

Manuel Delgado

Sobre antropología, patrimonio y espacio público

ENTREVISTA REALIZADA POR:

Marcelo Godoy¹.

Francisca Poblete²



Manuel Delgado es profesor de Antropología, del Departamento de Antropología Social e Posgrado en la Section de Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, Sorbona de París. Desde 1986 es profesor titular de etnología religiosa en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Barcelona. Ha dictado clases y conferencias en la Universidad La Sapienza de Roma, L'Aquila, Lovaina, del Valle (Cali, Colombia), Medellín, Santa Fe de Bogotá, Guadalajara (México), Santa Sofía de Tokio y Lisboa. Ha trabajado especialmente en torno a la construcción de la etnicidad y las estrategias de exclusión en marcos urbanos; también se ha interesado por las representaciones culturales en la ciudad y las nuevas formas de culto en el mundo contemporáneo. Ha sido comisario de la exposición "La ciudad de la diferencia", en Barcelona, Madrid, Marsella, La Coruña y San Sebastián. Es director de la colección "Biblioteca del Ciudadano", en la Editorial Bellaterra. Es miembro del Consejo de dirección de los Quaderns de l'ICA. Actualmente forma parte de la junta directiva del Instituto Catalán de Antropología; también es miembro de la Comisión de Estudio sobre la Inmigración del Parlamento de Cataluña. Además de numerosos artículos en revistas nacionales y extranjeras, es editor de las compilaciones Antropología social (1994) y Ciutat i immigració (1997). Ha escrito los libros De la muerte de un dios (1986), La ira sagrada (1992), Las palabras de otro hombre (1993), Diversitat i integració (1998), El animal público (Premio Anagrama de ensayo, 1999), Ciudad líquida, ciudad interrumpida (1999) y Luces iconoclastas (2001). La entrevista que presentamos a continuación es producto del estudio de caso: "Patrimonio y Comunicaciones en los Museos de Cataluña", Pasantía Fondart 2004, gracias a la invitación del profesor Miquel Rodrigo Alsina de la Universidad Autónoma de Barcelona, Dpto. de Comunicaciones, y el apoyo de la Dirección Museológica de la Universidad Austral de Chile.

¹ Antropólogo, Dirección Museológica UACH, casilla 567, Valdivia, Chile. E-mail: marcelogodoy@uach.cl.

² Antropóloga, Los Boldos 458, Isla Teja, Valdivia, Chile. E-mail: franpoblete@yahoo.com.ar

M: Buenos días profesor Delgado, le agradecemos que nos haya permitido reunirnos con usted y hacer esta entrevista.

MD: Un placer.

M: Nos gustaría que usted nos dé algunas definiciones de la noción de patrimonio, donde se incluye lo cotidiano, lo público, el espacio urbano, etc.

MD: La definición canónica de patrimonio remite a lo que una generación recibe de otras anteriores como herencia, lo que se puede transmitir, y, por extensión, todo aquello que un grupo humano, o también un individuo, reconoce como propio, como apropiado y como apropiable, y en lo que se resume su sentido de la identidad.

M:¿ De qué manera es utilizado el patrimonio por las personas dentro del ámbito de lo cotidiano? ¿Cuál es la utilidad del patrimonio en esos términos?

MD: El patrimonio sirve esencialmente para que los seres humanos tengan un cierto sentido de la continuidad, que entiendan que no acaban en sí mismos, que continúan en todos y cada uno de los demás con quienes conviven, y que antes que ellos hubo otros que les precedieron, y que después habrán otros que les van a suceder. En este sentido, el patrimonio ya no es solamente el pasado de ese grupo humano que tal grupo reclama como propio; también es el futuro. El futuro también se hereda. Así, tanto en la dimensión pre figurativa como la post figurativa, el patrimonio no puede ser sino usado, es su uso y no otra cosa que su uso.

M: Usted comentaba en el libro que acaban de publicar “Calle, Fiesta y Revuelta” (Coord. Manuel Delgado, Barcelona 2003. Ed. Dpto. Cultura de la Generalitat de Catalunya), que se remite a un patrimonio vivo, a un patrimonio que tiene un carácter político o social, ¿cómo se vive ese patrimonio dentro de los espacios públicos?

