con mayúsculas, centrada en las ciudades y los centros formales de producción, con vocación universal (monumentos, etc.), y la cultura «popular» o «tradicional», rural, campesina, que a su vez, al recibir la denominación «etnográfica», vuelve a ser centrada en los objetos, en la cultura material. En la ley gallega se observa una intención muy amplia a la hora de tratar del patrimonio, y luego un progresivo abandono de la parte «inmaterial», así como su reducción a lo «etnográfico» y por lo tanto a lo «tradicional» (sin demasiadas aclaraciones sobre los contenidos de todo ello). Es decir, no se considera el patrimonio inmaterial de las culturas que no sean tradicionales y populares (folklore urbano, por ejemplo, que es una línea de trabajo muy extendida en los Estados Unidos y en otros lugares: en nuestro caso, podríamos citar el folklore estudiantil, los chistes, incluso las pintadas de los servicios, sobre las que existen estudios muy interesantes).

Las posibles consecuencias de todo esto en las zonas no urbanas, como ya señalaba antes, pueden ser la anulación de identidades locales-comarcales en «beneficio» de una identidad gallega que no se sabe a qué símbolos responde, porque no se ha hecho un estudio de lo que hay o es susceptible de patrimonializar porque la gente lo considera un referente. Es la demostración clara de lo que decía

al principio, o sea, que la patrimonialización es obra de unas instancias políticas que buscan crear o destacar una determinada identidad. Así, además, se corre el peligro de extender la idea de patrimonio vigente en una cultura urbana de carácter universalista a otra/otras que no han desarrollado esa idea de patrimonio, por las razones que sean, entre las cuales pueden estar:

- que no existe una vinculación con el objeto tan fuerte como en la Cultura contemporánea
- que el patrimonio es lo que se vive, y cuando deja de vivirse se abandona
- que se trata de culturas subalternas que delegan determinadas cosas en la cultura dominante
- que el pasado, recordado como un tiempo duro y pobre no es el referente adecuado para construir una identidad de forma positiva, y los elementos físicos de ese pasado, menos.

El patrimonio etnográfico inmaterial recibe por fin una atención directa en este *Título IV, artículo 65. Protección dos ben inateriais*: «*Teñen valor etnográfico e gozarán de protección aqueles coñecementos, actividades, prácticas, saberes e calquera outra expresión que proceda de modelos, técnicas, funcións e crenzas propias da vida tradicional galega.*

Cando estean en previsible perigo de desaparición, perda ou deturpación, a Consellería de Cultura promoverá e adoptará as medidas oportunas conducentes ó seu estudio, documentación científica e á súa recollida por calquera medio que garanta a súa transmisión e posta en valor.»

La reaparición del patrimonio inmaterial en este título IV tiene varias consecuencias que afectarán directamente, creo, a la hora de hacer el trabajo de recogida (en la forma que sea), y de custodia o salvaguarda de este patrimonio, por no hablar de su puesta en valor.

Supone en primer lugar algo que ya habíamos comentado: la ley deja claro, me parece a mí, la idea (errónea), de que sólo la cultura tradicional tiene patrimonio inmaterial, y que ese patrimonio está en riesgo de desaparición (lo que es cierto) y hay que actuar (lo que no está claro es cómo).

La redacción del artículo 65 supone que este patrimonio inmaterial se define como conocimiento, de forma creo que adecuada, aunque todo el desarrollo de la ley está pensado para fijarse en objetos, en elementos materiales, y no se establecen formas específicas de acercarse a ese patrimonio definido de ese modo.

Este reconocimiento del patrimonio inmaterial como conocimiento supone, a fin de cuentas, reconocer que los instrumentos de inventario (fichas) que propone las instancias del patrimonio para registrar de alguna manera el patrimonio (de la clase que sea) no son válidos en este caso. Vamos por partes ².

² Antes de seguir, quiero que quede clara una cosa: no estoy ejerciendo de antropóloga resentida que cree que debería haber sido consultada para mejorar la ley que los burócratas de turno, en su

Si dejamos de lado las producciones materiales o «materializables», lo que nos queda, lo que en la ley parece contemplarse como patrimonio inmaterial, se puede definir como conocimiento (con la salvedad anterior, de que sólo se contempla en el caso «etnográfico»): ciñéndonos al caso de las culturas no urbanas, conocimiento del entorno (etnobotánica, etnozooloxía, explicaciones etiológicas de las formaciones naturales o no), conocimiento de destreza (la formación, construcción, fabricación de los elementos materiales antes mencionados), conocimiento de la «naturaleza humana» (cuentos, ejemplos) o de la «naturaleza divina», etc. Y por supuesto, y el caso de la ley gallega no es éste, no sólo de la cultura tradicional (o sea, la concebida como campesina y rural básicamente). Concebir el patrimonio cultural en general (y el inmaterial en particular) como conocimiento supone aceptar la extensión natural de ese cambio de denominación (de histórico-artístico a cultural), y concebir a las culturas como formas de ver el mundo, como formas alternativas de ver el mundo, merecedoras al menos de estudio y consideración como tales, sin hacer un entresacado de aquellas cosas que casan mejor con la idea habitual de patrimonio como monumento, obra única. A la inversa, en el caso del patrimonio etnográfico se valora en teoría precisamente lo contrario: el uso habitual de un objeto, el conocimiento compartido de un cuento, de una forma de herencia, de una forma de tratamiento de la tierra. O sea, el conocimiento común, lo normal, lo cotidiano (o lo que fue cotidiano en un tiempo) en el seno de un grupo humano concreto. Todo esto supone decir una vez más que cuando se trabaja con patrimonio cultural, especialmente inmaterial, se trabaja con personas. De ahí las dificultades de abordarlo desde el punto de vista de un inventario.

