

el presente». <sup>35</sup> Si bien la política de lo estético no puede garantizar que algo sea revolucionario, sí puede constituir, como dice Demos, un potencial medio de transformación subjetiva.

Por último, debemos entender que, de un modo u otro, todos somos desplazados y compartimos la incommensurabilidad y opacidad de la condición humana. En consecuencia, hay todo un recorrido que debemos imaginar y construir con valentía, pese a las fatigas de las prácticas culturales y educativas cotidianas; un recorrido que podría llevarnos a experimentos originales entre prácticas educativas, artísticas y etnográficas. En nuestra opinión, este es

el fundamento para repensar en la actualidad un diálogo en el Mediterráneo.

Dicho diálogo debe reinventarse a partir de la conciencia de que las relaciones humanas y las creaciones artísticas están tejiendo algo inédito y que hoy más que nunca el tema migratorio desempeña un papel primordial en lo contemporáneo. El Mediterráneo necesita con urgencia replantearse a sí mismo a través de las prácticas diaspóricas y cosmopolitas presentes en su seno, y también a través de una poética de la relación y un derecho a la opacidad, que son la base de cualquier conversación y relación verdadera.

---

35. *Ibid.*

## Reflexiones acerca del patrimonio inmaterial: el recelo a la diversidad cultural de Europa

Luis Díaz Viana. Profesor de Investigación del CSIC, Instituto de Estudios Europeos (Universidad de Valladolid)

El presente artículo pone el énfasis en la necesidad de rescatar Europa del abismo al que se dirige mediante el recobro del patrimonio cultural común, sustrato muy latente pero abiertamente desatendido en el proceso de creación de la Unión Europea. No obstante, dicha tarea supone la superación de considerables obstáculos, como sería la existencia de un doble complejo estructural basado en miedos existenciales. Se trata, en efecto, de un miedo *hacia dentro* caracterizado por el temor a reconocer la diversidad cultural y que tiene como consecuencia directa la hegemonía cultural en términos gramscianos y, a su vez, de un miedo *hacia fuera* por el lastre del pasado colonizador.

La integración europea en clave económica parece que ha encontrado sus límites, y más en estos momentos de tensa incertidumbre que Europa vive hoy, tras los últimos acontecimientos acaecidos (como el triunfo del Brexit en el Reino Unido). Por ello, algunos analistas empiezan a pensar si el hecho de haberse olvidado de la cultura no será lo que impide una mayor cohesión; esa integración y construcción de una verdadera identidad europea que cada vez se antoja como más necesaria. El patrimonio cultural inmaterial –en este contexto– emerge como un elemento, no por cotidiano menos indispensable, que propicie conformar nuestras vidas, al tiempo

que se constituya mediante creaciones colectivas en las que cada comunidad se manifieste más fielmente que en cualquier otra expresión.

Su significación por la UNESCO, a través de la Convención de 2003 para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial y otras declaraciones sucesivas, ha supuesto –al menos sobre el papel– un reconocimiento jurídico a una realidad antropológica: la de una cultura compartida y en marcha más allá de oficialismos nacionalistas y localismos nostálgicos. También ha supuesto la valoración de una diversidad cultural de la propia Europa que, por primera vez en mucho tiempo, comenzaría a

ser vista y reconocida como fuente de fortaleza y de recursos; no con el recelo o aprensión que despertaba entre los propios «padres» de la UE, cuando el peso de la sombra de la Segunda Guerra Mundial hacía que aún se mirara —en muchas ocasiones— hacia las diferentes identidades culturales como causantes de la desaparición de aquel feliz «mundo de ayer» (Zweig, 2002).

