

Del conocimiento antropológico y de su patrimonialización

About Anthropological Knowledge and its Patrimonialization

José Luis GARCÍA GARCÍA

Facultad CC. Política y Sociología.
Universidad Complutense
jlgg@cps.ucm.es

Recibido: 26.06.06
Aceptado: 24.10.06

RESUMEN

Hace un siglo que aparecieron las primeras publicaciones sobre la gran encuesta etnográfica realizada en España por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid sobre costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte. Situada en la bifurcación entre el folklore y la antropología, la Encuesta se ha convertido en un patrimonio utilizado para marcar fronteras e identidades científicas que tienen actualmente una indiscutible vigencia. Con este motivo, y en paralelo con el desarrollo de los escritos sobre la encuesta, se reflexiona sobre el valor de la patrimonialización de los conocimientos científicos, y se muestra cómo, más allá de ciertos usos retóricos particulares, esta práctica es una condición necesaria para el progreso de las ciencias sociales.

PALABRAS CLAVE: etnografía, antropología, patrimonio cultural, retórica, identidades.

ABSTRACT

The first publications out of the Spanish Ethnographic Survey of the Section of Moral and Political Sciences from the Ateneo of Madrid about customs on birth, marriage and death are one hundred years old. The survey, just in the midway between folklore and anthropology, became an heritage utilized to set boundaries and scientific identities which still have a truly effect today. For this reason, following the development of writings out of the survey, this essay reflects on the value of the patrimonialization of scientific knowledge, and it shows up that this is a necessary condition for the progress of social sciences beyond some particular rethoric usages.

KEY WORDS: ethnography, anthropology, cultural heritage, rethoric, identities.

SUMARIO

La Encuesta del Ateneo de Madrid, como pretexto. La utilización paradigmática de los datos etnográficos. La Patrimonialización del conocimiento y la construcción indentitaria. Conclusión.

¡Al cumplirse un siglo de la obra de Rafael Salillas!
«La fascinación en España: brujas, brujerías,
amuletos»

LA ENCUESTA DEL ATENEO DE MADRID, COMO PRETEXTO

Hace ahora un siglo, apareció el libro de Salillas *La Fascinación en España. Brujas, Brujerías, Amuletos*. Con él se iniciaba la utilización bibliográfica del cuestionario que, cuatro años antes, había elaborado la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid sobre costumbres de nacimiento, matrimonio, y muerte en España: una encuesta realizada en todo el país a través de informantes contactados por los corresponsales del Ateneo madrileño en las distintas provincias españolas. Se recogió de esta manera un material voluminoso, transcrito en cerca de 19.000 fichas que se conservan, en su mayoría, en el Museo Nacional de Antropología de Madrid.

Desde entonces, tras la obra de Salillas, aparte de un gran número de referencias ocasionales, han ido apareciendo diversas publicaciones relacionadas con la Encuesta. En unos casos se trata de estudios particulares sobre los materiales dentro de la tradición folclorista, en otros, iniciada ya la institucionalización académica de la Antropología en España, de textos en los que se las valora como un importante antecedente de la disciplina, o en ediciones locales en las que se recogen los resultados de determinadas provincias o regiones. Mi intención es aproximarme a las publicaciones de estos cien años sobre los materiales de la Encuesta del Ateneo de Madrid, haciendo un análisis antropológico de sus usos. Un pretexto para reflexionar también sobre las ciencias sociales, sobre sus paradigmas y sobre el alcance de sus prácticas.

No es mi propósito analizar los méritos o deméritos de la Encuesta, ni los aciertos o desaciertos de sus comentaristas, sino más bien tomar todos estos hechos como datos empíricos sobre los que cualquier científico social puede avanzar en el conocimiento de la naturaleza de las ciencias sociales en general y de la Antropología en particular. Por ello, las observaciones puntuales sobre los materiales del Ateneo y sus comentarios tienen una finalidad instrumental: no se refieren directamente a ellos, sino a un

argumento general sobre los diversos usos del conocimiento socio-antropológico, que se irá concretando en el transcurso de este escrito.

La Encuesta del Ateneo de Madrid reúne todos los requisitos para reflexionar sobre estos temas. Sin duda alguna, éste es el material etnográfico más importante recopilado de forma intencional en España antes de la institucionalización académica de la Antropología, y por ello marca, a este respecto, un antes y un después en el panorama español. Está además dentro del «tiempo antropológico» es decir del momento histórico en el que la disciplina había iniciado ya su trayectoria científica. Sin duda se hicieron en España con posterioridad encuestas sobre usos culturales en el contexto de la Institución Libre de Enseñanza y de las nacientes Sociedades de Folklore, pero su alcance fue mucho más limitado y doméstico. Por ello, los materiales del Ateneo, a pesar de su concreción temática, son los únicos de escala estatal, que constituyen un sólido pedáneo susceptible de continuidad en el panorama antropológico español, en un momento adecuado para que la ruta iniciada tuviese continuidad. Con todo, es cierto que ni los promotores de la Encuesta, ni los primeros autores que utilizaron sus datos, son recordados actualmente en la historia de la Antropología española por el contenido de sus aportaciones, aunque no se les niega su valor como antecedente disciplinar. Esta bifurcación del reconocimiento apunta a un proceso casi ineludible de los saberes en las ciencias sociales: un recorrido que va desde la utilización paradigmática de los conocimientos hasta su patrimonialización.

LA UTILIZACIÓN PARADIGMÁTICA DE LOS DATOS ETNOGRÁFICOS

El primer destino de los datos socioculturales, desde una perspectiva epistemológicamente correcta, es ser integrados en la estructura teórica desde la que fueron recogidos. De hecho, el proyecto de los folcloristas de la época seguía escrupulosamente este requisito y estaba inspirado en los escritos de los antropólogos evolucionistas. Cuando Machado y Álvarez tomó la decisión de traducir la *Antropología* de Tylor, pensaba en la divulgación de un modelo de estudio que había sido ya anunciado por él mismo en su Introducción al Número 1 de la Revista *El Folklore Andaluz* en 1882: «Si la teo-

ría de la evolución, señora hoy del mundo, resulta verdadera en todos los hechos estudiados hasta el día, ¿porqué no ha de ser cierta también aplicada a las concepciones y a los productos del espíritu humano? Para el eminente Tylor es ya asunto fuera de toda duda que así como ciertos fósiles son característicos de ciertos terrenos, ciertas concepciones son también exclusivamente propias de ciertos periodos de cultura, y que así como en el mundo animal hay una cadena cuyos eslabones pueden seguirse casi paso a paso, en el mundo de las ideas existe también una cadena cuyos eslabones podrá señalar la ciencia en día no lejano» (Machado y Álvarez, 1987:18). El mismo Tylor, en el prefacio escrito para la versión española de su *Antropología*, tras reconocer el mérito de España por haber contribuido a la «extensión del conocimiento del género humano mediante la adición de un nuevo mundo al mundo antiguo» hace votos para que su Manual estimule el desarrollo de la ciencia del hombre en España, un cometido que no debe limitarse a ser «un asunto de mera curiosidad para los anticuarios, sino que comienza a afectar práctica y profundamente a las creencias y costumbres de los hombres» (1987:VI).