En realidad, cuando se habla del patrimonio como conocimiento, se habla de todo el patrimonio cultural, puesto que para la antropología no es adecuada esa visión en parcelas de mueble, inmueble, inmaterial, etc. Esta visión es la que mejor se adapta a la disciplina antropológica, pero el excesivo purismo (o el purismo mal entendido) de la antropología ha sido, como decía al principio, una de las causas de su ausencia del campo del patrimonio. Como la ley gallega es la que da el marco de referencia, y no es probable que se cambie para adaptarse en la práctica a una visión más global del patrimonio, vamos a ver cómo es posible trabajar con ella, y en este caso, si admitimos lo que dije antes, el patrimonio etnográfico acaba convirtiéndose en el patrimonio inmaterial, o mejor dicho, el único patrimonio inmaterial que se contempla es el que se etiqueta como etnográfico.

soberbia, han hecho sin conocimiento de causa. Pero creo que cualquier persona que vaya a trabajar en el ámbito de esta ley (que es la que hay) debe ser consciente de las virtudes, defectos, presencias o ausencias del marco legal en el que se va a mover. Insisto mucho en que la postura ética es fundamental. Podemos huir horrorizados ante el sacrilegio (y no hacer nada), dedicarnos a actividades (legales, obviamente) que intenten cambiar el marco legal, o ser más modestos y examinar críticamente los instrumentos que tenemos. Ésta es mi pretensión, sin que ello quiera decir que las demás posturas sean censurables.

Concebido como conocimiento, la conservación del patrimonio inmaterial sigue planteando problemas. Si tengo que ser sincera, considero, de forma clara y rotunda, que el patrimonio etnográfico inmaterial no se puede conservar, si por conservar entendemos que se sigan contando los cuentos en las veladas nocturnas, que se siga considerando a los muertos como causantes de determinados males, etc. La conservación de un patrimonio inmaterial (y del material también, dicho sea de paso), depende de la gente que lo ha creado, y si su mundo cambia, su patrimonio y el uso que hacen de él también, suponiendo además que la cultura que se está considerando haya desarrollado una idea de patrimonio parecida o asimilable a la que se maneja en la Ley. Así que podemos registrar, documentar, hacer que se conozca, determinado patrimonio (y quizás así sea objeto de reelaboraciones que le permitan seguir existiendo), pero no conservar en ese sentido de mantener sin cambios, porque el conocimiento no se puede fosilizar. De hecho, en los artículos referentes al régimen de protección y conservación, no hay referencias a bienes inmateriales, con lo que la ley, aunque me temo que de forma no consciente, asume esa cuestión. Con la ley del patrimonio en la mano, se podría llegar al disparate de considerar infractores de la ley a las personas que, teniendo algún conocimiento que se ha patrimonializado, se nieguen a compartirlo, con lo cual su catalogación y su protección es imposible. Esto es tan absurdo que no creo que se le ocurra a nadie, pero quizás sea uno de los problemas con el que se encuentre un antropólogo a la hora de acceder al campo: conseguir que la gente comparta sus conocimientos. Sí se puede conocer, documentar, profundizar en el conocimiento de una determinada cultura (que probablemente no va a ser la de la persona que hace la recogida de datos, o no del todo, pese a lo que diga la ley), y preservar el registro de ese conocimiento, que naturalmente nunca será exhaustivo.

De todas maneras, demasiados purismos pueden suponer que las cosas se dejen sin hacer por miedo a «contaminarse» con las ocurrencias de las autoridades políticas de turno, así que el antropólogo (o etnólogo o etnógrafo) debe ser consciente de que a veces su trabajo se va a limitar a hacer lo que se pueda, con la financiación que haya, con los condicionantes de tiempo que se le impongan. Esto no significa claudicar y darle la razón al que paga, sino ser conscientes de la situación, conseguir que esa situación quede reflejada en el trabajo, hacer que las experiencias de unos sirvan como forma de mejorar las actuaciones de otros, procurar que los responsables políticos tengan noticia de estas cuestiones y puedan (si tienen voluntad, claro) asumirlas o al menos tenerlas en cuenta para el desarrollo de los reglamentos derivados de la ley.