MD: En primer lugar, cuando hablamos de patrimonio y de lo que es patrimonializable uno siempre tiende a evocar aquella famosa interrogante que se la hace uno o se la hace a otros, cuando les preguntan qué es lo que en ciertas circunstancias salvarían de una catástrofe, o qué es lo que se llevarían consigo a una isla desierta. En el fondo, tanto a nivel colectivo como a nivel individual, en esos casos uno tiene que hacer un balance. Si todo fuera patrimonializable, acabaríamos haciendo una reducción al absurdo en que nada lo sería. Cuando uno habla de patrimonio escoge entre todo lo posible aquello que merece la pena ser rescatado del tiempo y de la acción humana. Justamente uno tendería a no tirar a la basura de lo que no se desprendería y que consideraría no como únicamente suyo, sino aquello que resume al propio individuo y al grupo al cual pertenece. Así pues, cuando uno tiene que hacer el balance de quién es como individuo y como miembro de una colectividad, lo que tiene que ver a su alrededor es qué es lo que merece la pena reclamar como herencia de otros que han venido antes que él, y lo que él entiende que debe darle a los que vienen después como su herencia. En ese orden de cosas, en efecto, la vida cotidiana, lo que un padre o una madre enseña a sus hijos cuando salen a pasear y le muestran ciertos puntos, ciertos sitios, ciertos lugares, los lugares que se recorren, los lugares de los que se es asiduo, las prácticas cotidianas y los lugares donde se producen; todo eso va a formar parte de ese patrimonio que ese individuo va a llevar consigo. El amor que tenemos, por ejemplo, por los barrios, no tiene que ver sino con esa experiencia que tiene tanto de pedagógica, y que consiste en haber hecho allí un cierto aprendizaje sentimental. Eso es lo que uno entiende como patrimonializable; lo que de una forma u otra lleva inscritas las huellas de quienes y de quien desearía que fueran quienes le sucedieran, aunque sea únicamente para no olvidarles. Así pues, la vida cotidiana tiene sus elementos, de los que nuestra memoria individual y colectiva extrae algunos elementos para conformar con ellos eso que damos llamar patrimonio. Que eso lo haga también la administración en nombre de lo que es la memoria es otra historia. La administración, los poderes políticos, en cualquiera de los niveles, también llevan a cabo esta tarea. Lo que ocurre es que esa tarea tiene una vocación de

Cuando uno habla de patrimonio escoge entre todo lo posible aquello que merece la pena ser rescatado del tiempo y de la acción humana

institucionalidad; se pretende el único patrimonio, y se pretende, se muestra, se exhibe como la única memoria posible, frente a la cual las memorias mínimas, microscópicas, en urdiembre de los demás grupos o individuos que administra, son en el fondo irrelevantes. La pretensión de ese patrimonio institucionalizado es justamente la de ser realmente común, mientras que la memoria y su patrimonio, lo que en ella haya de patrimonio, es colectiva, se comparte en el sentido de que todos y cada uno de nosotros tenemos una parte de ella y hacemos continuar la de los demás en nosotros, y buscamos en los demás la continuación. Son cuestiones distintas entonces; por una parte ese patrimonio que es el de los grupos e individuos, que es por definición difuso, plural, heterogéneo, polifónico, y luego está ese discurso oficial que señala los puntos con los cuales conformar monumentos, los temas que los monumentos tiene que tener; dice que eso es patrimonio, y lo demás vaya usted a saber lo que es.

FP: Pero desde al ámbito institucional, ¿se ha intentado alguna vez un acercamiento? ¿Hay alguna experiencia en museos o en algún otro tipo de institución, aquí en Cataluña, que haya incorporado este patrimonio cotidiano?

MD: Justamente la tarea del Instituto del Patrimonio Etnológico de Cataluña (IPEC) que depende del Departamento de Cultura, creo que es un ejemplo de cómo esas prácticas microbianas, moleculares, menores, esas memorias difusas en que consiste justamente lo que damos en llamar memoria colectiva y, por tanto, por extensión, patrimonio colectivo, está recogido y se reivindica como tal. Lo que pasa es que eso no es museificable.

FP: Pero hay difusión, se comunica. En ese sentido, ¿ha habido innovación en los formatos? ¿O la forma de exponer este patrimonio sigue siendo el libro, el texto?

MD: En este caso, el departamento de cultura en su nombre, hace firmar a las asociaciones y a los grupos que llevan a cabo las investigaciones, implica que éstas deben buscar una forma

de expresar, de exponer lo que ha sido la investigación y sus resultados públicamente, en forma de algún tipo de exposición. Por tanto sí que es posible, y se ha conseguido llevar a cabo. Uno puede organizar muestras en las que el material recopilado, las imágenes, los sonidos, las voces aparezcan como material. Por ejemplo, en otro ámbito, en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB), estamos preparando una exposición cuyo tema es justamente lo que llamamos “sonoridades fusionales”, es decir, la manera cómo los encuentros de personas que se juntan para llevar a cabo actuaciones conjuntas que implican formas de consenso, suenan, y que por tanto, uno puede considerar como exponibles. Y en este caso, dentro de un contexto como es el Zeppelín, que es el elemento de cultura acústica del Centro de Cultura Contemporánea. Se pueden entender como exponibles, por ejemplo, los sonidos de las manifestaciones, pero también los abucheos en un meeting político, o incluso los gritos de apoyo a un equipo de fútbol en un estadio, o los sonidos de una pelea callejera. Todo eso es vivo y desde luego, no sé para las autoridades, pero para la gente, forma parte de su memoria. Cuando uno se desplaza fuera de su país y puede llevar a cabo el ejercicio de la nostalgia, estoy seguro que los gritos de apoyo al equipo local valen mucho, y no son nada menores y nada triviales. Al tiempo, por cierto, contrastamos esos sonidos de consenso como forma de patrimonio y además como algo exponible, con las formas de control que emplean el sonido para expresarse: Por ejemplo las sirenas de los coches de policía, las ambulancias, los altavoces que dan las instrucciones, los pitidos de los artefactos que sirven para detectar anomalías o alteraciones en un gran almacén, en un aeropuerto. Todo eso es patrimonio puesto que es cultura y puesto que es una cultura que merece ser recordada, y se puede exponer, claro. Lo que no sé es si se podría exponer en un museo. No es mi especialidad, y tendría que hacer un esfuerzo de imaginación.