Por todo ello, a partir de las Jornadas «Más allá de ciudades y naciones», ha de cuestionarse lo siguiente acerca de las identidades nacionales y ciudadanas —reconocidas o reconocibles— desde dentro o desde fuera: ¿Puede el patrimonio cultural inmaterial, la cultura inmaterial que nos vuelve humanos de una determinada manera, ser todavía un instrumento clave en la construcción europea? Esa es la pregunta que ha recorrido las jornadas de análisis sobre el patrimonio cultural inmaterial en Europa.<sup>1</sup> No es de extrañar, pues en las actuales circunstancias, volver los ojos a ese patrimonio se impone como una mirada distinta a un camino viejo y nuevo, tan familiar como raras veces transitado. El camino que nos quedaría por andar, atravesando los «miedos de hoy» (Díaz Viana, 2017).

Pero, al hacerlo, cabe igualmente preguntarse sobre los motivos de fondo para el rechazo europeo a reconocer la propia diversidad; cabe también interrogarse acerca de la dificultad que todavía persiste para que el concepto antropológico de cultura penetre en los distintos ámbitos, y muy especialmente en los de la creatividad, el arte y el conocimiento. En estos ámbitos, la visión excluyente de lo cultural como «gran cultura» parece que habría de continuar prevaleciendo, por mucho que se la asedie desde el relativismo y «la filosofía de la descolonización» (Finkelkraut, 1988: 89).

## Las constricciones de una concepción elitista de la cultura

Así, se identifica muy a menudo en Europa como cultura solo aquello que algunos historiadores llama-

ban «alta cultura» y se reduce la capacidad humana de crear que está en cada persona a aquellas creaciones exclusivas y pretendidamente exquisitas de unos pocos artistas en cuanto seres geniales y únicos.

Mención aparte merece la precaria situación de la misma antropología (en su dimensión de disciplina científica) en países como España —no así entre los anglosajones o nórdicos—, donde tuvo una tardía implantación y se halla perpetuamente acosada por las pseudociencias de su entorno o aledaños: teósofos, parapsicólogos y otros seudoprofesionales de la rareza o el tipismo pugnan por presentarse ante las administraciones y la sociedad como «expertos» de materias que competen a la disciplina antropológica. Cosa aún más grave, el mismo término se ve reemplazado o sustituido por el de «etnografía», que siendo el método y conjunto de técnicas con que se realiza el trabajo de campo antropológico, no es en sí ciencia ni comprende todo lo que la antropología puede y debe abarcar.

Algo semejante ocurre con la sustitución del término y concepto de «cultura» —antropológicamente entendido— por el de «tradición», que no puede aspirar a ser cabal objeto de estudio de la misma, sino solo un aspecto de interés en la medida en que es el medio o la manera en que las culturas se transmiten y se transforman. Y ello sucede tanto si se trata de hablar de «alta» como de «baja» cultura, de «culturas populares» o de «cultura de los cultos»; e indiferentemente de que la entrega de conocimientos se haga a través de lo que antropólogos como Redfield denominaron «Gran» y «Pequeña Tradición» (Redfield, 1960). De modo que, quizá porque «etnografía» y «tradición» son vocablos que habitan una zona más gris o neutra semánticamente que «antropología» y «cultura», se ha usado o abusado de aquellos hasta reemplazar —en determinados ámbitos no académicos— a estos otros.

No debería ser así ni, por otra parte, se habría de seguir confundiendo la antropología con una ciencia solo interesada por lo primitivo o lo exótico cuando, como bien señalaron ya algunos antropólogos relevantes del pasado siglo, lejos de ocuparse de

1. Las jornadas «Más allá de ciudades y naciones» (Valladolid, 10 y 11 de octubre de 2018) presentaron la segunda edición del módulo Jean Monnet del Instituto Universitario de la Universidad de Valladolid, titulado «La integración europea y el patrimonio cultural inmaterial».

«medir cráneos» y «manejar trocitos de cacharros» (Kluckhohn, 1983: 20), centra sus afanes en comprender lo humano a través de las culturas; y sirve, entre otras cosas e incluso como fin último, para trazar diagnósticos de lo que está pasando en nuestra propia sociedad, de cómo funcionan en ella «la hibridez y la complejidad» (García Canclini, 2001). Puede también que, como apuntaba más arriba, el errar en el concepto y objeto haya acarreado errores de diagnóstico aun entre las mentes más lúcidas. Un caso paradigmático es el del propio Jean Monnet.

