

Ensayo

LA IDENTIDAD CULTURAL COMO PATRIMONIO INMATERIAL: RELACIONES DIALÉCTICAS CON EL DESARROLLO

CULTURAL IDENTITY AS NON-MATERIAL HERITAGE: DIALECTICAL RELATIONS TO DEVELOPMENT

ESTER MASSÓ GUIJARRO

Depto. de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada.
Edificio B. Campus de Cartuja, s/n. CP 18001 Granada, España. Teléfono: +0034 958 24 37 79.

RESUMEN

Se presenta un ensayo sobre las posibles conexiones argumentativas entre el capital social y la identidad cultural, entendidas como formas de patrimonio inmaterial. Se defenderá la utilidad de esta apuesta teórica a causa de los diversos réditos políticos y culturales que podría producir cierto empleo o instrumentalización del patrimonio inmaterial para salvaguardar o ponderar flujos de capital social y modos de identidad. Estas reflexiones se enmarcan en el ámbito general del debate sobre el desarrollo, proverbial en la antropología desde la teoría de la dependencia de los años sesenta. Se cuestionará la condición, la naturaleza y los deberes del desarrollo en el contexto actual y sus implicaciones en materia de derechos humanos, así como su relación con los puntos anteriormente mencionados (sobre identidad cultural y capital social), considerándose la íntima imbricación entre las propuestas desarrollistas y las políticas de patrimonio inmaterial.

PALABRAS CLAVES: Capital social, identidad cultural, patrimonio inmaterial, desarrollo, derechos humanos.

ABSTRACT

An essay about the possible argumentative links between social capital and cultural identity, being introduced here as non-material heritage, is presented. The usefulness of this theoretical proposal is going to be defended, because of the various political and cultural interests that a certain use or instrumentalization of the non-material heritage could produce, in order to safeguard or consider flows of social capital and forms of identity. Those thoughts are framed within the general topic of the debate about development, which is fundamental in Anthropology since the theory of the dependence from the sixties. The condition, nature and duties of the development in the current context and its implications concerning human rights will be discussed, as well as their relationships with the previously mentioned points (cultural identity and social capital), with an especial emphasis on the deep connection between the developing proposals and the non-material heritage policies.

KEYWORDS: Social capital, cultural identity, non-material heritage, development, human rights.

Recepción: 15/12/05. Revisión: 02/06/06. Aprobación: 06/07/06.

1. INTRODUCCIÓN

Voy a plantear en este pequeño ensayo una discusión en torno a conceptos disímiles, que intentaré aproximar y sobre los que qui-

siera trazar con la lectora o lector un mosaico de comprensión común y un juego dialéctico con alguna congruencia. El texto trata de articular ciertas nociones y paradigmas teóricos no armonizados, en principio, y que

se desenvuelven en terrenos y disputas diferentes. Me propongo mostrar la vinculación entre el desarrollo, debate antológico en la antropología desde los años sesenta, y los estudios más recientes sobre capital social e identidades culturales, en relación asimismo con una perspectiva del patrimonio inmaterial.

Consideraré, en primer lugar, los fenómenos del capital social y la identidad cultural a modo de patrimonio inmaterial, es decir, *como si* constituyeran una suerte de manifestaciones varias de lo que actualmente se ha dado en llamar patrimonio inmaterial de las culturas (o intangible, aunque escojo la primera denominación por hallarla más inclusiva).

Por otro lado, el desarrollo sociocultural, desde su concepción más antropológica, puede relacionarse ampliamente con las implicaciones políticas (y sus determinaciones prácticas concretas) de los estudios de patrimonio. Como es sabido, las manifestaciones culturales que sean reconocidas o no como patrimonio inmaterial de una comunidad implican ya una discriminación (es decir, qué productos culturales son seleccionados o no, y cómo ninguna selección resulta inocente o baladí) y contiene a la base una opción política determinada.

En efecto, los elementos culturales que sean considerados como patrimonio implican un autorreconocimiento de la comunidad en los mismos, una voluntad y un deseo de recuperación de esa determinada memoria, lo cual involucra, además, una relación particular con el tiempo: con el pasado, con el presente y con el futuro.

Asimismo, sería interesante considerar la potenciación de identidades culturales a través de (o vía) patrimonio inmaterial; es decir, reconociéndolas como una forma de patrimonio inmaterial, tanto como el capital social propio de tales identidades y/o dinámicas culturales.