Como se deduce de lo anterior, y si aceptamos por un lado los deslizamientos de la ley (inmaterial acaba por igualarse a etnográfico) y por otro la definición del patrimonio inmaterial como conocimiento, el método del inventario no me parece la forma más adecuada para acceder al patrimonio inmaterial. En primer lugar, porque el sistema de inventario exige ya de entrada una determinación del ámbito, básicamente de dos formas: temático (que puede que se adapte mejor a la idea

de inventario) o territorial; en segundo lugar, porque la fórmula de inventario supone una clasificación inicial de las producciones, lo que plantea dificultades. De estas dificultades no es la menor el hecho de que la propia ley esté de entrada calificando a los productores, y no las producciones. Este punto ya ha sido tratado, así que no quiero insistir más.

En el campo de la «cultura popular», se han producido intentos formalizadores para poder clasificar con facilidad algunas producciones. Así, arquitectura popular, artesanía, etc., que tienen la particularidad de que de nuevo se está clasificando a los productores, y no las producciones. Los intentos formalizadores o clasificadores más abundantes se han producido sobre todo en el terreno de la narración. Así, se han diferenciado el mito, la leyenda o el cuento, subdivididos a su vez en etiológicos, históricos, maravillosos, etc. (véase como muestra el catálogo de Anti Aarne,

Types of folk-tale). A veces se añaden las producciones cantadas. De todas maneras, en nuestro caso creo que el problema se plantea antes de llegar a la clasificación. Si aceptamos la idea de que el patrimonio inmaterial es básicamente conocimiento, el inventario de ese conocimiento no puede hacerse de forma plenamente satisfactoria abordándolo como un catálogo, una lista, porque el contexto es fundamental.

Para hacernos una idea de la amplitud de los fenómenos a considerar, habría que tener en cuenta, cuando «inventariamos» la parte «inmaterial» de una cultura, todo esto: narraciones (cuentos, mitos; en Galicia se añade la dificultad de que todo es denominable «conto», tanto la ficción como los sucesos reales o que podrían ser reales), géneros no narrativos (oraciones, conjuros, adivinanzas), etnociencia (clasificaciones y denominaciones de plantas, animales, con su correspondencia con la nomenclatura científica, lo que supone evidentemente una identificación de la especie), canciones (con su correspondiente música, lo que obliga a una formación específica o a la presencia en el campo de alguien con esa formación), bailes. Todo esto es fácilmente reconocible y quizás más adecuado para una forma de catálogo o inventario. Pero estrictamente hablando, también habría que considerar formas de vida: sistemas familiares, de herencia, de posesión de la tierra, de utilización de la tierra, de denominación, la consideración de la persona (hombre-mujer), etc., etc., etc. Todo esto aparece recogido (aunque con una clasificación temática particular, pero que podría valer perfectamente como una guía de encuesta, no como casilleros a cubrir) en la ficha de inventario del patrimonio etnográfico de la Xunta. Pero hacer todo lo que dice la ficha supone hacer un estudio antropológico completo, es decir, nunca un inventario.

El sistema de trabajo (o mejor dicho, el sistema de registro) que se ofrece desde la ley o los reglamentos gallegos es básicamente uno solo: el inventario. Veo un primer problema de entrada: tanto «inventario» como «catálogo» actúan en la ley gallega simultáneamente como sistemas de registro y como categorías de bienes (a la hora del nivel de protección). Esta dualidad puede llevar a la confusión desde el momento en que se considere que la protección que se desea para los bienes

lleva ya de entrada a escoger un modo de registro de esos bienes. Además, tanto el inventario como el catálogo son instrumentos derivados de la archivística y la museología y por lo tanto especialmente concebidos para actuar sobre patrimonio mueble e inmueble. De ello se derivan, creo yo, consecuencias para el trabajo de campo.

El inventario tiene como finalidad la identificación de cada uno de los objetos de un museo. Contiene los conceptos básicos: nombre del objeto, materia, dimensiones, peso, forma de ingreso, etc. Esta definición museística ha sido adaptada por algunos autores a la hora del trabajo patrimonial. Así, el inventario sería el sistema de identificación, descripción y localización de los elementos patrimoniales, de forma que el inventario es el que «crea» el patrimonio: sólo existe lo que se encuentra inventariado.

El catálogo, por otro lado, sería en origen (es decir, en el trabajo museístico o de archivo), el elemento que aporta datos específicos del objeto: características artísticas, científicas e históricas, así como bibliográficas si es el caso. Algunos autores que trabajan en el patrimonio han adaptado esta idea general diciendo que el catálogo sería una investigación en torno a una serie corta de objetos ya conocidos y protegidos por inventarios anteriores (HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, 1994, para la museología; AGUDO TORRICO, 1997; LLOP I BAYÓ, 1996 para su adaptación al campo del patrimonio). Está claro que el recurso a las definiciones no nos soluciona nada que no fuese ya más o menos evidente. Veamos algunas cuestiones primero de tipo general y luego referidas a los instrumentos concretos que se nos ofrecen.