FP: Pero al menos se puede intentar una diversificación en los formatos de exposición, tratar de incluir ese patrimonio sin desviarse de ese carácter inestable...

Son cuestiones distintas; por una parte ese patrimonio que es el de los grupos e individuos, difuso, plural, heterogéneo, polifónico, y luego está ese discurso oficial que señala los puntos con los cuales conformar monumentos

Por lo tanto, patrimonio cultural, en este caso, es lo que los que se encargan de investigarlo, deciden que merece serlo. Y lo demás no es nada. En cuanto al otro, el patrimonio colectivo, no se gestiona, se gesticula, circula

MD: Claro. Pero ustedes deben entender un poco mi punto de vista. Alguien como yo, que tiene una especie de entusiasmo casi convulsivo por la vida cotidiana y por las formas de vida social que pueden encontrarse desplegándose en un espacio público, es difícil que pueda sentir simpatía por la imagen del museo, que en efecto es todo lo contrario. Justamente porque el aire de solemnidad, la circunspección con que se dota su voluntad de parecer y resultar un lugar sagrado, que requiere por fuerza que el visitante adopte posturas de tipo ritual, y que por fuerza, insisto, están cargadas de seriedad, de solemnidad. Todo eso está en las antípodas del despliegue de espontaneidad que uno puede encontrar en la calle en cualquier lugar del mundo, en cualquier ciudad. En ese sentido la imagen de la plaza que uno ve extenderse delante del Pompidou en Paris, o en Barcelona delante del Centro de Cultura Contemporánea, se me antoja mucho más interesante que el contenido del propio museo.

MG: Pero yendo a los actores que gestionan el patrimonio, fuera o dentro de los museos, podríamos hablar al menos de tres actores: el Estado, el sector privado y la comunidad en sí misma. ¿Cómo ve usted el manejo que se hace desde ellos? ¿Se podría hablar de distintos tipos de gestión?

MD: El patrimonio que se pretende cristalizado o cristalizable, que se muestra como Patrimonio con mayúsculas, el único posible, por parte de la administración, o por parte de entidades privadas, es un patrimonio que funciona en base a una unificación o homogeneización, y por tanto es una máquina de rasar, de mostrar lo que se obtiene como patrimonio como lo único posible. Ese es el patrimonio que se gestiona. En ese sentido, no es que el patrimonio se gestione, sino que es lo que se gestiona lo que es el patrimonio. El patrimonio no está ahí antes de la gestión. La gestión produce el patrimonio, lo señala, lo decide, lo delinea. Por lo tanto, patrimonio cultural, en este caso, es lo que los que se encargan de investigarlo, deciden que merece serlo. Y lo demás no es nada. En cuanto al otro, el patrimonio colectivo, no se gestiona, se gesticula, circula. Porque de hecho no es otra cosa que una gesticulación, no

puede fijarse en ningún sitio. Puede uno detenerlo de la manera en que se puede detener cierto mohín en una imagen fotográfica, y luego la muestra como una imagen ilustrativa, pero se debe renunciar a cualquier cosa que se parezca, ya no a museificarla, sino simplemente detenerla. Porque no hace otra cosa que alimentarse de lo mismo que la agita.

FP: Sobre eso me gustaría saber su opinión...Porque se puede investigar, como usted dice, mostrar una fotografía que ilustra la vida cotidiana, o urbana. Pero si hablamos de intervenir, ¿cuáles son las posibilidades de la antropología aplicada, considerando que esta inestabilidad es intrínseca al objeto?

MD: En relación al patrimonio, no lo sé. Lo que sí puedo decir es que nosotros, el grupo con el que estoy comprometido, hemos hecho propuestas que han sido aceptadas, y en las que se plantea como premisa la idea de que la actividad ordinaria o extraordinaria que uno pueda encontrar en la calle, ya sean desde las apropiaciones minimalistas de las que una plaza puede ser objeto, hasta los grandes movimientos populares y de masas que pueden ocupar avenidas enteras, son en efecto patrimonio vivo, son cultura viva. Cultura de la calle. Si es que la cultura popular puede ser otra cosa que no sea cultura de la calle. La cuestión que planteas entonces es en qué forma ese tipo de antropología puede ser de una forma u otra útil, y luego, para quién.