Salillas, como presidente de la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid, trabajó dentro de estas coordenadas, primero en la elaboración del Cuestionario, y luego en la primera investigación sistemática realizada sobre los materiales recogidos. Una breve exposición del contenido de su obra, nos puede dar argumentos para valorar hasta qué punto sus planteamientos se ajustaban a las exigencias de una ciencia empírica en la que se intentaba combinar con rigor las teorías y los datos. Al afrontar la tarea de formular conocimientos generales sobre *la fascinación* se da cuenta de que con los materiales disponibles no era posible llegar a conclusiones terminantes, y por ello recurre a «otros datos que se podrán consultar en el desenvolvimiento de este estudio, referentes a las prácticas tradicionales con relación a los malos influjos» (Salillas, 2000:25). La mayoría de estos datos adicionales son «eruditos, no directamente informativos». Esto es exactamente lo que hacían los antropólogos de la época para solucionar el mismo problema. Se trata de referencias bibliográficas, que utiliza Salillas para apoyar su discurso y que se encuentran sobre todo en el capítulo final, de naturaleza más teórica. Según

Salillas *la fascinación* actúa a través de los sentidos, y sobre todo de uno de ellos, que no puede «ser otro que el de la vista» (2000:96). Esta justificación retrospectiva le da pie para iniciar su obra, dedicada por entero al *mal de ojo*. Los materiales del Ateneo experimentan en ella una estructuración temática académicamente aceptable: empieza con las formas como se denomina el tema en las distintas regiones españolas, sigue con su distribución geográfica, y desde allí desmenuza su contenido. Todo ello dando por supuesto que el material que tiene delante es técnicamente válido para el objetivo que persigue, e incluso citando en la mayoría de los casos a los informantes que proporcionan los datos, cuantificando las respuestas y elaborando los correspondientes cuadros clasificatorios y distributivos (2000:56 y 90-91). *La fascinación* por el *mal de ojo* «parece más intensa en Galicia, Asturias, León, Castilla la Nueva, Extremadura, Murcia y algunas provincias andaluzas, y menos intensa, en parte borrada, en las provincias Vascongadas, Navarra, Aragón, Cataluña y Valencia» (2000:25). Tras su detallada y ordenada exposición llega Salillas a la conclusión general de que no se puede definir un sistema supersticioso, sino ciertos elementos constituyentes de la superstición. En este contexto confirma la hipótesis de que *la fascinación* proviene de las relaciones de enemistad que generan formas encubiertas de proceder (2000:95). Las brujas y demás personas a las que se les atribuyen poderes malignos son creaciones derivadas directamente de estas relaciones de hostilidad. De una forma sorprendentemente moderna resalta Salillas el valor informativo de las expresiones de los informantes: «La bruja no es un tipo real: es un tipo representativo. Lo indican muy bien las siguientes locuciones empleadas por los diversos informantes: «*conceptualizadas* como brujas», «*tenidas* por brujas», «*aprobadas* como brujas», «*la creen* bruja», «*consideradas* como brujas», «*señaladas* por el vulgo por brujas», «*tienen fama* de brujas» Si la bruja no es un ser real, es una atribución referida a persona de ciertas condiciones, reflejándose en ella el espíritu supersticioso. Puede decirse que la bruja no nace, sino que la hacen» (2000:40). Es decir, la bruja, es la concreción del enemigo invisible, sobre el que Salillas sustenta la tesis de *la fascinación*.

Desde este punto de vista afirma que la creencia en *la fascinación* fue inicialmente universal, como lo demuestra el hecho de que haya

sido admitida por la filosofía –cita a Santo Tomás (2000:95) «los ojos empero inficionan el aire continuo hasta determinado espacio»–, por la teología e incluso por la ciencia. Propone que lo que queda actualmente de aquella concepción generalizada, son supervivencias que se localizan preferentemente en las clases bajas (2000: 94). Sobre la base universal de la desconfianza en el enemigo, da por supuesta una evolución de los usos sociales que van desde la generalización de los fenómenos hasta su limitada permanencia social (2000:25), es decir sigue las ideas programáticas de Machado y Álvarez, citadas más arriba, de una manera bastante similar a como las preconizaba Tylor, y da por supuesto, de acuerdo con los paradigmas evolucionistas de la época, un progreso intelectual que consiguen primero los que disfrutaban de mejores posiciones sociales.

Para casi todos los que escribieron después de Salillas sobre la Encuesta del Ateneo, el problema fundamental de los materiales está en la forma como fueron recogidas las informaciones. Desde las primeras revisiones del famoso *Manual de Campo del Antropólogo*, el clásico texto de las *Notes and Queries*, aparecido por primera vez en 1874 y elaborado por el Real Instituto de Antropología de Gran Bretaña e Irlanda, se nos advierte sobre la necesidad de abandonar las prácticas habituales de los cuestionarios. «El método de los cuestionarios, que en un tiempo estuvo tan en boga en Antropología, hoy se considera de limitada utilidad. En este volumen ofreceremos una serie de preguntas bajo diferentes encabezados. Estas preguntas no deben hacerse directamente a los informantes, ya que aspiran sólo a ser una guía para el investigador» (1971:19). Es decir, se rechazan los cuestionarios porque no cumplen la condición mínima que se estaba imponiendo ya en la antropología de principios de siglo: el contacto directo entre el antropólogo y su objeto de estudio, requisito que desembocaría, paulatinamente, y a veces por motivos más azarosos que epistemológicos, en el dogma disciplinar que asocia la práctica antropológica con el trabajo de campo.

Salillas trabajó sobre las respuestas originales fuera de estos presupuestos, y lo hizo con minuciosidad y convicción. A pesar de considerarlas insuficientes para su objetivo, ni siquiera dedicó una línea a valorarlas cualitativamente, algo que, por lo demás, tampoco solían hacer

los antropólogos de su época con las informaciones que les llegaban de fuentes mucho menos rigurosas, casi siempre, que las que manejaba Salillas. Únicamente Morgan había renunciado a trabajar con creencias y otras ideaciones, porque consideraba indesentrañable la madeja de datos de los que se disponía. Pero ni Tylor ni Frazer –por no citar más que a dos contemporáneos que sin duda influyeron en la recogida y primeras elaboraciones de los datos del Ateneo– mostraron recelo alguno sobre el particular. Se puede pues decir que la aceptación que hace Salillas de las papeletas originales de la Encuesta no difiere demasiado de la valoración de los datos culturales en aquella época por parte de los profesionales de la incipiente Antropología. Incluso Salillas, dada la sistematicidad del material que utiliza, y la manera como lo maneja, es más preciso que muchos de ellos en su integración geográfica y en la cuantificación de su importancia, pues diferencia claramente para cada apartado los datos pertenecientes a las distintas partes de España, y analiza su relevancia particular y general, evitando así en parte la crítica formulada por Ruth Benedict contra las grandes obras de muchos de sus predecesores, ejemplificada curiosamente en dos de los temas de los que se ocupa la Encuesta del Ateneo, el matrimonio y la muerte: «Estudios de la cultura como *La rama dorada* y los habituales volúmenes etnológicos comparativos, son exámenes analíticos de rasgo e ignoran todos los aspectos de la integración cultural. Las prácticas relativas al matrimonio o a la muerte son ilustradas por trozos de conducta elegidos sin discriminación de las culturas más diferentes, y el estudio construye una especie de monstruoso Frankenstein mecánico, con el ojo derecho de Fiji, el izquierdo de Europa, una pierna de la Tierra de Fuego y otra de Tahití y los dedos de la mano y de los pies de regiones diferentes también. Semejante figura no corresponde a una realidad del pasado o del presente» (Benedict, 1971:61).