El trabajo de campo de registro de patrimonio etnográfico inmaterial (sea por el sistema de inventario o mediante otras técnicas) plantea varios problemas. En primer lugar, de tipo ético, similares en este caso al trabajo de campo tradicional: se trabaja con personas, que es algo que el investigador o encuestador no debe olvidar nunca. Esas personas pueden querer compartir su conocimiento con nosotros o no, y yo creo que están en su perfecto derecho. De la ley se derivarían aspectos cuando menos pintorescos a este respecto, como ya decía antes: si una actividad está patrimonializada (declarada de interés cultural, inventariada o catalogada), ¿se pueden aplicar sanciones por negarse a compartir el conocimiento de esta actividad? ¿Una persona que desee investigar un determinado aspecto que esté patrimonializado, debe obtener permiso del informante o de la Consellería? Del trabajo con personas se deduce también que no se debe atosigar a nadie poniéndole un micrófono debajo de la nariz, ni engañar (grabando a escondidas, por ejemplo, o mintiendo sobre las finalidades del trabajo), el investigador tiene que admitir que se puede dudar de su labor (lo habitual es que se piense que forman parte de la administración para algo que sin duda va a fastidiar al campesino), y por supuesto no debe nunca colocarse en la situación del erudito que explica a los «informantes» lo que significa su propia vida, que los pobres «indígenas» son incapaces de entender. Se supone que está aprendiendo, y parte de este aprendizaje puede ser actuar también como informante.

Los problemas de tipo práctico no son menores. Lo habitual en las publicaciones sobre la realización de la etnografía es hablar del trabajo de campo tradicional: estancia relativamente larga entre el grupo, familiaridad con las personas, escritura de una monografía estándar. El marco legal gallego no parece privilegiar este tipo de trabajo, y sí el de inventario o catálogo, o mejor dicho quizás, el de cumplimentación de un formulario (es decir, actuando una vez más como si el patrimonio inmaterial fuese equiparable al material a la hora de su registro). El tipo de acercamiento más aproximado a la metodología etnográfica clásica tiene como problema básico su alto coste, en tiempo y en dinero, y como ventaja (gran ventaja) que puede permitir un mejor registro de cosas que se perderían, o mejor dicho, que sería imposible registrar, en una presentación listada.

El sistema de inventario o catálogo podría tener la ventaja de que sería más rápido (al menos en teoría), y más barato, pero sin ninguna duda mucho más pobre, al cerrar las respuestas y ceñirlas a lo que establece la ficha de inventario desarrollada por la Xunta (que es la única que conozco y por lo que sé es la que está previsto utilizar). La ficha en cuestión es similar a la establecida para el patrimonio arqueológico, por ejemplo, y de nuevo vuelve a clasificar los bienes etnográficos en inmuebles, muebles e inmateriales. Un trabajo de inventario relativo al patrimonio etnográfico inmaterial (o parecido a lo que es un inventario de bienes inmuebles y muebles) creo que como mucho debería ser un paso previo para crear algunas herramientas de trabajo: bancos de datos sobre denominaciones (de herramientas, de formas de cultivo, de formas de propiedad, de elementos constructivos...) que permitan una comparación entre áreas geográficas y una rápida identificación de elementos, por ejemplo. Incluso concebido como un paso previo, sería algo que se adaptaría solamente a determinados ítems de la ficha, y nunca a otros. De todas maneras, tampoco hay que caer en la ingenuidad empirista de que los hechos etnográficos (materiales o no) existen en bruto «ahí fuera», que se pueden inventariar (o recoger) en masa y luego analizarlos en un segundo momento, ya sea el propio trabajador de campo u otra persona que accede a ellos a posteriori. Cualquier trabajo de recogida de datos es ya un análisis, entre otras cosas porque la propia recogida crea los datos (los que no se consideran datos no se recogen). Esto quiere decir, además, que la propia encuesta de campo crea necesidades nuevas, el trabajo de campo y el análisis concomitante a él van reactivando la encuesta, abriendo nuevos campos, o cerrando algunos otros.