Esta consideración amplia de lo que sea el patrimonio inmaterial se inserta en una consideración aún mayor, y más inclusiva, del *valor* de las manifestaciones culturales concretas. Encuentro un error y una ceguera en la actitud que distingue de modo absoluto entre manifestaciones y usos *simbólicos*, y manifestaciones y usos *materiales* –o productivos, reproductivos, supervivenciales–. Lo simbólico y lo material (o supervivencial) se hallan íntima y sólidamente imbricados; este fenómeno podría, asimismo, vincular de nuevo las preocupaciones del desarrollo (interesado por el desarrollo material, pero también sociocultural y de otras índoles) y el patrimonio inmaterial (que apelaría, en principio, a ciertas preocupaciones de tintes más simbólicos o “intangibles”, como indica su nombre).

2. EL DEBATE EN TORNO AL DESARROLLO Y LA CONTROVERSIA DE LA IDENTIDAD

El paradigma del desarrollo en antropología comienza a extenderse y entrar en debate en los años sesenta del pasado siglo, al hilo de las teorías de la dependencia tras la vuelta de la mirada a los países del sur. Como afirma Chabal:

La teoría del desarrollo plantea que el crecimiento económico –es decir, el aumento del PIB y la modernización de la economía– generará una forma de desarrollo político semejante a la del modelo europeo. En este caso [...] la institucionalización de las organizaciones políticas es causada por el proceso de modernización social engendrado por el desarrollo económico (Chabal y Daloz, 2001: 208).

Como es sabido, tres conceptos fundamentales de las teorías ortodoxas del desarrollo son la escasez, la escala humana y la concepción dialéctica de la historia (Gimeno

y Monreal, 1999). Sahlins (1972) llevó a cabo una fabulosa revisión sobre el concepto de escasez, invirtiendo parcialmente las teorías ascendentes del desarrollo y cuestionando, pues, su perspectiva más clásica.

Una de las formulaciones actuales más complejas (en tanto que inclusiva) del concepto de desarrollo es la aportada por Amartya Kumar Sen. Considera el economista indio que la eliminación de la falta de libertades debe ser función constitutiva del desarrollo (Sen, 1999: 16) y entiende la privación de libertad como pobreza o tiranía, escasez de oportunidades, carencias sociales sistemáticas e intolerancia. Así, en el paradigma seniano la complementariedad mutua de las libertades política y económica es precisa para la auténtica implementación de las mismas (Sen, 1999: 17).

En el contexto de su propuesta sobre el desarrollo, Sen propone igualmente un sistema plural de evaluación de la libertad, que considera el rédito *real* de bienestar que genera. Su modelo resulta más integrador que modelos análogos como el de la igualdad compleja de Michael Walzer (1997). Valorando la diversidad de la noción de libertad, el sistema seniano establece fuentes distintas que marcan la diferencia entre la renta real que se posee y las ventajas (bienestar y libertad) que se obtienen de ella. Tales fuentes son la misma heterogeneidad en cuanto a la persona, el medio ambiente, el clima social, las perspectivas relacionales, la distribución dentro del núcleo familiar, etc. (Sen, 1999: 94). El grado en que la libertad y la renta generan bienestar dependerá, entiende Sen, de las capacidades de los individuos, que a su vez se modelan y recrean.

La perspectiva seniana de las capacidades es realmente innovadora, porque involucra la necesidad de considerar la libertad individual como un compromiso e incluso una responsabilidad *social* (Sen, 1999: 338). De este modo, Sen acaba realizando una

hábil combinación de principios liberales y comunitaristas.

Esto nos conduce al debate sobre lo particular y lo colectivo y, en consecuencia, sobre la formulación de derechos individuales y colectivos, así como a su (a veces) condición refractaria. La disputa y la dialéctica entre ambos polos (individual-colectivo) inunda cualquier debate sobre las identidades y los derechos, desde el momento en que se plantea la pregunta por la misma condición de la identidad humana. ¿Es la identidad individual o colectiva? ¿En qué sentido es una u otra? O bien, ¿dónde empiezan y acaban ambas, y qué derechos acarrearán o comparten?

La identidad humana es un fenómeno complejo, elaborado teóricamente, de un lado, y refrendado o reflejado en las más variadas experiencias culturales, de otro. Parece innegable que existe una identidad personal, individual, por la que cada persona se definiría de modo autónomo. Esa identidad individual acarrea derechos asimismo individuales, como el derecho a la vida, a no ser torturado, a la reunión y la asociación. Estos dos últimos derechos, sin embargo, ya nos remiten a la dimensión colectiva de la identidad; incluso la identidad individual se define en gran medida por una serie de adscripciones y pertenencias, varias de ellas, seguramente, de tipo nacional, étnico o grupal-comunitario.