FP: Por ejemplo, ¿puede ser que en la construcción de espacios la antropología facilite o potencie esa vida urbana...?

MD: Si hablamos de convertirla en una fuente de consulta para proyectos urbanísticos, claro que sí. Claro que puede, claro que debe. Es más, hay precedentes de cómo investigaciones empíricas han podido, de una forma u otra, dar piso sobre cómo deben llevarse a cabo cierto tipo de intervenciones. Y básicamente, a partir de las propiedades emergentes del mismo lugar, de tal forma que el registro etnográfico, el estudio naturalista de esos espacios, puede perfectamente ayudar al proyectador para potenciar ciertos

aspectos, y justamente, para no anularlos o neutralizarlos, que es lo que con frecuencia ocurre. Una antropología atenta a la actividad en los espacios públicos puede ser útil a la arquitectura, al urbanismo y a cualquier otra forma de proyecto sobre espacio urbano. De igual forma que lo puede ser la antropología sobre entornos construidos.

FP: Claro. Sobre todo a nivel de normas...

MD: A nivel de cosas tan sencillas como dónde colocar un semáforo. Por ejemplo, hay un proyecto que estamos llevando a cabo en Lisboa en relación a las apropiaciones peatonales del centro histórico de la ciudad, en donde justamente lo que trabajamos es la manera en que la gente tiende a generar senderos, vías de desplazamiento que con frecuencia ignoran los lugares de paso oficiales. Entonces, claro, una administración que tenga interés en reducir los accidentes de tránsito, debe tener en cuenta que los peatones siguen su propia lógica a la hora de emplear los espacios públicos, y que los espacios públicos, los lugares de tránsito, no tiene por qué corresponder con aquellos que el proyectador prevé.

Una antropología atenta a la actividad en los espacios públicos puede ser útil a la arquitectura, al urbanismo y a cualquier otra forma de proyecto sobre espacio urbano

MG: En ese sentido, me imagino que Barcelona es un caso bastante interesante, sobre todo porque ha cambiado muchísimo después de las Olimpiadas. Se ha configurado toda una red de turismo cultural bastante amplia. ¿De qué manera esta noción de turismo cultural y la gestión que implica, afecta este patrimonio colectivo?

MD: En Barcelona se podría encontrar un ejemplo que está en las antípodas de lo que les estoy sugiriendo. Barcelona es una ciudad hipermonitorizada en la que la vigilancia es constante y obsesiva, y en la que cualquier expresión de espontaneidad es contemplada como un peligro a exorcizar. En este sentido, lo que llamamos turismo cultural no es otra cosa más que una colosal maquinaria de tematizar, que convierte esta ciudad en una especie de parque de atracciones, en torno a ciertos elementos del paisaje que se consideran potentes, y a los que se invita a atender como si uno fuera

un turista, tanto si se viene de afuera como si no, puesto que aquí la gracia está en que no se “turistiza” al turista, sino que se “turistiza” a cualquier viandante, incluyendo al propio ciudadano. Esto es un fraude, claro. En este sentido, la aplicación de la antropología así orientada, no es únicamente la de ayudar a cierto tipo de proyectos, sino también la de advertir la forma en que esos proyectos pueden ser desnaturalizadores, y pueden parecer concebidos en contra del usuario, justamente para convertirse en una máquina de pacificar lo urbano.

MG: Es decir, el exceso de una política de turismo cultural puede ser analogable al paso de una carretera...

MD: Es que para un antropólogo el turismo cultural no deja de ser una especie de pleonismo, a no ser de que se entienda por turismo cultural el acto de recorrer centros históricos desde los cuales la historia ha sido literalmente expulsada. La museificación, por no decir momificación, de centros históricos completos consiste justamente en que no haya cosa que se parezca más en el mundo a un centro histórico que otro centro histórico. Todos son iguales, todos son básicamente copiados los unos de los otros, y lo que encuentra uno en ellos son catedrales que da la impresión de que son siempre las mismas. Eso se ha conseguido básicamente al expulsar a los habitantes de la ciudad, y convertir esas zonas en especies de espacios exentos, donde el turista y el propio ciudadano se pueden encontrar con una ciudad de la que se ha pretendido ofrecer su naturaleza acabada. Como si hubieran acabado, como si estuvieran concluidas. Y eso, únicamente a base de desconflictivizarlas y centrificarlas, haciendo de ellas un museo en el peor sentido de la palabra, o bien lugares donde sólo pueden acceder clases medias o altas capaces de comprarse un piso aumentado de precio en una forma astronómica.

MG: El negocio inmobiliario puede representar el lado negativo de lo que es el patrimonio.