Me gustaría hablar ahora de la ficha de inventario del patrimonio etnográfico desarrollada por la Xunta de Galicia. Obviamente, no voy a entrar en los apartados correspondientes a bienes muebles e inmuebles. Además de una serie de campos habituales de localización espacial, claves de identificación, situación jurídica, etc., los apartados que contempla respecto del patrimonio etnográfico inmaterial son los siguientes:

1. celebraciones cíclicas colectivas (fiestas, romerías, ciclo de vida, donde no se incluye la muerte, curiosamente).
2. expresiones no rituales (literatura oral, música y danza, juegos...). No acabo de entender qué se quiere decir con «no rituales». Las calificaciones en negativo siempre son indicio de que no se tiene demasiado claro el aspecto que se está tratando.
3. actividades productivas y de distribución (agricultores, pescadores, ganaderos, diferentes oficios, transformación industrial y comercio). Teniendo en cuenta que no se especifica más, entiendo que este apartado habla de la consideración de la dimensión conocimiento (conocimiento de destreza) y aspectos derivados de esas actividades como canciones, bailes asociados, utilización de los productos obtenidos y de los animales y plantas implicados.
4. organización social (el hombre y la mujer, la casa, la herencia y el parentesco, aldea, parroquia y municipio, niveles de identidad, cofradías y otras asociaciones, añadiendo aquí «tradicionales»).
5. cosmovisión (creencias religiosas, etnociencia, prácticas curativas, ritos diversos (¿?)), valores morales y figuras agentes (donde sólo se mencionan las *meigas* y el demonio, dejando de lado otras figuras de lo imaginario sin tanta relación con la religión ordinaria).
6. recreación cultural (asociaciones, restauraciones y conservación, memoria histórica).
7. otros.

A modo de comparación (odiosa) los códigos del esbozo de materiales culturales de Murdock ocupan 78 campos (sin diferenciar entre mueble, inmueble e inmaterial), considerando aquellas cuestiones que deben tocarse al hablar de una formación cultural: orientación, bibliografía, metodología, demografía, historia y cambio cultural, lenguaje, registros, adorno, actividades relacionadas con la cultura envolvente (financiación, transportes), etc. No se trata de que yo crea que eso es lo que hay que hacer aquí a la hora de hacer un registro del patrimonio etnográfico inmaterial, sino de que considero que la ficha se queda un poco corta, y lo que es peor, aísla a la cultura «popular» de su contexto, privilegiando una imagen de aislamiento.

Los contenidos de la ficha me sugieren varias cosas: en primer lugar, la ficha ya ofrece lo que se debe recoger, que obviamente no es todo (lo que no puede ser), pero con carencias, entre las cuales me parece la más llamativa el hecho de que no se reconozcan las situaciones de interfaces (la existencia de mecanismos de relación entre cultura popular y dominante, por ejemplo, y las personas que la llevan o llevaban a cabo) y la posible gradación en grupos de edad (gente de cierta edad que vive en una determinada cultura y gente más joven que vive en otra o ha cambiado la tradicional).

En segundo lugar, actúa como si la cultura que se fuese a estudiar estuviese aislada y fuese completamente autosuficiente. Es decir, se limita a lo más etnográfico de lo etnográfico. Esto supone que la persona que va a hacer el registro tendrá que escoger lo más «indígena», corriendo el riesgo de ofrecer una visión fosilizada con un inadecuado tratamiento de la temporalidad.

Ahora bien, debo ser consecuente con mi postura a lo largo de estas paginas: una vez que acepto el reto de dedicar mi atención a este aspecto, hay que trabajar con los elementos que se nos ofrecen, tratando de sacarles el mayor partido posible, siendo conscientes a la vez de sus limitaciones. De ahí que considere que la ficha puede funcionar perfectamente como guía de encuesta, como marco en el que encuadrar los trabajos que se lleven a cabo, adaptándose a una determinada situación que nos viene dada, pero no necesariamente de forma seguidista y acrítica.

La forma de acceso y registro del patrimonio etnográfico inmaterial más adecuada podría ser el trabajo de campo a corto plazo. Por «corto plazo» no se debe entender un día evidentemente, porque la preparación, búsqueda de informantes, establecer primeros contactos, también debe ser considerado tiempo de trabajo. En estos casos de trabajo de campo a corto plazo podrían ser muy útiles las sesiones colectivas con informantes, con una guía de encuesta o entrevista no estructurada. La entrevista no estructurada (no la informal, que no sería diferente de una conversación) es una situación en la que ambas partes son conscientes de que se trata de una entrevista. El entrevistador tiene una idea clara, pero se intenta no controlar ni dirigir las respuestas. Es muy versátil, aunque requiere tiempo, y puede servir como base para construir una guía de encuesta, que se utiliza en las entrevistas semiestructuradas. Las entrevistas semiestructuradas o estructuradas son aquéllas en las que se pretende que todos los informantes respondan a los mismos estímulos, sean éstos preguntas, objetos, listas, etc. La forma más habitual es el cuestionario, aunque hay otras posibilidades: listas libres (del tipo: qué cosas relacionarías con...), test de tríadas (de estas tres cosas cuál tiene menos que ver con las otras...), clasificaciones taxonómicas. En el caso de estas entrevistas semi o estructuradas, hay que valorar el nivel de competencia por escrito de las personas utilizadas como informantes, lo que en el caso de personas de cierta edad en Galicia puede ser un problema. Hay que valorar también el uso de un idioma u otro, o de una variante dialectal u otra. Es evidente que estas consideraciones suponen un cierto conocimiento previo de la zona a estudiar y sus características sociológicas, económicas, culturales, demográficas...