Cuando este contraponía los logros del proyecto federal norteamericano de nación a las dificultades que aún tenía el europeo, no parecía ser consciente del déficit cultural de la construcción de la UE, no tanto dividida por sus «tradiciones, lenguas o formas de vida» como «por las rivalidades nacionales y sus intentos de dominación» también señaladas por él (Monnet, 2008). Error de diagnóstico, ese de entender principalmente las tradiciones culturales «menores» como fuente de conflicto, error que aún venimos padeciendo como europeos. Pues, en todo caso, la urgencia de una unión cultural iba quedando sistemáticamente relegada y cuando, finalmente, se la incorporó al panorama de la integración de nuestras naciones fue casi siempre arrastrando ciertos condicionamientos y tics que explicarían ese déficit inicial de la cultura en el plan general de construcción de la UE.

Todo ello ha provocado que cuando, tardíamente ya, se establecieron programas europeos sobre la cultura, estos rehuyeran la búsqueda de sustratos comunes y se copiaran modelos como el francés, bien asentados en una visión hegemónicamente elitista de lo cultural —la de esa «cultura de los cultos»— y en su posterior reconversión en industria: redes de museos, de archivos, declaraciones y premios que supusieran la consagración de artistas o entornos y ciudades monumentales estarían en el repertorio de los objetivos prioritarios de tales programaciones.

### Un doble complejo: el miedo a parecer colonialistas de nuevo y a dividir Europa desde las diferencias culturales

Esta idea de cultura permanece muy ligada a lo que Gramsci denominó «cultura hegemónica», que

no admite ni incorpora en su dimensión de cultura nacional diversidades culturales ni lingüísticas que choquen con las «concepciones del mundo oficiales» (Gramsci, 1988: 488). No obstante, y algo paradójicamente, cuando los programas culturales intenten trocar los obsoletos planes de «ayuda al desarrollo» en los países del Tercer Mundo por una terminología más puesta al día se recurrirá a la supuesta panacea o al amuleto comprendidos bajo la etiqueta de la «diversidad cultural», para conjurar posibles críticas poscoloniales. O para disimular, así, la arrogancia con que desde hace siglos las oligarquías europeas tratarían tanto a sus «salvajes de dentro» —los campesinos—, como a sus «salvajes de fuera» —los nativos de las colonias (Díaz Viana, 1991: 9-20).

Uno y otro complejo se vieron largamente traducidos y plasmados en una actitud timorata hacia la posible construcción europea sobre sus identidades diversas —dentro de una identidad común—, o en el sentimiento de culpa ante unas políticas que, en efecto, fueron muchas veces auténticas estrategias expoliadoras por debajo del afán civilizatorio con que se presentaban. Porque las aproximaciones a las planificaciones culturales vendrían lastradas por una actitud más bien temerosa en la mirada «hacia dentro» y una sensación algo vergonzante en la proyección «hacia fuera».

Miedo a despertar viejos conflictos al mirar y reconocer las comunidades que, con sus lenguas y culturas diversas, componen no solo Europa, sino los propios países que integran la Unión; vergüenza por levantar fuera del ámbito europeo las suspicacias y los recelos de todo tipo que dejó en tantas remotas latitudes la expansión colonialista. Un tipo de dominio que fue acompañado de la «construcción del sujeto colonial» y el implacable menosprecio tanto de otras culturas como de las creencias politeístas, que serán consideradas poco más que una «demonología» (Spivak, 2010: 42)

Ambos síndromes deben ser superados cuanto antes, para afrontar un futuro en que los países europeos conformen un bloque de la escala y el nivel de los que actualmente más pesan en el mundo, puesto que sin una verdadera y potente cohesión cultural la integración de una Europa unida no llegará a ser viable.