MD: En la práctica, sí. Cuando hablamos de lo que se presenta

como patrimonio en una forma grandilocuente, y lo que se presenta como una exaltación de valores culturales y sociales, en la práctica se traduce en un aumento del valor de suelo. Y en una forma de vender la ciudad más cara, a los propios y a los ajenos; a los promotores, a los especuladores, a los turistas, y a los propios ciudadanos. En la práctica no es más que eso, porque ya no tiene otra cosa que vender, que su propia imagen convertida en pura caricatura, en pura parodia.

MG: A mí me llama mucho la atención, por ejemplo, la Caixa³, que tiene una enorme cantidad de bienes patrimoniales bajo su administración...

MD: Ah, es un negocio; la ciudad como negocio y espectáculo fácil, mediático, como un spot publicitario, por supuesto que falla. Ahora que está hundiéndose medio barrio del Carmel⁴, uno puede encontrarse la verdad: Esa imagen puede servir para postales turísticas para forasteros, pero está dado que aquí ni funciona, aquí nadie puede creerse esa imagen de la ciudad pacificada, perfecta, armoniosa, esa cosa orgánica, integrada. Barcelona es una mentira para la exportación. Muchas ciudades se tematizan, porque viven de eso. Pero el caso de Barcelona ya es ridículo.

MG: Y, ¿hay casos donde la comunidad se haya articulado para defender su territorio?

MD: Barcelona es una ciudad que es conflictiva. Lo está siendo ahora mismo, si piensan en el Carmel, en Ciutat Bella, hay por doquier referentes de conflictos graves, conflictos por lo demás

³ Institución bancaria de Cataluña, llamada en sus orígenes (1884) La Caja de Ahorros y Pensiones de Barcelona; en 1990, se fusionó con la Caja de Pensiones (fundada en 1904). Hoy el Grupo La Caixa, es la principal institución financiera y, aparte de su actividad bancaria, participa en diversos negocios vinculados al arte, cultura y patrimonio, bajo la estructura de Fundación la Caixa (a modo de ejemplo administra el importante Centro Cultural Caixa Forum y las casas de Gaudí, entre otros proyectos).

⁴ El 14 de febrero del año 2005, se produjo el hundimiento de un túnel del metro de la ampliación de la Línea 5 en el populoso barrio del Carmel (construido en la década del '50 para albergar a los inmigrantes nacionales y extranjeros), forzando el desalojo de 1.057 vecinos y la demolición de al menos cuatro edificios.

violentos. Es una ciudad conflictiva. Por suerte, claro. Eso sí que es patrimonio. Nada más patrimonializable que el conflicto.

M.G. Dado este contexto, cómo podríamos definir una antropología urbana.

MD: Volver a la distinción entre antropología urbana y rural. Siempre que he podido (y no únicamente yo, antes otros mejor, incluso, que yo) hemos puesto el acento en que lo urbano no se opone a lo rural. En cualquier caso se opone a lo comunitario. En el sentido de que damos a la idea de comunidad un status de grupos humanos compactos, coherentes consigo mismos, dotados de una cierta consistencia en el plano histórico cultural. Lo urbano sería básicamente aquello que, oponiéndose a lo comunitario (no a lo colectivo), se caracterizaría por realizarse en torno a la movilidad, y a tener como característica que no es finalista ni finalizado, es decir, que tiende más bien a traducirse en formas de vida social efímeras, inconstantes. Digamos que en el fondo lo urbano se asociaría a lo no orgánico, a aquello que no tendría como una de sus características, la capacidad de cristalizar. Lo que no cristaliza. El referente vendría siendo todo lo que pensaron y escribieron tipos como Baudelaire o Walter Benjamin, que en efecto no eran antropólogos, pero eran capaces de definir esa idea de modernidad que ahora yo y otros asociamos como urbano. Y es esa forma específica de vida social que no tiene por qué ser asociada exclusivamente a la ciudad.

MG: Es decir, también se puede vivir lo urbano dentro de un contexto campesino...

MD: Claro. Son relaciones que tienden a la dislocación, y que se caracterizan porque los que las protagonizan se conocen poco o nada, que pertenecen al ámbito de lo secundario. Es decir, aquello que asociamos a lo secundario, en contraste con lo primario, siendo lo primario, según la tradición sociológica, aquello que hace depender de sí mismo lo fundamental de la vida social. Las estructuras que llamamos familia, ley, religión. Lo secundario es aquello que, aparentemente, no tiene importancia, y que está

protagonizado por actores secundarios, que, como sabe todo el mundo, son actores que trabajan en otra película. Se trata de la dimensión más inconstante de la vida social, la menos cuajada, la que no llega a cristalizar. La que no se estructura, puesto que se pasa todo el tiempo estructurándose.

MG: De hecho, la antropología, al menos en Chile, se ha centrado sobre todo en estas cristalizaciones...