Con todo, la amplitud de la Encuesta y el ingente volumen de materiales recolectados fueron al mismo tiempo el objeto de su atención y la causa de su olvido. El objeto de su atención porque, como queda dicho, en estos cien últimos años no fueron pocos los folkloristas y antropólogos que se acercaron, de una u otra forma, a los datos; el olvido, porque, siendo ellos mismos diana fácil de críticas etnográficas, fueron con frecuencia sepultados en largos

periodos de silencio. Cabe sin embargo separar dos momentos cualitativamente diferentes en la exposición de estas críticas: uno pertenece a la primera mitad del siglo XX y lo protagonizan autores que intentaron trabajar de forma teórica con los materiales; el segundo comienza a finales de los años sesenta —un momento en el que la Antropología está iniciando su institucionalización académica—, y corre a cargo de profesionales de la Antropología o de la Museología que nunca pretendieron utilizar los datos de la Encuesta paradigmáticamente.

Hoyos Sainz fue posiblemente el folklorista más activo en la información, conservación y utilización de las respuestas al cuestionario del Ateneo de Madrid. Todas sus intervenciones están marcadas por la constatación de la insuficiencia de las informaciones para extraer conclusiones sobre temas y regiones. Por lo que respecta al uso de los materiales, hace diferentes propuestas desde la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria, para completarlos. Piensa igualmente que no todos ellos seguían teniendo la misma vigencia cuando él escribía y, por ello, al utilizarlos les añade otros datos reunidos, según nos dice, durante medio siglo en sus viajes por toda España y en su correspondencia con colaboradores comarciales (Hoyos Sainz, 1945:31). Los datos de su propia cosecha son notoriamente menos elocuentes que los que usa de la Encuesta del Ateneo. Enrique Casas, otro de los que se ocupó de ellos en la primera mitad del siglo, compartía esta misma actitud sobre su insuficiencia, pero expresaba una visión más crítica, e incluso despectiva, sobre las respuestas de la Encuesta: «Ojala estas salidas a campos del folklóre más cultivado, sirvan de enseñanza y se corrija en las encuestas futuras el vicio capital del que adoleció la mentada [Encuesta del Ateneo de Madrid]. Abrumados los informadores por el detallismo inquisidor de los cuestionarios, contestaron con un evasivo sí o no a muchas preguntas, dándose así un binomio de imposible desarrollo». Esta práctica, remata, puede permitirse en el siglo XIX, pero no en el XX, «porque esa ciencia se ha hecho exigente de precisiones y detalles y manda al protesto las observaciones embarulladas y confusas» (Casas, 1947:14). Y por lo que respecta a su propio trabajo, elaborado con materiales de muy distinto origen y vigencia, señala que entre los datos que ya no tienen vigor, es decir que ya no responden a

prácticas culturales en uso, están los de la Encuesta del Ateneo que «pertenecen a la testamentaría del siglo XIX», y añade aún una observación adicional sobre la información «hoy desgraciadamente inencontrable, y de la cual, previsoramente habíamos cogido el zumo para esta obra» (Casas, 1947:14).

Caro Baroja, en la Introducción a la obra de Casas, asume la valoración que éste hace de su principal fuente de datos, la Encuesta del Ateneo de Madrid, y hace una reflexión llena de escepticismo sobre las investigaciones de los usos y costumbres de las gentes. Es relativamente fácil para el etnólogo investigar la cultura material, pero cuando analiza materiales espirituales «las normas morales a que nos atenemos en nuestra vida de burgueses o ciudadanos de determinada clase sí pueden influir de modo notorio al investigar las costumbres, y, sobre todo, influyen en muchas de las informaciones que adquirimos... Los límites entre la moral como norma de conducta de origen religioso o filosófico, impuesta o defendida por las clases más poderosas y la costumbre vieja, de otro origen, no lo son tanto. La ciencia de las costumbres, a pesar de los repetidos esfuerzos de algunos autores, no ha llegado a producir el deslinde» (Caro Baroja 1947:8 s.).

En los escritos actuales sobre la Encuesta no se oculta una cierta actitud tolerante, es decir, de comprensión ante lo insuficiente, por el carácter pionero que tuvieron. Estas críticas combinan retóricamente la valoración genérica de los materiales, que llega incluso a la magnificación, con el reconocimiento de sus defectos. Esto es lo que escribe Lisón cuando resucita el interés por la Encuesta en los años setenta:

»Una buena parte del material conservado es susceptible de tabulación y análisis estadístico, tal como lo desarrolló Salillas hace ya sesenta y tres años. Pero conviene no olvidar que en un cuestionario y respuestas de hechos culturales sería además necesario delimitar previamente las áreas culturales sugeridas por las respuestas, que no siempre coinciden con las áreas regionales, y después analizar sistemáticamente la peculiaridad cultural de cada área. Un idéntico hecho, comportamiento, rito etc., encontrado simultáneamente en varias regiones, puede tener contenidos, funciones, sentidos y valoraciones y simbolizaciones completamente distintas en diferentes cuadros culturales» (Lisón, 1977:166). La segunda parte del párrafo hace

inútil la primera, es decir, cuestiona la utilidad de la tabulación y del análisis estadístico. La puerta abierta que deja Lisón al uso de estos materiales, allí donde radica «el valor extraordinario» de la Encuesta, es su utilidad como material de contraste histórico con datos que se recojan en trabajos de campo actuales dentro de la misma zona. Obviamente tampoco esto es muy realizable, por los argumentos del propio Lisón: para uno de los términos de la comparación, los materiales de la Encuesta del Ateneo, nos falta de forma irremediable todo el contexto cultural de comienzos de siglo.

En su ingente trabajo sobre las fichas, A. Limón, E. Castellote y sus colaboradores nos advierten también sobre sus déficits etnográficos. La primera limitación viene de la fiabilidad de los datos: «Téngase en cuenta que la obtención de los datos aquí reunidos ha sido llevada a cabo mediante un método de Encuesta a distancia que en el marco de la investigación cultural actual no posee las garantías científicas de fiabilidad que se exige a la recogida de datos. (Limón y Castellote, 1990, 1:IV). Esta Encuesta a distancia pertenece, según ellos, a una época preboasiana, en la que todavía no se había instaurado el trabajo de campo antropológico. Además, en el supuesto de que los materiales se quieran utilizar como base para elaborar conclusiones en todo el territorio español —ésta era la intención original de sus promotores— nos encontramos con un problema de representatividad: «Los 289 lugares o zonas que contestaron a la Encuesta representan una densidad escasa de datos para todo el territorio nacional, lo que hará muy difícil generalizar con verdadero rigor esta información (1990, 1:IV). Con todo, también aquí, de forma generosa, se aminoran los déficits. Citando a Hoyos Sainz, consideran los autores un par de supuestos atenuantes: uno que suple la escasez territorial de los datos y otro que proporciona una cierta garantía de fiabilidad. El primero se basa en el hecho de que los informantes no se refieren en sus respuestas únicamente a la localidad en la que residen, sino que suelen hablar de un área más amplia que en ocasiones abarca a toda una «zona o país natural». El segundo atenuante se basa en la cualificación de los informantes, la mayoría de ellos «notarios y demás profesionales del derecho, a los que siguen informadores de cultura literaria, escritores y costumbristas regionales y algunos profesores y cultivadores de la historia». Hoy

casi diríamos que estas circunstancias, más que atenuantes, agravan la valoración que podamos hacer de los materiales. En primer lugar por la desconfianza que produce hablar de una extensa zona, sin definirla ni matizarla en sus peculiaridades internas; y en segundo lugar porque este tipo de informantes son, por regla general, las personas más alejadas de los materiales que transcriben.