## Tomémonos en serio el patrimonio cultural como base y recurso antropológico de cohesión en la integración europea

Hubiera motivos o no para asignarle su autoría, parece que la siguiente frase –apócrifamente atribuida a Jean Monnet por unos y otros– muy bien podría haber sido asumida por él en su calidad de padre o ideólogo de la Unión Europea: «Si tuviéramos que comenzar ahora la construcción de Europa, la iniciaríamos por la cultura». En cualquier caso, la aceptación por muchos de la verdad que esta frase nunca dicha esconde, sí sugiere el reconocimiento de una necesaria rectificación por parte de los artífices de la Unión Europea respecto a lo que quizá deberían haber sido las prioridades de ese proceso de integración de los distintos países y legislaciones. Pues sí que pasa por auténtica otra declaración de Jean Monnet en la cual se cifraría la verdadera pretensión del sueño europeo de los fundadores: «Nosotros no coaligamos estados, unimos a las personas».

Sin embargo, ni siquiera los estados se han unido o religado más allá de loables acuerdos o tratados de cooperación, porque quienes –sobre todo– lo han hecho han sido el mercado, la economía y las finanzas. Solo estos, así como las políticas normativas y directrices en estrecha relación (si no servidumbre) con ellos parecen haberse tornado –y no siempre para el bienestar de los ciudadanos– efectivamente comunitarios. La urgencia de desarrollar al tiempo una cierta consciencia de la necesidad de una reunificación en lo cultural iba quedando sistemáticamente relegada. Y cuando, al fin, se incorporó tal idea al panorama de la integración de nuestras naciones en el proceso fue, casi siempre, arrastrando ciertos condicionamientos y tics que explicarían ese déficit inicial de la cultura en el plan general de construcción de la UE. Justo es recordarlo en este Año Europeo del Patrimonio Cultural para poder reflexionar con rigor sobre lo que, efectivamente, se ha venido haciendo en materia cultural en Europa e identificar los desafíos a los que nos enfrentamos. Porque la identidad cultural sí que existe, por mucho que se pretenda lo contrario (Jullien, 2017).

La incorporación de un concepto renovado y más antropológico de la cultura, como el comprendido en el concepto de patrimonio inmaterial y en las

políticas, los programas y directrices impulsados por la UNESCO (que derivan fundamentalmente de sus declaraciones), ha llegado tarde al concierto de los planes y acciones de integración europea. Y no será demasiado efectivo si se reduce, como en ocasiones está pasando, a inventariar y difundir lo más decorativo, impactante o típico. Pues tal reenfoque tiene que constituir un verdadero giro antropológico en el tratamiento de la cultura o no será nada. Como mucho, todo su despliegue nominativo e institucional entrará a formar parte de ese ya largo y conocido deterioro de conceptos relacionados con las culturas no dominantes o «subalternas» que acabaron en etiquetas viejas y marcadas por connotaciones negativas: «folklore», «cultura tradicional», «tradiciones populares», «patrimonio etnográfico»... (Prat, 1999: 87-109). Desgaste terminológico que no se resuelve con la reconversión *ipso facto* de esa industria del pintoresquismo en una pretendida antropología sobre lo autóctono de la noche a la mañana, sin formación académica o reflexión teórica ni haber cambiado anteriores planteamientos sesgados y banales respecto a la cultura.

Por el contrario, ha de resultar crucial, por un lado, buscar el sustrato común de la cultura europea –que no es otro que el de la *romanidad* y el legado grecolatino– en sus expresiones culturales populares, ya que los discursos de las culturas nacionales solo han ahondado hasta ahora las diferencias entre gentes o regiones. Por otro lado, se va haciendo necesario reivindicar –más allá de las sombras, que las hay, de la historia europea– lo que el pensamiento occidental ha aportado al diseño y avance de la humanidad como conjunto en nuestro al paso de «animales a dioses» (Harari, 2014). Su relato humanístico y antropológico.