MD: Claro, porque se responde a la idea de que la antropología estudia las sociedades Gemeinshcft, mientras que la sociología estudia las sociedades Gemenschaft. Es decir; la antropología tiene por objeto la comunidad, mientras que la asociación, por emplear la terminología de Tonies parece cosa de la sociología. Eso es un error. Y además, un error que desde la escuela de Chicago la antropología aplicada ha intentado, y ha conseguido, desmentir. Lo que nos interesa a los antropólogos es hacer trabajo de campo y comparar sociedades y culturas, eso es todo. En ningún lugar está prescrito ni escrito que los antropólogos tengamos que ocuparnos de formas de vida social plenamente estructuradas. Es más, la tradición de la antropología clásica ha dado muestras de interés por formas de vida social que parecen crónicamente alteradas, aunque las haya agrupado bajo aparentes rincones de sus objetos, como pueden ser los ritos de paso, el chamanismo, el trance. Todo ese dominio, lo liminal en general, ya de por sí advertía que la antropología estaba predispuesta para atender formas de vida social que no estaban ni estructuradas ni no estructuradas, sino que podían ser contempladas justo en el momento en que se estaban estructurando.

MG: Cuando estamos hablando de estos grupos en tránsito o estructuración, ¿cuál es el fenómeno que une estas poblaciones en proceso, cuál es el elemento común, el elemento de consenso como usted plantea...?

MD: Es que justamente, hoy por hoy, el consenso social se obtiene sobre la marcha. Es curioso que esa imagen de algo que se obtiene

sobre la marcha aluda a un tipo de acuerdo que se consigue caminando, moviéndose de un sitio a otro. Hoy, la mayor parte de las formas de consenso social, las que tienen como escenario la vida cotidiana, son consensos sobre la marcha, justamente en la medida de que los individuos se descubran como actores capaces de crear sociedad. Nada de lo que estoy planteando ahora mismo debería parecer extraño o nuevo a cualquier lector, por ejemplo, de George Simmel. Es que ni siquiera uno pretende ser original en lo absoluto. Todo esto ya está dicho...Gabriel Tarde es un autor que a finales del XIX ya advertía sobre esa dimensión alterada de la vida social, que se nutría de lo mismo que la conmovía. Los clásicos como Durkheim, incluso Weber, dieron un espacio en sus teorías a las expresiones de efervescencia y de intranquilidad como nutrientes, como combustibles de la vida social. En toda la historia de las Ciencias Sociales ha habido una atención por las dimensiones menos estabilizadas de la vida social. Lo que hoy los teóricos de los sistemas complejos llamarían formas de organización lejos de la estabilidad o de la linealidad. Nada de esto debería verse ajeno a lo que es la antropología como disciplina. La que en un principio le interesa todo lo humano. La antropología no ha trabajado estas cuestiones básicamente porque no ha sabido cómo hacerlo. No es que el objeto de estudio no sea interesante, sino que realmente plantea problemas de registro, de observación y de análisis muy difíciles de sortear.

Lo urbano sería aquello que se caracterizaría por realizarse en torno a la movilidad, y a tener como característica que no es finalista ni finalizado, que tiende a traducirse en formas de vida social efímeras

MG: Y usted, ¿cómo resuelve esta problemática a nivel metodológico?

MD: Tampoco diría nada nuevo. Hay ensayos, realmente pocos, pero hay ensayos. Por ejemplo, encontramos el referente que nos prestan la etnometodología, la teoría de la comunicación, el interaccionismo simbólico. Estos ya son experimentos...poco concretos, poco centrados en el referente empírico, pero que tiene aún trabajos que nos pueden servir de modelo. Los trabajos de John Lofman, por ejemplo. Por otra parte, la escuela de Chicago, que ya a principios de siglo entendía la necesidad de trabajar con esas estructuras sociales no estabilizadas. Justamente por eso invocó el

modelo que le prestaban los periodistas de calle; el reportero como alguien que acudía a los lugares donde ocurrían las cosas, con la conciencia de que no volvería a ocurrir. Ese tipo de antropología, que es capaz de hacer un trabajo sobre terreno, urgente, que ha de moverse, que ha de ir a donde ocurren las cosas, o ha de esperar que ocurran como si fuera un cazador furtivo, ya indican que puede existir una observación lo bastante ágil como para poder dar cuenta de esa dimensión siempre intranquilizante de la vida social. Para el caso, hay que hacer experiencias, ensayar instrumentos de registro, métodos de observación que, por ejemplo, debieran ser deudores de la etología, justamente por su atención preferente por los movimientos, por los cuerpos, por los gestos, por los sitios. En ese sentido hay que probar. Hay un continente por conquistar aún desde la antropología. Todavía hay ámbitos que nos han sido hasta ahora esquivos y que merecen la pena que consideremos, siempre por fuerza, con estrategias que deben ser adaptables.

MG: Bueno, eso se refiere a lo que es investigación. ¿Qué pasa con la antropología aplicada?