En una ciencia empírica como la Antropología un diagnóstico de esta naturaleza sobre los materiales etnográficos tendría que ser lógicamente causa suficiente de defunción. Y de hecho lo fue paradigmáticamente para las informaciones y escritos derivados de la Encuesta del Ateneo de Madrid. No así para muchas de las aportaciones de los antropólogos a las que se les pueden hacer las mismas consideraciones. La disciplina ha sido literalmente construida en buena parte sobre etnografías que hoy podemos calificar de derribo. Esta situación es tanto más delicada cuanto que, desde su invención, la práctica etnográfica se ha ido depurando como una de las pocas características comunes que dan hoy unidad a la Antropología, por encima de cambios paradigmáticos, de modas temáticas o de otros convencionalismos académicos. Paradójicamente, o quizás por ello, la Etnografía misma constituye actualmente un amplio campo de reflexión dentro de la disciplina. Uno de los problemas teóricos actuales más impactantes, en el núcleo mismo de las teorías antropológicas, es el de las críticas a la Etnografía clásica, que mejor o peor fundamentadas, han proliferado por todas partes. Por sí solas serían suficientes para cuestionar la fiabilidad de los materiales y, consecuentemente, muchas de las teorías que, sirviéndose de ellos, han llenado durante años los textos de Antropología.

El ejemplo más notable de esta precariedad epistemológica lo constituye Levi-Strauss. La mayor parte de sus teorías sobre las alianzas matrimoniales, o el significado de la mitología, fueron contrastadas con materiales de segunda mano. Sus escarceos de campo fueron entronizados como clásicos porque se asociaron a la práctica etnográfica del antropólogo más citado por los demás en la historia de la disciplina. En *Tristes Trópicos*, una obra en la que relata sus peripecias biográficas para convertirse en etnógrafo y sus análisis estructurales de unos cuantos grupos de indios del Matogrosso brasileño, a los que conoció en encuentros fugaces que tie-

nen más de aventura que de etnografía rigurosa, se realizan análisis penetrantes, casi diapositivas teóricas, en los que se desentraña el meollo cultural de más de media docena de pueblos. Las citas sobre los grupos visitados por Levi-Strauss es tan extensa en la Antropología que bien se puede aplicar a su obra la consideración de rentabilidad máxima del trabajo de campo mínimo en toda la disciplina.

El esperpento de esta situación, en la que cualquier elaboración etnográfica era dada automáticamente por buena, estuvo a punto de tener éxito en los años sesenta, con Carlos Castaneda. Eran aquellos tiempos contraculturales, de experiencias alternativas, y en ese contexto pocos se resistieron a las contundentes enseñanzas de Don Juan, el chamán yaquí que introdujo al autor en «una realidad aparte». Castaneda guiado por Don Juan, y por el peyote, nos cuenta la realidad de sus alucinaciones y experiencias empáticas con la cultura yaquí. Pudo así entender y divulgar la consistencia de un mundo diferente, una contracultura para las formas de occidente, que se apresuraron a emblematizar los que por aquel entonces andaban metidos en la tarea de desalienarse ante la cultura opresora del su entorno. Un éxito editorial, que ni siquiera cesó cuando se empezó a sospechar que la etnografía de Castaneda era en realidad fruto de una impostura. Una invención narrada que no fue obstáculo para que consiguiera con ella doctorarse en Antropología en la UCLA y para que incluso sus críticos le reconociesen algún valor. (ver M. Harris, 1982:350 ss.).

En ocasiones el mérito etnográfico de los textos antropológicos, se gesta desde fuera de la disciplina, generalmente por el impacto extraacadémico de sus revelaciones. Este es el caso de algunos de los discípulos de Boas. Una generación sumamente divulgada, que encontró el filón de desmontar muchos de los tópicos que la cultura occidental asumía como obviedades humanas. El relativismo cultural se nos puso delante como un espejo que convertía en muecas caprichosas nuestra forma de ser. En algunos casos como el de M. Mead, los reestudios posteriores vinieron a poner los datos en su sitio, pero ello no es óbice para que sus aportaciones teóricas sigan siendo consideradas en la disciplina y fuera de ella, y para que los temas por ella planteados y sus respuestas se sigan considerando acertadas en muchas de sus formulaciones.

Dado el proceso de construcción de los datos etnográficos que subyace en cualquier elaboración paradigmática, difícilmente podemos atribuir a la naturaleza de los materiales, a sus deficiencias, a los defectos de los cuestionarios, o a cualquier otra contingencia que les afecte, el hecho de que a partir de las teorías evolucionistas de la época y de la Encuesta del Ateneo de Madrid no progresase sin rupturas en España una Antropología equiparable a la del resto de Europa. A nivel de datos, la insuficiencia de los materiales nunca fue un obstáculo para el progreso de las ciencias sociales. Sin embargo, es un hecho que no todas las propuestas teóricas y empíricas logran abrirse paso en el reconocimiento científico. La respuestas a una situación de esta naturaleza en la ciencias sociales, toma sorprendentemente caminos muy distintos. Aparte del *olvido*, en el que caen los materiales y los autores que los utilizaron, cabe la reutilización paradigmática de las cuestiones planteadas y el redescubrimiento y reconstrucción de los materiales en el amplio campo de la patrimonialización de los saberes. Estas posibilidades, permanentes en los procesos científicos, y sus diversos significados, se pueden ejemplificar fehacientemente con los materiales de la Encuesta del Ateneo de Madrid.

La obra de Salillas fue rápidamente relegada al olvido. Ninguno de los que trabajaron después de él sobre los materiales del Ateneo la tuvo en cuenta, y lo que es más trascendente desde una perspectiva antropológica, la sincronización paradigmática existente entre *La Fascinación en España* y la Antropología de su época, no se mantuvo entre los autores que siguieron utilizando las fichas del Ateneo.

Los escritos de Hoyos Sainz y de Casas volvieron de nuevo a la extemporaneidad. La evolución que tuvo lugar en otros países desde las instituciones y las prácticas de investigación del Folklore a la antropología, no se produjo en España. Hoyos Sainz intentó utilizar los materiales en la línea programática de Machado y Álvarez, pero esta forma de proceder correspondía a unos paradigmas temporalmente periclitados en la Antropología de su tiempo. En su artículo de 1945 sobre el Folklore Español del Culto a los Muertos, escrito cuarenta años después del intento de Salillas y cuando en la Antropología Europea se desplegaban todas las modalidades del funcionalismo, explicita claramente su objetivo: «Aunque queda limitado el

trabajo a ser un acopio y exposición de datos del folklore español... lo estimamos base para su ulterior comparación con el europeo y norteafricano, acerca del mismo asunto que permitiría llegar a la colocación y valorización de los hechos españoles en las hipótesis explicativas y generalizadoras de estos estudios» (Hoyos Sainz, 1945:31). Hoyos Sainz agrupa los datos bajo algunos aspectos del paradigma teórico del evolucionismo. Utiliza muy de pasada el concepto de supervivencia (1945:30) e inicia su exposición con dos apartados dedicados uno al culto a los muertos en la prehistoria, y otro a los umbrales del culto. En las conclusiones leemos una sorprendente afirmación: «tomados los datos en bloque y sin su análisis, que más disocia que une los hechos esenciales, queda claro, como se ve en los elementos morfológicos estudiados, la división de España en tres regiones...» (Hoyos Sainz, 1945:52).

Es decir, el uso que da Hoyos Sainz a los materiales (de las fichas del Ateneo y de los que él añade) es morfológico. El análisis disocia y nada añade, ni siquiera la crítica, al uso de los materiales y al paradigma explicativo de Salillas.