Las fronteras entre lo que se pueda llamar identidad individual e identidad colectiva son porosas, flotantes, ambiguas, pero su demarcación es fundamental en tanto que de ella emanan *derechos* determinados. En la descripción de su identidad individual muchos individuos incluirían la condición de pertenecer al Estado tal, por ejemplo, o de pertenecer a la etnia gitana o, más incluso, de pertenecer a una minoría cultural como la del colectivo homosexual o la de personas sordas. Con todo ello me estoy re-

firiendo a agrupaciones de caracteres y derechos colectivos; el reconocimiento de derechos colectivos, por ende, posee una evolución y un devenir claramente más lentos en el tiempo que los derechos individuales, porque las diferentes minorías que vindican derechos cambian y emergen en el tiempo. En la Europa occidental del siglo XVIII era impensable que el colectivo homosexual, como minoría cultural, exigiera reconocimiento fáctico concreto y medidas de acción afirmativa; en los albores del siglo XXI, sin embargo, es perfectamente aceptable e incluso está reconocida por la OMS la absoluta salubridad de las relaciones homosexuales.

Las cuestiones abordadas hasta ahora presentan una vinculación profunda al problema de fondo que interesa aquí, a saber, el del estudio amplio del patrimonio inmaterial en sus variadas formas o manifestaciones culturales. Las teorías asociadas al desarrollo, así como sus implicaciones en cuanto a identidades colectivas y las nuevas "hornadas" de derechos que acarrear, pueden considerarse como representativas, ellas mismas, de un determinado patrimonio inmaterial propio de culturas y sociedades concretas; es desde este enfoque como se pretende plantear los puntos siguientes.

En el próximo epígrafe continuaré con la discusión en torno a la identidad, mas circunscribiendo la concepción de la misma que voy a manejar al matiz *cultural*, es decir, en tanto que "identidad cultural".

3. CAPITAL SOCIAL E IDENTIDAD CULTURAL COMO PATRIMONIO INMATERIAL

La memoria pública es el sistema de almacenamiento del orden social. [...] Al examinar de cerca cómo se construyen los tiempos pasados, nos damos cuenta de que en realidad dicho proceso tiene que ver muy poco con el pasado y muchísimo con el presente (Douglas, 1986: 104).

El folclore es una invención melancólica de las tradiciones (García Canclini, 1989: 193).

Si se considera el *patrimonio inmaterial* de una cultura como el acervo de conocimientos, costumbres, tradiciones, mitos, lenguaje, incluso formas de comunicación no verbal y gestualidad, que le aportan su carácter propio (en suma, lo que define una cultura, con excepción de sus manifestaciones materiales, desde la antropología), resulta fácil relacionar este patrimonio con la identidad cultural y el capital social del grupo social concreto de que se trate; reconocer, en suma, que el vínculo entre unos y otros es íntimo hasta el punto de que puede concebirse tal patrimonio inmaterial (formado de elementos varios, uno de los cuales más importantes es el capital social) como *basamento conformador de una identidad cultural*.

El patrimonio inmaterial constituye, desde esta perspectiva, tanto el *legado* de una matriz cultural determinada, siempre vivificándose y recreándose (véanse las citas de Douglas y García Canclini), como el propio *elemento "carnal"* que la define. Patrimonio inmaterial y cultura son, al tiempo, definidores y definidos. Hay una relación metafórica, o incluso metonímica, entre cultura y patrimonio (Pereiro Pérez, 2005), en tanto que éste (el patrimonio cultural, y especialmente el patrimonio cultural *inmaterial*) constituye una representación simbólica de las identidades. Como suele suceder en todo proceso o fenómeno sociales, las causas y los efectos pierden su orden cronológico y, por tanto, su naturaleza misma de esquema causal, convirtiéndose más bien en hechos concomitantes y retroalimentarios.

Veamos con brevedad algunas notas descriptivas de las nociones de capital social e identidad cultural.

El término *capital social*, que no ha dejado de presentar controversia en la reflexión

de las ciencias sociales, admite definiciones variadas. Algunos de los trabajos pioneros en torno a esta noción fueron los desarrollados por Robert D. Putnam, James Coleman y Pierre Bourdieu (Rist, 2000: 138). Este último afirmó: “Se puede dar una idea intuitiva [de capital social] diciendo que es lo que en el lenguaje común se denomina *las relaciones*, de decir, el conjunto de redes sociales que un actor puede movilizar en provecho propio” (en Rist, 2000: 189).