Todas estas técnicas de encuesta van a suponer casi siempre una reevaluación del plan de trabajo inicial, porque lo que se obtenga de ellas debe ser analizado, al menos en un primer momento, para reajustar las guías de encuesta si es necesario, o los ítems a tratar. La utilización de grupos de trabajo, es decir, de grupos de informantes que se reúnen con el encuestador para tratar un asunto concreto, son muy fructíferas, y proporcionan más información generalmente que una única persona. La composición de estos grupos puede ser homogénea o no,

depediendo de lo que se quiera valorar. En el caso de que se desee valorar el grado de conocimiento de una actividad, creencia, etc, puede ser muy útil utilizar grupos heterogéneos en edad, estudios, etc.

La encuesta de larga duración, normal o habitual en el trabajo antropológico, sólo sería posible en un segundo momento, para tratar más a fondo alguna cuestión que se desprenda del trabajo derivado de la ficha que se propone desde la administración. Por ejemplo, documentar de forma lo más exhaustiva posible el repertorio de cuentos, de canciones o de actividades artesanales (entendidas en el sentido de procesos de trabajo, no como catálogo de artesanos y artesanías).

El método a mi entender más adecuado para llevar a cabo un trabajo completo sobre los ítems de las fichas (sin cerrarlos, porque seguro que aparecerán cosas que no están en la ficha y no se deberían ignorar) sería entonces una adaptación del método de campo, pero en grupo y alternando estancias no demasiado largas con trabajo bibliográfico y de archivo. No hay que olvidar que estamos hablando de una cultura fuertemente interrelacionada con la cultura dominante desde hace siglos, lo que deriva en interfaces muy interesantes (que quizás se pierdan) y sobre todo en la producción de materiales escritos que hay que considerar necesariamente. El problema principal vuelve a ser el coste, así como la delimitación del área de estudio, ya sea geográfica (parroquia, concello, comarca...), o temática (cuentos, sistemas de herencia, conocimientos de destreza...).

La constitución de un grupo de trabajo permite cubrir muchos aspectos que de otro modo debería dominar un único inventariador: música, etnobotánica, etnozología, dialectología, transcripción de las producciones orales, técnicas concretas. De todas maneras, el grupo tampoco debe ser demasiado amplio, porque no se trata de invadir la zona a estudiar. Una alternativa son las «oleadas»: primera fase de contactos, vuelta más adelante a profundizar esos contactos, con los mismos investigadores o con otros que se adapten a lo que se ha visto en la primera tanda, vuelta al trabajo de transcripción e investigación de lo publicado, y quizás un segundo repaso.

Si se superan todos los obstáculos, se consigue el dinero y el tiempo para hacer el «inventario», el siguiente problema es la conservación. El primer riesgo es confundir los términos y convertir en patrimonio el registro producido, el texto etnográfico, el inventario. Eso supondría directamente fosilizar un determinado momento de una determinada cultura, aunque el registro es fundamental.

El riesgo principal, a mi entender, es no comprender que las culturas son entidades dinámicas (si no lo son, es que ya están muertas), y tener la tentación de emitir una imagen de «la» cultura etnográfica inmaterial de Galicia (en los medios de comunicación oficiales, por ejemplo), lo que supondría una homogeneización por un lado (con la desaparición de formas culturales minoritarias), y una dejación en manos del poder de la formación de nuevos elementos culturales. De todas maneras, eso es algo que no se puede prever, ni evitar si sucede, a no ser que las propias personas que crean cultura lo hagan. ¿Qué se deduce de todo ello? Que la cultura inmaterial no se puede conservar (en el sentido

de ponerla a salvo y reproducirla tal y como se ha registrado en un determinado momento). Lo hará si de ella misma salen iniciativas (que necesariamente la van a cambiar) para seguir manteniendo una dimensión propia, a la sombra de la cultura oficial, pero no totalmente oscurecida ni manipulada por ella.

Esto nos lleva al último punto a tratar: la puesta en valor. Esta denominación es muy ambigua, y en el caso del patrimonio etnográfico inmaterial más. La puesta en valor más habitual es la que consiste en la generación de ingresos de algún tipo. Esto se suele hacer por dos vías, o al menos se contemplan dos posibilidades básicas:

- la generación de tejido productivo en la localidad en la que se encuentra el patrimonio, lo que puede verse favorecido por un flujo turístico que reclame productos «auténticos».

- la generación de dinero a partir de grandes eventos que atraigan visitantes a ferias, museos, exposiciones, etc. asociadas con el patrimonio.