No tuvo mucho más éxito el tercer usuario sistemático de la Encuesta, Enrique Casas. Su lenguaje conceptual se acerca formalmente al de la Antropología, y aunque no deja de haber en su obra dimensiones de interés que en otras circunstancias sociales y académicas hubiesen podido dar lugar a un cierto reconocimiento, el modelo folklorista de finales del XIX subyace medio siglo después como trasfondo teórico de sus aportaciones. Caro Baroja en el prólogo a su obra nos dice de Casas que «tuvo relación en una época con los grandes investigadores de finales del siglo pasado y comienzos del presente; por ejemplo, Sir James George Frazer, fallecido aún no hace muchos años» (Caro Baroja, 1947:7). Pero Casas irrumpe en solitario, al margen de cualquier utilización anterior, en el estudio de la Encuesta: ni Salillas ni Hoyos Sainz forman parte de sus puntos de partida y de sus referencias. No es muy explícito en los considerandos de su trabajo. Simplemente adjunta una breve introducción en la que habla del progreso y de sus efectos sobre los materiales tradicionales. Hay aldeas «de sosegado vivir» en las que todavía el progreso no ha hecho mucha mella en las costumbres, pero no son muchos ya los «conservatorios de usos antiguos» que se

pueden encontrar (1947:13). El *leitmotiv* que guía la mayor parte de los epígrafes de la obra de Casas es el de ritual. Asume en su estructuración el sistema clasificatorio de Frazer, y alude a Van Gennep. De su libro *Ritos de Paso*, dice que «es una perla etnográfica y una rareza bibliográfica» (1947:82 nota 2). Habla de la magia mimética y de contacto, de los ritos de tránsito asumiendo la estructura de van Gennep sobre los distintos momentos del tránsito y dedicando varios capítulos a diferentes tipos de ritos de agregación. Escribe sobre el regalo (1947:249) y, sin citar a Mauss, dice que en la sociedad primitiva traba a los individuos con lazos mágicos (1947:249). Habla de los matrimonios por raptó (1947:233), de la comensalidad (1947:261), de la residencia postnupcial (1947:286) de las novatadas (1947:291) y del duelo (1947:366), por no citar más que algunos de los temas objeto de estudio de la futura Antropología española. Bien es verdad que se trata en todos los casos de breves referencias introductorias a los materiales y que no tienen continuidad en un tratamiento teórico de los datos que maneja, que siguen anclados en planteamientos evolucionistas. Un procedimiento que a mediados del siglo XX le aleja ya considerablemente de las prácticas antropológicas de su tiempo.

De esta manera, mientras la construcción de la Antropología de Tylor y de Frazer, y de muchos de los que utilizaron las viejas etnografías periclitadas, se hizo sobre todo a través de sus críticos y de los que refutaron sus teorías, la ruta emprendida por Salillas, a partir de las fichas del Ateneo, no tuvo continuidad. Ni Hoyos Sainz ni Casas tienen en cuenta *La Fascinación en España*. Se podría alegar que ello es debido a la especificidad de la temática de Salillas (el *mal de ojo*), pero el problema es más profundo: no se dieron en España las condiciones institucionales e identitarias para que el trabajo de Salillas tuviera continuidad. Y en este contexto es incluso significativo que ni siquiera Julio Caro Baroja, que dedica una de sus mejores obras al estudio de las brujas, se refiera a él, a pesar de defender sobre el tema una concepción muy similar a la suya. Por otra parte, ninguno de los que participaron en el proceso de institucionalización académica de la Antropología en España, más de medio siglo después, tuvo interés en asumir teóricamente alguno de los precedentes temáticos señalados,

ni a nivel de materiales, ni de método. En su lugar, se siguió una vía diferente de reutilización de la Encuesta: la de la patrimonialización.

LA PATRIMONIALIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO Y LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA

Me voy a permitir aplicar a esta diferencia de trato entre la utilización paradigmática y la patrimonialización la misma consideración que en otro lugar establecí, para dar cuenta de las relaciones entre la cultura como patrimonio y el patrimonio cultural (García, 1998). La cultura vivida son recursos patrimoniales a los que recurren los sujetos sociales para poner en práctica sus formas de vida. El patrimonio cultural es un producto metacultural, una elaboración ideológico-simbólica de determinados aspectos culturales. Con unos se vive, con los otros se construye un producto susceptible de recibir usos muy diversos, desde el apuntalamiento identitario al desarrollo económico. Esta idea del patrimonio se puede aplicar con una gran precisión al ámbito científico. Existen en la práctica de las ciencias sociales —obviamente también en las demás— recursos que pueden ser utilizados para avanzar en el progreso temático del conocimiento. Los materiales del pasado, juntamente con otros de nueva adquisición, permanecen siempre disponibles por si alguien les concede el valor de contribuir a la construcción de nuevos sistemas explicativos. Éste es uno de sus usos. Otro tiene que ver con la patrimonialización de estos recursos, que los hace adecuados para apuntalar dimensiones de la ciencia que, como en el caso del patrimonio cultural, tienen una amplia funcionalidad que va, desde la construcción de las identidades disciplinarias y su exhibición museística hasta la elaboración del contexto de producción de nuevos paradigmas explicativos.

El artículo de Lisón sobre la Encuesta del Ateneo apareció por primera vez en la *Revista de la Opinión Pública*, y con posterioridad fue recogido en su *Antropología Social en España*. Un título muy general para una obra claramente dividida en dos mitades: la primera construye la base patrimonial sobre la que se da relieve a la segunda. Lisón dedica tres capítulos a hablar de los esbozos de una disciplina y de sus antecedentes, entre los que se encuentra la Encuesta

del Ateneo, y después nos muestra la forma «correcta» de practicarla. Tras un primer capítulo dedicado a la experiencia americana desde el descubrimiento, y a la creación de una etnografía española, escribe Lisón sobre los antecedentes de la Antropología cultural en España. En realidad, la Encuesta es la culminación de un proceso que comienza más de medio siglo antes «Aunque la fecha del origen de cualquier disciplina es marcadamente lábil, y se adelanta o retrasa según el contenido moderno de la misma y según el punto de vista de quien establece el límite, creo poder sugerir que la palabra Antropología, significando el estudio del hombre, comienza a emplearse sistemáticamente en España a partir de 1833, cuando Vicente Adam publica en Madrid, sus *Lecciones de Antropología ético-política-religiosa y moral*».

A pesar de que existen expresiones como «excepcional y valioso material» (1977:162) o «la importancia del cuestionario» (1977:166) el tratamiento de la Encuesta se aproxima más al de un inventario de materiales que a un análisis de su contenido etnográfico: «No he podido averiguar el número de copias del cuestionario que se enviaron a los pueblos, ni tampoco cuáles fueron los pueblos que no lo contestaron. Por la lectura de las fichas conservadas puede a veces fácilmente adivinarse si el que las responde es un maestro, notario, sacerdote, abogado etc... puesto que hacen alguna vez referencia a su escuela, notaría etc.» (1977: 159). Hace Lisón una exhaustiva exposición de la gestión y de los resultados obtenidos: «Las respuestas originales fueron enviadas al Ateneo. Parece ser que una vez clasificadas se obtuvieron 3.500 papeletas sobre el nacimiento, unas 20.000 sobre el matrimonio y alrededor de 15.000 sobre la muerte y entierro» (1977: 161), «Han sido preservadas gran parte de las papeletas copiadas que se encuentran hoy en el Museo Etnológico. El total de las fichas allí clasificadas es de 18.870, según mi cómputo». Y ante la diferencia entre esta cifra y las 38.500 de las que habla Hoyos Sainz, supone que del total de los materiales sólo se conserva actualmente poco más de un tercio, lo que «se debe a un expolio en todo lo que se refiere al culto a los muertos». (1977: 162).