Uno de los tratamientos más desarrollados lo ofrece el teórico Alejandro Portes, que insta en primer lugar a una aproximación desapasionada hacia el término. Se ha vivido una etapa de “exaltación teórica” con respecto al mismo y hemos de adentrarnos en su complejidad de un modo, acaso, menos parcial, piensa Portes. Tras disertar sobre sus orígenes históricos, el autor delimita tres funciones básicas del capital social, a saber: la de control social, la de soporte familiar y la de proporcionar beneficios a través de redes extra-familiares (en régimen de interrelación y equilibrio) (Portes, 2000).

El capital social, en suma, puede ser leído y mostrado asimismo en tanto que identidad cultural, es decir, como forma y expresión de una determinada identidad cultural. Como ejemplo, podemos recordar cómo en el País Vasco (Euskadi) las desarrolladas redes de capital social (entre pueblos, comunidades, sociedades gastronómicas y de danza tradicional, por ejemplo) constituyen una manifestación propia de una identidad cultural que se halla en un apogeo reivindicativo. Hace décadas, por ejemplo, el auge de las cooperativas (sistema económico que requiere de cohesión y redes sociales potentes) en esta región, estudiadas y consagradas al mundo de la antropología por David Greenwood¹, fueron claras muestras de ello.

¹ Los estudios realizados por Greenwood en torno a los grupos corporativos Fagor en la zona de Mondragón (Euskadi) son proverbiales a este respecto. Cfr. González y Greenwood, 1990.

La *cuestión de la identidad* (o las identidades), como ya indicaba más arriba, es bien escurridiza en la teoría y cuando se desea ofrecer una demarcación clara de la misma. Sus descriptores no son sintética ni diacrónicamente estáticos sino altamente dinámicos, lo que convierte la identidad es una extraña realidad inaprehensible. Como piensa Anderson acerca de las adscripciones nacionales y étnicas, la cuestión de la identidad acaso apele más a una suerte de “comunidad imaginada” (Anderson, 1983) entre los diversos agentes sociales, que a una realidad fácticamente tangible.

“Lo habitual era el encubrimiento de identidades, las pertenencias contradictorias, la incongruencia entre pasaportes y sentimientos”, afirma con sabiduría Alfred Bosch (1997: 10) en torno a la identidad, y al hilo de su experiencia de campo en el corazón de África negra.

La acepción o matiz de la identidad que se considera en este texto, para su relación teórica y argumentativa con las nociones de capital social y patrimonio inmaterial, es la *cultural*. El aspecto cultural de la identidad, o *identidad cultural*, ha sido la más explorada desde la antropología y la que ha suscitado mayores preocupaciones, en tanto que posee, además, la veta transversal de *lo social o colectivo*. Dicho de otro modo, las identidades culturales son necesariamente colectivas, compartidas por y en un determinado grupo social.

Desde esta asunción de la identidad cultural colectiva, pudiera parecer que asumo la dicotomía puesta de relieve anteriormente entre lo personal y lo colectivo. Sin embargo, me importa de modo especial mostrar la insustancialidad de tal dicotomía, a través de la argumentación en favor de la *conformación* cultural y colectiva de la identidad individual. Es decir, no tendría que haber, a mi entender, confrontación entre lo individual y lo colectivo-social, o entre los derechos individuales y los derechos

grupales, en tanto que los segundos posibilitan y conforman los primeros porque la identidad personal, la autoimagen de las personas se generan forzosamente en un espacio colectivo y en virtud de un conjunto de asunciones y creencias colectivas, en lo sincrónico y en lo diacrónico.

El comunitarista canadiense Charles Taylor (1992) otorga un valor crucial a la noción de dignidad, concepto forzosamente moderno precedido, acaso, por el (más desigualitario) honor. La dignidad humana (percepción y vivencia fundamental para la propia sensación de valía, para la autoestima, en una palabra) no se genera del vacío de la propia conciencia o del intelecto solitario, sino que se ve alumbrada en una vivencia colectiva y como relación interpersonal. Para sentirse reconocida la persona debe hallarse, física pero, sobre todo, simbólicamente, en un "universo" relacional (o matriz cultural) donde otros agentes sociales análogos a ella le concedan tal reconocimiento. El filósofo judío Emmanuel Lévinas lo expresa de modo casi *apofántico*, hallando en la alteridad humana, a través de los rostros de los otros y otras, la vía para el *kerygma*, el desvelamiento personal (Lévinas, 1986).