Ninguna de las dos vías parece demasiado conectada con el patrimonio etnográfico inmaterial. Francamente, no veo a ningún propietario de una casa rural contratando a un «auténtico campesino» que amenice las veladas nocturnas contando cuentos de la Compañía (que además tendrían que desarrollarse en gallego, con lo que los visitantes foráneos necesitarían un traductor; sobre la consideración del idioma en conexión con el turismo rural en Galicia puede verse VALCÁRCEL y SANTOS, 1997). Solamente en el caso de las llamadas artesanías podría utilizarse la puesta en valor de los conocimientos de algunos artesanos (al estilo de los Tesoros Vivientes del Japón) para formar a nuevos artesanos. El problema posible es el de fosilizar unas formas que encajen en las actuales «auténticos», pero que no sepan o puedan adaptarse a los cambios en la demanda. demandas de productos

El patrimonio etnográfico inmaterial, desde mi punto de vista, puede ponerse en valor si la cultura de la que sale y que parece que no lo considera «patrimonial» decide verlo desde este punto de vista, y lo utiliza como uno de los medios para seguir manteniendo una identidad propia (que no tiene por qué ser solamente «gallega», sino también más local). Obviamente, la labor de las administraciones no debe ser la del rey ilustrado que dice desde la corte lo que hay que hacer, sino convertirse en una especie de fermento que permita a una cultura desvalorizada (y también autodesvalorizada) por siglos de presión recuperar o crear una conciencia positiva de sí misma. En cuanto a los mecanismos concretos para llevar a cabo estas políticas, eso ya es otro cantar.

BIBLIOGRAFÍA

- A cultura en Galicia*, 1994, Xunta de Galicia.
- AGUDO TORRICO, J. (1997): «Patrimonio etnológico. Problemática en torno a su definición y objetivos», *P.H. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, V, 18, pp. 97-108.
- AGUDO TORRICO, J. y FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (coords.) (1999): *Patrimonio cultural y museología. Significados y contenidos*. Simposio VII, Actas del VIII Congreso de Antropología, FAAEE/AGA, Santiago de Compostela.
- AGUILAR CRIADO, E. (coord.) (1999): *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.
- AGUIRRE BAZTÁN, A. (ed.) (1995): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona Editorial Boixareu.
- BEN-AMOS, D. (1969): *En direcção a un modelo componencial da comunicación folclórica*. Cadernos de Etnografía, 8, 2ª serie, Barcelos.
- BERNARD, H.R. (1994): *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Thousand Oaks, Cal., Sage Publications.
- CIRESE, A.M. (1973): *Cultura egemonia e culture subalterne*. Palermo, Palumbo Editore.
- CRESWELL, R. y GODELIER, M. (1981): *Atiles de encuesta y análisis antropológicos*. Madrid, Editorial Fundamentos.
- DELPECH, F. (1989): «La légende: réflexions sur un colloque et notes pour un discours de la méthode», pp. 17-28 en Étienvre (ed.).
- DÍAZ VIANA, L. (coord.) (1986): *Etnología y folklore en Castilla y León*. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- DORSON, R.M. (ed.) (1978): *Folklore in the Modern World*. La Haya-París, Mouton Press.
- DUNDES, A. (1975): *Analytic essays in folklore*. La Haya- París- Nueva York, Mouton.
- ÉTIENVRE, J.-P. (ed.) (1989): *La leyenda. Antropología, historia, literatura*. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez (10/11-XI-1986), Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense.
- FINE, E.C. (1994): *The Folklore Text. From Performance to Print*. Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press.
- GEORGES, R.A. y OWEN JONES, M. (1995): *Folkloristics. An Introduction*. Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press.
- GÓMEZ PELLÓN, E. (1999): «Patrimonio cultural, patrimonio etnográfico y antropología social», pp. 17-29 en Agudo Torrico y Fernández de Paz (coords.).
- GONZÁLEZ BERAMENDI, J. (1997): «Conciencia ética e consciencias nacionais en Galicia», pp. 277-300 en Gerardo Pereira Menaut (ed. lit.), *O feito diferencial galego na Historia*, Santiago de Compostela, Museo do Pobo Galego/A Editorial da Historia.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. (1983): *Lendas Galegas de tradición oral*. Vigo, Galaxia.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. (2000): «Do nacemento do folclore ós nosos días», pp. 36-67 en Xosé Manuel González Reboredo (coord.), *Galicia. Antropoloxía*, t. XXIX, A Coruña, Hércules de Ediciones.
- GRAMSCI, A. (1975): «Osservazione sul folclore», en *Quaderni del carcere*, I-IV, Turín, Cuaderno 27 (1935), 2.311-2.317.