Las referencias al contenido de la encuesta las hace Lisón a través de las obras de Salillas —«sin duda la mejor publicación basada en los datos que proporcionó la encuesta (1977:164)— y de otros autores relacionados con los mismos

materiales, pero sigue preferenciando su inventario cuantitativo de los materiales, transcribiendo cómputos del mismo Salillas: «*Las definiciones personales constan de 111 informes, los estados fisiológicos, en seis; los caracteres anómalos, en 21, y los estados pasionales en 21, por lo que respecta a maneras de aojar sólo en 17 informes se hacen indicaciones respecto a la manera de aojar. Tres procedimientos se citan dignos de consideración: la mirada (en 13 informes), el beso (en 5 informes), el tocamiento (en dos informes) y la opresión (en uno)*». (1977: 164: en cursiva el texto de Salillas citado por Lisón).

Todavía en el libro *la Antropología Social en España* incluye un capítulo titulado contrapun- tos ecológico-culturales, en el que se siguen rastreando los orígenes de la disciplina. En este caso el hilo conductor es la ecología, una rama de la Antropología Cultural que estaba en boga cuando se escribía ese texto... toda una exhibición del interés temático del problema en los «precedentes» españoles, desde San Isidoro de Sevilla, pasando por Ibn Khaldûn, y otros autores menores, hasta Ortega y Pío Baroja. A diferencia de lo que sucede con los otros dos capítulos, al final de éste el autor aborda de forma más directa el tema del medio físico, el grupo humano y la adaptación (1977:215 y ss.), rematando el tema con algunas alusiones a su obra *Belmonte de los Caballeros*. Pero no caben dudas: hay una línea divisoria radical entre los antecedentes y la práctica paradigmática de la Antropología. El sentido de esta divisoria aparece al final del primer capítulo del libro, y afecta claramente a los tres primeros: «Hoy -julio de 1970- a ventidós años del quinto centenario del descubrimiento, la Etnografía española apenas ha progresado, y la Antropología Cultural no ha dejado su estado de capullo» (1977:104) Está claro pues que el amplio espacio dedicado a los antecedentes, Encuesta del Ateneo incluida, no es más que una aportación a la construcción de un patrimonio, un desvelamiento de las raíces de una disciplina cuyo valor no es el que internamente les pudiera corresponder por la calidad de su contenido, sino el que se les añade para expresar una identidad profesional que todavía no había encontrado un hueco bien definido en el panorama académico español.

La eficacia de esta utilización identitaria del patrimonio es siempre subjetiva. En el caso que

nos ocupa, no cabe duda que, cuando Lisón escribe, la Antropología española se encuentra en una situación muy precaria. Tanto institucional como académicamente la Antropología está empezado su periplo. Se trata de una disciplina nueva que necesita apoyarse en una historia interna desconocida, que se desvela para la obtención de un reconocimiento académico. No hay conclusiones científicas derivadas del descubrimiento, ni intento alguno de seguir una tradición que, de entrada, se sabe estéril para cualquier utilización paradigmática. El recurso a los autores refutados o simplemente olvidados es una práctica habitual en las ciencias sociales. Su utilización genera con frecuencia discursos más próximo a las evocaciones simbólicas que a los conocimientos científicos.

Los tanteos de inventario iniciados por Lisón, en el contexto identitario de la incipiente academización de la Antropología, son llevados por Limón y Castellote a sus últimas consecuencias, en el contexto de las instituciones museísticas. En esta tarea, Lisón es para ellos el referente con el que se concuerda o discrepa. Se trata de precisar categorías que Lisón no había aclarado del todo: el número exacto de fichas; si había muchas más o fueron muy pocas las que se perdieron; si hubo rapiña de los materiales o no. Los argumentos iniciales siguen siendo totalmente externos a los contenidos de la Encuesta: del tamaño del «cajón» deducen los autores que las fichas que faltan no pueden ser tantas como dice Lisón, pues de lo contrario sería necesario suponer la existencia de un segundo cajón, del que nada se dice, y que además contradeciría el orden de los materiales existentes en el único cajón que se conserva. El supuesto robo, sugerido por Lisón, no fue tal, o por lo menos tan grande, pues uno de los responsables de la Encuesta, Julio Puyol, dejó muestras suficientes de que él mismo estaba trabajando el tema del culto a los muertos y de que se había llevado en préstamo, a su casa, unas fichas que desgraciadamente, por los motivos que fuera, nunca se devolvieron. Temas y argumentos que se asemejan más a la técnica de inventario de materiales museísticos que al tratamiento de datos científicos. Una vez solucionados estos detalles, Limón y Castellote se embarcan en una ímproba tarea de clasificación que, a pesar de haber quedado reflejada en dos volúmenes de gran tamaño, no pudo pasar del tema del nacimiento. Tras reproducir de nuevo el cuestionario en su totalidad,

construyen un artificio clasificatorio en el que el texto íntegro de cada respuesta se ve acompañado de unas notas aclaratorias sobre su significado, y de la correspondiente clasificación, tabulación, y representación cartográfica de su contenido. Todo ello rematado con un glosario de términos, una bibliografía y la relación de lugares e informantes (1990, 1:XX). La clasificación, tabulación, y representación de los datos constituyen sin duda la parte más elaborada del trabajo. Se parte de un guión abstracto de agrupación de datos, diseñado según los materiales y cuya finalidad no es explicar los contenidos, sino dar cabida formal a las respuestas de las fichas. Dentro del guión, los distintos niveles de generalización quedan marcados con signos que permiten jerarquizar los contenidos según su mayor o menor concreción. El resto es una tarea de agrupamiento matricial de los contenidos, que con posterioridad se puede trasladar a un mapa de España.

Sobre esta misma metodología está basada la colaboración de Limón y Castellote en el texto *Antropología médica en España* (1980). Reiterando las prevenciones sobre los problemas de una información recogida con cuestionarios a distancia, justifican su uso, en un texto sobre la medicina popular, de esta manera: «Esperamos que, aunque algo tarde pero con sensatez, volvamos sobre nuestros pasos y no repitamos los errores pasados pensando que no se debe leer a Tucídides, porque ya no se hace la historia como él la hizo» (1980: 228). Lo que viene a continuación es una selección de los materiales relacionados con temas médicos en las fichas sobre nacimiento, de acuerdo con la estructura del inventario de su trabajo anterior.

Esta visión museística de los materiales de la Encuesta del Ateneo, se puede completar con una valoración general del resto de publicaciones actuales que se ocuparon de ellas. Sin duda una de las prácticas editoriales más frecuente en este contexto tiene que ver con su utilización local. Han aparecido ya varias publicaciones de las respuestas, correspondientes a espacios geográficos determinados: Asturias, Galicia, Andalucía, Ciudad Real, Salamanca, Canarias, Extremadura son las más completas. El texto de Ciudad Real es bastante peculiar. J. López renuncia a trabajar con los materiales del Ateneo, por considerarlos poco adecuados para ello, y, en la primera parte de la publicación, realiza con informaciones más complejas un estudio sobre

el ciclo de la vida en Ciudad Real en un tiempo que va, desde mediados del siglo XIX, hasta los años sesenta o setenta del siglo XX; pero en la segunda, que se ajusta al modelo de las publicaciones locales, transcribe literalmente todo lo materiales de Ciudad Real. En la de Canarias las fichas del Ateneo se completan con otras informaciones encontradas en los archivos de Juan Betancourt, gestor y coordinador de la Encuesta del Ateneo en las islas. Algunas de las respuestas encontradas no habían sido mandadas a Madrid, y otras se habían perdido. Pero por lo general las publicaciones de este tipo hacen hincapié en los contextos locales de producción de los materiales, en los antecedentes etnográficos regionales, y algunas en los informantes, que se pueden conocer, la mayoría de ellos, por las referencias que aparecen en las notas de la obra de Salillas. Suelen explicitarse también, en las correspondientes introducciones, las cifras relativas a las papeletas de la zona y su distribución. Es igualmente común la renuncia a una utilización etnográfica o antropológica de los datos, aunque no se descarta que ese estudio lo puedan hacer otros. «La presente edición, se dice por ejemplo en el texto de Galicia —en el que las respuestas se han traducido al gallego— no aspira a ser un estudio exhaustivo de la Encuesta. Pretende únicamente darla a conocer para uso de especialistas y curiosos de nuestra cultura popular con la finalidad de que futuras investigaciones puedan manejar directamente esta interesante fuente de información» (Gonzalez y Vilariño 1990:15). Incluso algún recopilador hace alusión de forma expresa al carácter patrimonial de los materiales. J. F. Blanco, autor de la publicación salmantina, habla de restituir a Salamanca «un patrimonio cultural olvidado» (1986:9).