MD: Bueno, allí hay un conflicto en el intento de encontrar una salida satisfactoria. Imaginemos en relación a contextos preferentemente urbanos, el cómo debería aplicarse la antropología, debiera ser reconocida como pertinente, útil, para pronunciarse peritualmente sobre ciertas cuestiones. Es curioso, porque la mayor parte de los trabajos que se están llevando a cabo sobre espacios públicos no pueden, bajo ningún concepto, sentir la mínima simpatía por procesos que parecen juramentados justamente contra el espacio público y sus capacidades emergentes, contra su propia creatividad. Así, interesa quién se relaciona a la idea: ¿al urbanista, que ha dado la guerra a lo urbano tantas veces?

MG: El mismo grupo en movimiento, por ejemplo...

MD: Pero nuestro tema no son los grupos en movimiento, a no ser que de pronto cuajen sobre la marcha, y se transformen en unidades compactas que se desplazan de un sitio a otro. Desde

una perspectiva como ésta es un problema hablar de movimientos sociales como no hay movimientos que sean sociales. Y entonces, claro, se trataría de la expresión concreta, local, de una cuestión mucho mayor, que es el cómo puede la antropología superar o cuanto menos, disimular su tendencia a la negatividad, su tendencia al escepticismo, y en cierta manera, su convicción de que no le corresponde pronunciarse de forma positiva en torno a los problemas que estudia. Básicamente porque se supone que la antropología es una disciplina predispuesta a hacer preguntas más que a generar respuestas. Cómo resolver eso, y cómo resolverlo para demostrar que la antropología puede ser útil a la sociedad. Realmente por mucho que le doy vueltas no se me ocurre una alternativa, ni una solución. Ahí se trata básicamente de, quizá, convencer a alguien de algo de lo que tú no estás convencido, de que la antropología puede aportar soluciones. Cuidado; eso es una cosa, y otra cosa es que el antropólogo se pueda comprometer civilmente con quien le parezca. En todo caso, y de acuerdo a mi experiencia, siempre que me he comprometido lo he hecho traicionando lo que pensaba, lo que sentía y lo que sabía, puesto que en efecto, la máquina de dudar en que se convierte el pensamiento antropológico siempre acabaría conduciéndote a no hacer nada, convencido como estás de que es inútil, de que es reversible. Es la maldición del relativismo que nos afecta. Sólo puedes asumir una cierta operación en forma de contradicción en que una cosa es el escepticismo y otra la pasividad. Pero todo esto es una reflexión personal.

MG: Claro. Y se conecta con lo que hablábamos sobre la toma de posiciones del antropólogo en el trabajo de campo, sobre el asumir un rol entre tanto relativismo. ¿Cuál podría ser el papel, en términos muy genéricos, del antropólogo en el ejercicio, en la práctica concreta?

MD: Cuando hicimos el Congreso de Antropología hace un par de años en Barcelona, del que yo fui secretario, convencí a los gerentes de la Hemeroteca de Cataluña, para que hicieran un ciclo que sirviera para acompañar el evento. Y pensamos qué tipo de películas podíamos pasar en ese ciclo. Y fue curioso, porque al final,

Hay un continente por conquistar aún desde la antropología. Todavía hay ámbitos que nos han sido hasta ahora esquivos y que merecen la pena que consideremos, con estrategias que deben ser adaptables

cuando hicimos una compilación de películas protagonizadas por antropólogos, todas eran o cómicas, o de terror. Y la verdad es que el balance no podía ser más demoledor. El antropólogo, o aparecía directamente asociado a prácticas de contrabandismo perverso, en que potencias malignas podían entrar en el mundo civilizado gracias a la labor involuntaria o voluntaria del antropólogo, o bien era un tipo patético que tendía a hacer el ridículo y desencadenar todo tipo de mal entendidos. Y en el fondo, quizá sea algo en los dos sentidos: Que el antropólogo pensado desde afuera acabe siendo o un traidor que con su relativismo cuestione los fundamentos morales de la cultura occidental y las certezas de las que dependemos, o un tipo atrapado entre dos mundos que acabe metiendo la pata siempre. Solamente esas dos cosas. Yo, realmente, no sé qué es lo que tiene que hacer el antropólogo. Tampoco sé lo que tengo que hacer yo. En este sentido, la antropología tiene que asumir que todos los problemas epistemológicos que se presentan son problemas deontológicos. Creo que es una disciplina que por fuerza se ve abocada a que cuestiones de tipo metodológico o técnico siempre acaben siendo morales, lo que justifica el que sea una disciplina tan hipocondríaca, siempre asediada por las aprehensiones que la afectan, y que le hacen preguntarse una y otra vez si lo que hizo estuvo bien. En ese sentido, debo decir en mi caso, que no tengo ningún tipo de seguridad sobre qué es lo que conviene hacer. Por una parte, me resulta antipática la imagen del antropólogo comprometido, esa especie de antropología de la liberación, que puede convertirse en una antropología seudo solidaria más cercana a las ONGs y a lo que implican en tanto intervencionistas. Cualquier cosa que hagan me parecerá afectada. Siempre me parecerá una forma de impostura. Creo que me abstendré de pronunciarme sobre qué es lo que tiene que hacer la antropología. No tengo la más remota idea. Yo sé lo que hago, pero lo hago sin ningún tipo de convicción, y básicamente porque tampoco tengo otra cosa más importante que hacer. No reclamo ningún tipo de principio ni profesional ni político para hacerlo.