- GRILLS, S. (ed.) (1998): *Doing Ethnographic Research. Fieldwork Settings*. Thousand Oaks-Ondres-Nueva Delhi, Sage Publications.
- GUILLAUME, M. (1990): «Invention et stratégies su patrimoine», pp. 13-20 en Jeudy.
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (1994): *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, Paidós.
- HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, F. (1994): *Manual de museología*. Madrid, Editorial Síntesis.
- HERNÁNDEZ LEÓN, E. (1997): «Antropología y patrimonio etnológico» *P.H. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, V, 18, pp. 83-85.
- HOBSBAWM, E. y RANGER, T. (eds.) (1984): *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- INIESTA, M. (1995): «Història del pensament antropològic en relació amb la cultura material»,—*Revista d'Etnologia de Catalunya*, 7, pp. 8-19.
- INIESTA I GONZÁLEZ, M. (1994): *Els gabinets del món. Antropologia, museus i museologies*. Lleida, Pagès Editors.
- JASON, E. y SEGAL, D. (eds.) (1977): *Patterns in Oral Literature*. La Haya-París, Mouton.
- JEUDY, H.P. (1990): *Patrimoines en folie*. París, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.
- KIRSCHENBLATT-GIMBLETT, B. (1998): *Destination Culture. Tourism, museums and heritage*. University of California Press.
- La Mission du Patrimoine Ethnologique*, 1993, París, Ministère de la Culture et de la Francophonie.
- LABURTHE-TOLRA, Ph. y WARNIER, J.-P. (1998): *Etnología y antropología*. Madrid, Akal.
- Lei 8/1995, do 30 de outubro, do patrimonio cultural de Galicia*. Xunta de Galicia, Dirección Xeral do Patrimonio Histórico e Documental, 1995.
- LLINARES GARCÍA, M. (1990): *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Madrid, Akal.
- LLINARES GARCÍA, M. (1999): «Xogos de identidades na cultura popular galega», pp. 103-119 en Marcial Gondar Portasany (coord.), *Galicia fai dous mil anos. O feito diferencial galego III. Antropoloxía*, vol. 2, Santiago, Museo do Pobo Galego/A Editorial da Historia.
- LLOP I BAYÓ, F. (1996): «Los inventarios, herramientas de creación del patrimonio etnológico», pp. 49-57 en VV.AA., *Catalogación del Patrimonio Histórico*, I Jornadas de Catalogación del Patrimonio Histórico (Sevilla, 19-22 de abril de 1995), Consejería del Cultura, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Junta de Andalucía.
- LOMBARDI SATRIANI, M. (1975): *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*. Buenos Aires, Galerna.
- LÓPEZ-BARAJAS ZAYAS, E. y MONTOYA SÁENZ, J.M. (eds.) (1994): *La investigación etnográfica. Fundamentos y técnicas*. Madrid, UNED.
- LOWENTHAL, D. (1998): *El pasado es un país extraño*. Madrid, Akal.
- LOWENTHAL, D. (1998): *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PELEN, J.-N. y MARTEL, C. (1992): *Les voies de la parole. Ethnotextes et littérature orale. Approches critiques*. Publications de l'Université de Provence.

- PRAT I CARÓS, J. «Antigalles, relíquies, essències: reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural», *Revista d'etnologia de Catalunya*, 3, pp. 122-131.
- PRATS, LI. (1988): *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*. Barcelona, Edicions 62.
- PRATS, LI. (1997): *Antropología y patrimonio*. Barcelona, Ariel.
- PRATS I CANALS, LI. e INIESTA GONZÁLEZ, M. (coords.) (1993): *El patrimonio etnológico*. VI Congreso de Antropología, Tenerife.
- RAMOS, A. (1958): *Estudos de folk-lore*. Rio de Janeiro, Livraria-editôra da Casa do Estudante do Brasil.
- RODRIGUES, A.D. (1990): «Mémoire et technique», pp. 251-258 en Jeudy.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1992): «Conservación y divulgación del patrimonio etnográfico. El papel de los museos», pp. 313-315, en *Actas do I Congreso Internacional da Cultura Galega*, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura e Xuventude.
- SIERRA RODRÍGUEZ, X.C. (1999): «Experiencias de patrimonialización e musealización. Identidade local en concellos non urbanos», pp. 295-327 en Marcial Gondar Portasany (coord.), *Galicia fai dous mil anos. O feito diferencial galego III. Antropoloxía*, vol. 2, Santiago, Museo do Pobo Galego/A Editorial da Historia.
- SIERRA RODRÍGUEZ, X.C. (2000): «Procesos de patrimonialización en Galicia», pp. 382-471, en Xosé Manuel González Reboredo (coord.), *Galicia. Antropoloxía*, t. XXIX, A Coruña, Hércules de Ediciones.
- STOCKING, G.W.Jr. (ed.) (1985): *Objets and Others. Essays on Museums and Material Culture*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- TILDEN, F. (1977): *Interpreting our heritage*. The University of North Carolina Press (1957).
- VALCÁRCEL RIVEIRO, C. y SANTOS SOLLA, X.M. (1997): «Turismo rural, lingua e desenvolvemento local», pp. 79-106, en M^a del Pilar de Torres Luna, Rubén C. Lois González y Pegerto Saavedra (coords.), *Espacios rurais e sociedades campesiñas, Sémata*, 9, Universidade de Santiago de Compostela.