En esta última modalidad de la patrimonialización se mezclan dos procesos paralelos sobre el mismo tema: por una parte el que afecta a las prácticas museísticas de exhibición —la selección de materiales referida al patrimonio disciplinar—, y por otra, el que se deriva de la naturaleza misma del objeto publicado —materiales locales relacionados con identidades territoriales—: exposiciones temáticas de los materiales. En el caso de las publicaciones locales sobre los materiales del Ateneo es significativo que todas ellas están financiadas por organismos públicos de naturaleza política: administraciones autonómicas, diputaciones, y ayuntamientos. Este he-

cho revela el significado de los materiales como patrimonio, equiparable a cualquier otro bien museable. Es evidente que, en este contexto, las fichas no son más que un caso aislado de una práctica generalizada. El desarrollo de la Antropología en España tuvo mucho que ver con los intereses políticos de patrimonializar, en su sentido museístico, lo local en el contexto de las diferencias nacionales y autonómicas.

La patrimonialización identitaria y su exhibición constituyen usos habituales del Patrimonio cultural, y consecuentemente también de la patrimonialización del conocimiento científico. Cabe aquí mencionar, entre otros, usos patrimoniales que van desde las citas bibliográficas hasta los cursos monográficos, además de conferencias, homenajes científicos, ediciones críticas y reediciones. En el caso de la Encuesta del Ateneo de Madrid no es casualidad que los mismos materiales hayan sido activados patrimonialmente por profesionales pertenecientes a dos ámbitos de estudios culturales susceptibles de confundirse en España, a pesar de sus obvias divergencias actuales: los museos etnológicos y la universidad. Los primeros lo hacen como herederos directos de las tradiciones folkloristas del siglo XIX en cuyo contexto se realizó la encuesta del Ateneo de Madrid; y los segundos lo reclaman simbólicamente, como especialistas en el estudio de la cultura, por ser la encuesta el mejor exponente del interés existente en España por los estudios de este tipo con anterioridad al momento en el que estaba teniendo lugar la lucha política por la implantación de la Antropología en la Universidad Española.

Sería interesante estudiar en los textos socioantropológicos las huellas identitarias de estas apropiaciones patrimoniales del conocimiento. El fenómeno emerge con especial claridad en el ámbito de las fronteras disciplinares, en los límites entre las distintas orientaciones paradigmáticas, y en los sistemas de construcción de las escuelas disciplinares y sus correspondientes procesos de adscripción. En estos contextos, los conocimientos patrimonializados se pueden utilizar retóricamente para producir identificaciones y marcar campos académicos. Las ciencias sociales, entre otras cosas, son espacios de confrontación en los que se pueden convertir fósiles y despojos en reliquias, y joyas. El discurso antropológico, como cualquier otro, dice y hace cosas, y entre sus objetivos siempre incluye, de alguna manera, el de persuadir. La ciencia de la

persuasión es la retórica y el uso adecuado del conocimiento patrimonializado contribuye simbólicamente a la eficacia performativa de la propia disciplina.

Cada vez se maneja con mayor convicción la idea de que el patrimonio cultural puede y debe funcionar como un conjunto de recursos susceptible de mejorar las condiciones de vida de sus legítimos dueños. Se pone así de relieve su capacidad para contribuir a la mejora de las condiciones de vida de una colectividad. En el ámbito de la patrimonialización del conocimiento no se puede perder de vista que la ciencia, además de una construcción teórica, es una práctica social. Lo es desde su desarrollo interno y desde sus propias condiciones externas de posibilidad. En ambos casos el conocimiento patrimonializado puede jugar un papel relevante en la producción del conocimiento y en la reproducción de las condiciones sociales que lo posibilitan.

Estas consideraciones se pueden aplicar también a los materiales de la Encuesta del Ateneo de Madrid. En el primer caso podemos reseñar su reutilización por un antropólogo como Foster (1980; 2002 sobre todo pgs. 211-286) que compara las fichas de la Encuesta con datos etnográficos hispanoamericanos recogidos por él mismo. Para él los informes obtenidos son perfectamente adecuados para llevar a cabo su objetivo, y no manifiesta la menor duda sobre su validez. En relación con el nacimiento, le sorprende la notable similitud que existe entre las formas españolas y las hispanoamericanas, lo que evidencia una transmisión informal durante La Conquista. Con todo, el problema que se plantea, y sobre el que vale la pena seguir investigando, es la razón por la cual muchas de estas prácticas relativas al embarazo, matrimonio, nacimiento e infancia, que tienen su contexto natural en el mundo femenino, se han implantado tan literalmente y acabaron siendo, predominantes en América: hubiese sido de esperar que «las mujeres nativas, como esposas y concubinas de los conquistadores, continuaran la práctica de sus costumbres aborígenes, perpetuando así las normas nativas dentro de la población mestiza que aumentaba» (Foster 1980:262). En este contexto, Foster, utilizando entre otros los materiales del Ateneo, señala una serie de temas —antojos, causas de esterilidad, embarazo, cuarentena y régimen especial de la mujer, abortos, bautizos y padrinos— en los que las costumbres

españolas siguen estando vigentes. Este es un ejemplo claro de reutilización etnográfica. Los materiales patrimoniales son aquí reconstruidos empíricamente para un objetivo diferente.

El conocimiento patrimonializado contribuye también a la reproducción de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico. La Encuesta del Ateneo de Madrid fue objeto en los años setenta de un Seminario en la Asociación Madrileña de Antropología. Casualmente la Asociación tenía su sede en el Museo Nacional de Antropología, donde estaba depositado «el histórico cajón» de las fichas sobre nacimiento, matrimonio y muerte. Se consiguieron algunos recursos para rastrear en toda la provincia los datos de Madrid. En aquel contexto surgieron otros proyectos antropológicos sobre Madrid, se reelaboró una guía etnográfica que pretendía dar cabida informática, en colaboración con los PIC del Ministerio de Cultura, a una base de datos de naturaleza local y estatal, se estudiaron, con métodos corregidos, algunos de los materiales apuntados en las fichas de la Encuesta, y se protagonizaron jornadas públicas sobre la provincia de Madrid. Se consiguió así la construcción de un espacio intersubjetivo para la práctica profesional de la disciplina cuando apenas existía. Una experiencia que no sólo corrobora la diversidad de funciones que puede asumir la patrimonialización, sino que pone de manifiesto el incuestionable valor de su gestión científica en el contexto de la producción social del conocimiento.