## Referencias bibliográficas

- DÍAZ VIANA, L., en CLIFFORD, J. y G. E. MARCUS (eds.), *Retóricas de la antropología*, Oviedo, Júcar, pp. 9-20, 1991.
- DÍAZ VIANA, L., *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad*, Salamanca, Amarante, 2017.
- FINKIELKRAUT, A., *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1988.

- GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 2001.
- GRAMSCL, A., *Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- HARARI, Y. N., *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, Barcelona, Debate, 2014.
- KLUCKHOHN, C., *Antropología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- JULLIEN, F., *La identidad cultural no existe*, Barcelona, Taurus, 2017.
- MONNET, J., *Los Estados Unidos de Europa han comenzado: La Comunidad Europea del Carbón y del Acero. Discursos y alocuciones 1952-1954 (Raíces de Europa)*, Madrid, CEU San Pablo-Ediciones Encuentro, 2008.
- PRAT, J., «Folklore, cultura popular y patrimonio», *Arxius de Sociologia*, 3, pp. 87-109, 1999.
- REDFIELD, R., «The Social Organization of Tradition», en *The Little Community. Peasant Society and Culture*, Chicago, University Press, 1960.
- SPIVAK, G. C., *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid, Akal, 2010.
- ZWEIG, S., *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Barcelona, Acantilado, 2002.

## Por un pensamiento del Sur

**Edgar Morin.** Sociólogo y filósofo

Este texto forma parte de las actas de un encuentro que tuvo lugar hace unos años en Barcelona, pero que publicamos aquí por primera vez dada la importancia de esta reflexión, de notable clarividencia hoy en día. En efecto, es necesario recuperar el enfoque de Edgar Morin en una época en que la unificación tecnoeconómica ha producido una dislocación sociocultural que, en muchos casos, amenaza la originalidad y la singularidad cultural, étnica y nacional. De ahí, vemos una peligrosa reacción de repliegue en torno a la nación, la etnia e, incluso, la religión. Para el autor, el pensamiento del Sur debería ser únicamente complejo, para retomar el sentido original en latín de la palabra *complexus*: «Lo que se teje unido». El pensamiento complejo es aquel que reúne lo que se ha separado artificialmente. En su artículo sobre la historia y la memoria del Mediterráneo, Edgar Morin nos proporciona ejemplos para una reflexión sobre la cultura.

¿Qué es el Sur? Para empezar, es un concepto falsamente claro. Es evidente que el Sur se define con respecto al Norte, pero un sur como el que representa el Magreb con respecto a Europa es un norte para África. En Europa, Italia es un país meridional que tiene su propio norte, con Milán y Lombardía. Francia, un país del Norte, tiene su sur: la Provenza y el Languedoc. Y São Paulo, metrópolis del Sur, está toda ella impregnada de Norte. El concepto de sur es relativo. Por lo tanto, debemos evitar cualquier reificación o sustancialización del término «sur». El Norte, por su parte, no se puede concebir como una entidad geográfica. Es muy heterogéneo y, por supuesto, no estamos hablando de Rusia, culturalmente más cercana al sur de Europa que al norte

anglosajón, ni obviamente de Siberia. Tampoco se puede concebir como un ideal tipo a la manera de Max Weber, ni es un concepto reduccionista que olvidaría todas las cualidades que provienen del Norte. De hecho, lo que en la actualidad llamamos Norte hace unas décadas recibía la denominación de Occidente en oposición a Oriente; se convirtió en Norte en oposición a Sur cuando el término Tercer Mundo cayó en desuso. En efecto, para el Sur existe una hegemonía del Norte, que es la hegemonía de la técnica, la economía, el cálculo, la racionalización, la rentabilidad y la eficacia. Conceptos que no hay que rechazar, pero respecto a los cuales un pensamiento del Sur debe, sin duda, expresarse de manera consciente y crítica, sobre todo