MG: Y en relación a los objetos de estudio, usted mencionó el conflicto como patrimonio. Me gustaría que nos comentara

su apreciación del inventario del patrimonio etnológico de Cataluña...

MD: De hecho, el inventario del patrimonio etnológico de Cataluña intenta aplicar una norma jurídica, que es la ley de protección del patrimonio de Cataluña, en la que había una disposición específica que definía qué era el patrimonio etnológico. No sé si lo repetiré exactamente, pero más o menos lo que venía a decir es que el patrimonio etnológico es el conjunto de formas de hacer presente y pasado entre los Catalanes. Me parece bien esa idea, que en el fondo evoca la idea de cultura de Tylor a finales del siglo pasado, que en el fondo nos advertía que cualquier cosa que uno pueda considerar expresión de la condición humana en un cierto tiempo y lugar es, en efecto, cultura, y por tanto, patrimonio. En ese sentido no hay nada que nos indique que tengamos que considerar patrimonio los aspectos más amables, más sumisos y confortables, más orgánicos de la vida social. Por eso, puestos a definir de una forma amplia lo que es patrimonio, no veo qué nos impide reclamar tal condición para ese aspecto polémico de la vida social, hecho de luchas, de conflictos. A algunos, por lo menos, nos parece que es lo más importante. Realmente si yo tengo que pensar en herencias a dejar a los que vengan detrás, a mis hijos o a mis hijos, ten por seguro que no voy a pensar en el folklore, en las tradiciones en el sentido que usualmente se emplea. El otro día revisaba la propuesta de investigación que conseguimos ver aceptada por parte del inventario del patrimonio etnológico, y, bueno, tenía que ver con esto; puestos a pensar en qué es lo tradicional en Barcelona, pues pocas cosas más emblemáticamente propias que las barricadas. Si hay algo que aquí es tradicional es la tendencia a salir a la calle a la mínima oportunidad para pronunciarse de una forma vehemente sobre cuestiones que las implicaban. Por tanto, a la hora de reclamar patrimonio, no se ve por qué dejar fuera la apropiación tumultuosa, parecida a la festiva, pero con una cierta vocación de estar y actuar sobre la historia. Pocas cosas lo merecerían más.

MG: Y aparte del conflicto, ¿qué otras experiencias se encuentran en este inventario de patrimonio etnológico?

MD: Es igual. Sea cual sea el asunto, si uno lo atiende de una forma disciplinada, científica, tendrán por fuerza que reconocer este aspecto conflictivo. Si atendiéramos al patrimonio en su sentido más tópico, lo museografiado, ni siquiera en ese caso tendría por qué excluir el conflicto. Es una sombra alargada que se proyecta sobre cualquier tema que se quiera escoger. Si uno decide trabajar fiestas, por muy poco que las entienda, verá que todas ellas expresan conflicto. Por tanto, esa voluntad de despolitizar, o desconflictivizar el patrimonio me parece un gran fraude. En cuanto a otras experiencias, la gran virtud que ha tenido es la de combinar objetos tradicionales y asuntos más inéditos, más asociados a lo que llamaríamos el patrimonio vivo. Las pruebas inequívocas de cómo los ciudadanos son capaces de crear cultura. Es importante tenerlo en cuenta en un contexto en que prácticamente en todo el mundo la idea de cultura se asocia con un concepto pentecostal. Como algo perteneciente a un dominio ni siquiera claramente humano, trascendente, poco menos que místico, que desciende sobre los mortales como lenguas de fuego y los bendice, o los salva de algún tipo de mundanidad. Yo creo que justamente los trabajos del inventario deberían poner de manifiesto que a ras del suelo se produce cultura. Los antropólogos podemos aportar con alguna cosa, sobre todo en la mención de que todo es interesante, especialmente aquello que no lo parece. La idea de que no hay temas menores es algo que deberíamos dar a conocer y entender. En primer lugar, para que los propios protagonistas de esta vida a ras de suelo la pongan en valor. Y por otra parte, para que el cientista social entienda que no existan formas menores de vida social, que no existen fuentes de conocimiento prescindibles sobre la vida social. Y la antropología debería poner acento en que su asunto, la diferencia, está en la materia primera que nutre el mundo humano, el individuo.

MG: Bien. Muchas gracias profesor Delgado...