CONCLUSIÓN

La patrimonialización del conocimiento es la consecuencia pragmática del carácter social de los paradigmas explicativos. La percepción de los cambios sociales se transforma rápidamente en cambios paradigmáticos, y una característica de todos los tiempos es pensar que son radicalmente distintos a los del pasado. Actualmente (como siempre) vivimos épocas de profundas transformaciones. La sorprendente semántica de conceptos como el de postmodernidad es bien significativa. Hablar de postmodernidad es literalmente vivir desde el futuro y, sin embargo, lo más paradójico del término es que las críticas y polémicas la están haciendo aparecer ya como el pasado. La historia de los conceptos paradigmáticos, y de sus referentes en las ciencias

sociales, es un indicador evidente de su propia configuración epistemológica. Ya desde el inicio de la Sociología la humanidad se había considerado siempre dividida en dos mitades: los transformados y los tradicionales. Durkheim vivió en tiempos de solidaridad orgánica, a diferencia de los que le precedieron que se organizaban de forma mecánica. Hoy volvemos de nuevo a reiterar aquel dualismo en un nuevo nivel de la línea divisoria: vivimos un mundo global, sometido a una frenética movilidad, llámese ésta desplazamientos, migraciones o viajes, frente a las sociedades cerradas y locales del pasado.

La trascendencia de estas percepciones sociales y la reiteración de las modernidades y su influencia en las transformaciones paradigmáticas, es un indicio claro de que las ciencias sociales evolucionan tanto desde las prácticas sociales como desde el desarrollo interno de sus propios paradigmas. Llobera hace tiempo que trató de justificar esta consideración en relación con las principales teorías antropológicas. El evolucionismo sería el paradigma adecuado para dar legitimidad a un colonialismo incipiente, el funcionalismo, tras la primera guerra mundial, se ajustaría mejor a una situación de mantenimiento colonial, en la que el orden y el control eran requisitos fundamentales para mantener el status quo, y la desintegración de los colonialismos, tras la segunda guerra mundial, daría paso al estructuralismo, un paradigma que da la espalda a los problemas reales de las relaciones humanas, para cobijarse en el abstracto mundo de las creaciones del espíritu. (Llobera, 1975:377 s.).

Wittgenstein habla de *juegos del lenguaje* para referirse a los distintos convencionalismos que pueden dar significado a los estilos comunicativos. Vistas así las cosas, la génesis, el desarrollo y la pragmática de cada sistema de comunicación son el resultado de un pacto social: coaccionan y trascienden a los individuos de una manera específica. Todos los «juegos del lenguaje»-la ciencia es uno de ellos-, son necesariamente intersubjetivos. La intersubjetividad se construye y se reproduce en el contexto global del patrimonio disciplinar.

La renovada reaparición de los paradigmas olvidados y la reutilización de los materiales etnográficos dentro de nuevos constructos epistemológicos son unas prácticas comunes en la Antropología social. Con frecuencia los neoparadigmas se presentan como alternativas a las

teorías homónimas periclitadas o como reinterpretaciones correctas de lo que los críticos no llegaron a entender adecuadamente. En ambos casos el conocimiento patrimonializado funciona como un recurso eficaz en el desarrollo del conocimiento científico. Estas afirmaciones se prueban fácilmente si se leen retrospectivamente las teorías que aún no han perdido su vigencia académica. Todas ellas admiten una lectura retrospectiva desde los recursos patrimoniales, de la misma manera que el desarrollo de una zona turística no puede entenderse sin la patrimonialización y gestión correspondiente del patrimonio cultural.

Los usos del conocimiento patrimonializado contribuyen, desde fuera, a la configuración de las tradiciones científicas. La construcción de identidades, y las «exhibiciones» patrimoniales son fenómenos sumamente complejos y contextualizables como para que se pueda hacer una valoración conjunta de todos ellos. Es cierto que en ocasiones llenan los textos académicos de aditamentos retóricos que ocultan e incluso falsean la estructuración epistemológica de los recursos explicativos, pero también lo es que sin ellos, la construcción de la intersubjetividad, sobre la que se sustenta el desarrollo científico, no sería posible.

BIBLIOGRAFÍA

- BENEDICT, R. (1971): *El hombre y la Cultura: Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*. Barcelona. Edhasa.
- BETHENCOURT ALFONSO, J. (1985): *Costumbres populares canarias de nacimiento, matrimonio y muerte*. Santa Cruz de Tenerife. Museo Etnográfico de Tenerife.
- BLANCO, J.F. (1986): *Usos y costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Salamanca*. Salamanca. Diputación de Salamanca.
- CARO BAROJA, J. (1947): «Prologo», en E. CASAS GASPAS, *Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, matrimonio y muerte*, pp. 7-11, Madrid.
- (1961): *Las brujas y su mundo*. Madrid. *Revista de Occidente*.
- CASAS GASPAS, E. (1947): *Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, matrimonio y muerte*. Madrid.
- FOSTER, G. (1980): «Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana», en M. KENNY y J.M. DE MIGUEL, *La Antropología médica en España*. Pp. 249-263. Barcelona. Anagrama.
- (2002): *La cultura tradicional en España y América*. Sevilla. Signatura Demos.
- GARCÍA GARCÍA, J.L. (1998): «La cultura como patrimonio y el patrimonio cultural», en *Política y Sociedad*. 27:9-20.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. y MARIÑO FERRO, X.R. (1990): *Nacemento, casamento, e morte en Galicia. Despostas á enquisa do Ateneo de Madrid (1901-1902)*. Santiago de Compostela. Consello da Cultura Galega.
- HARRIS, M. (1979): *El materialismo cultural*. Madrid. Alianza Editorial.
- HOYOS SAINZ, L. (1945): «Folklore español del culto a los muertos», *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, I, 1-2: 30-53.
- LIMÓN DELGADO, A (1981): *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, Matrimonio y muerte*. Sevilla. Diputación Provincial.
- LIMÓN DELGADO, A. y CASTELLOTE HERRERO, E. (1980): «La medicina popular en torno al embarazo y el parto a comienzos de siglo», en M. KENNY y J.M. DE MIGUEL, *La Antropología médica en España*, 227-248. Barcelona. Anagrama.
- (1990): *El ciclo vital en España (Encuesta del Ateneo de Madrid 1901-1902)*. I y II. Madrid. Museo del pueblo Español.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1977): *Antropología Social en España*. Madrid. Akal.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, J. y LOMBARDÍA FERNÁNDEZ, C. (1998): *Costumbres de Nacimiento, Matrimonio y Muerte en Asturias*. Gijón. Ayuntamiento de Gijón.
- LÓPEZ GARCÍA, J. (2002): *Ideologías y Ritos populares de nacimiento, noviazgo, matrimonio y muerte en Ciudad Real*. Ciudad Real. Diputación de Ciudad Real.
- LLOBERA, J.R. (1975): «Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la Antropología», en J.R. LLOBERA (ed.), *La Antropología como ciencia*, pp. 373-387. Barcelona. Anagrama.
- MACHADO Y ÁLVAREZ, A. (1987, orig.1882): «Sobre el Folklore», *El Folklore Andaluz (2ª Época)*. 1:15-22.
- MARCOS ARÉVALO, J. (1997): *Nacer, vivir y morir en Extremadura. Creencias y prácticas en torno al ciclo de la vida a principios de siglo*. Badajoz. Diputación provincial.
- SALILLAS, R. 2000 (1905): *La fascinación en España. Brujas, brujerías, amuletos*. Barcelona. MRA Ediciones.
- TYLOR, E.B. (1987 orig. 1888): *Antropología*. Barcelona. Alta Fulla.