En relación al continente africano, por ejemplo, esto sucede de un modo palmariamente significativo, lo que se trasluce en lógicas identitarias (políticas, económicas, morales...) incongruentes con las occidentales. Como afirma Chabal:

El núcleo de nuestro análisis del concepto de identidad en África subsahariana es que la racionalidad individual se basa esencialmente en la lógica comunitaria. Esto tiene un doble significado. Primero, que los individuos actúan dentro del conjunto con un respeto dominante por los fundamentos psicológicos, sociales y religiosos de la comunidad local de la que proceden. Segundo, y más general, las relaciones de poder se basan en la creencia compartida de que lo político es común (Chabal y Daloz, 2001: 211).

Los estudios fanonistas sobre las situaciones coloniales africanas ilustran cómo, en gran medida, la condición propia del colonizado en la que su cultura se ve sistemáticamente despreciada, minusvalorada y postergada, conduce a los individuos concretos no sólo a la falta de autoestima colectiva, sino al sentimiento de pérdida de dignidad personal e incluso a la depresión psicológica. Esto supo verlo bien Fanon (1961) acaso por su condición misma de africano, médico negro nacido en La Martinica y educado "a la occidental", lo que no obstó para que se convirtiera en gran activista de las liberaciones africanas durante los años sesenta y en uno de los grandes ideólogos del pensamiento panafricano de reacción.

La dicotomía de que trataba parece, pues, antojarse reduccionista a la luz de paradigmas como los que se comenta. Recordemos, sin embargo, el objetivo principal de este epígrafe, tras mi intento de aclarar aunque fuera con brevedad qué nociones y sentidos de capital social e identidad cultural manejo y sostengo aquí. Esta intención, a saber, la de considerar el interés de concebir el capital social e incluso la identidad cultural en tanto que patrimonio(s) inmaterial(es), está directamente enlazada con las cuestiones que trato a continuación.

4. DESARROLLO Y PATRIMONIO INMATERIAL COMO HERRAMIENTAS POLÍTICAS

¿Por qué este interés? Pienso que puede haber un rédito político útil en emplear el patrimonio para el cuidado, la potenciación e, incluso, llegado el caso, la *limitación*, de identidades culturales determinadas. Dicho de otro modo, este interés radica en el hecho de que el patrimonio inmaterial puede ser políticamente instrumentalizado por el bien de las identidades culturales; este empleo político corre ciertos riesgos, por supuesto,

pero reconocer su existencia sólo nos conducirá a poder otorgarle un buen uso en la práctica.

Por otro lado, los flujos de capital social pueden verse sanamente apelados y recreados (directa e indirectamente) a través, asimismo, de empleos políticos atinados del patrimonio inmaterial. Que sea considerado o no como tal en una sociedad no es baladí, sino que alude a qué se desea conservar o no, matizar o no, potenciar o no. Un debate público bien estimulado en torno a la cuestión puede, igualmente, convertir en un proceso dialéctico *cuasi-democrático* la “selección” de las características culturales que se prefieran, frente a las que se juzgue conveniente que entren en recesión (Sen, 1999). Por otro lado, aquel mismo debate público podrá fomentar o limitar, potenciar o no, en virtud de las conveniencias que acuerde, el mismo flujo de capital social entre la ciudadanía.

Sen defiende que sean los actores particulares directamente implicados los que escojan el modo de desarrollo que desean y, en consecuencia, los que opten asimismo por las propias tradiciones culturales que valoran y las que no, aquéllas que sencillamente prefieran desestimar porque no les causan bienestar, del tipo que sea (Sen, 1999). Esta medida vendría a paliar la cierta “obsesión” culturalista (y *etnicista*), a menudo prósbita, que imbuje muchas vocaciones antropológicas. En congruencia con esta perspectiva, podemos entender igualmente que son los actores sociales, más allá de romanticismos externos e “histerias patrimonialistas”, las que tienen el derecho de controlar sus modos de atribución, afirmación, legitimación y activación de la memoria, mediante una selección democrática de lo que merece ser o no recordado y potenciado. Así, es en función de esta participación real de los actores sociales (y no a través de la “objetualización” cultural que a veces se corre el riesgo de rea-

lizar desde la antropología) cómo se han de llevar a cabo las estrategias de desarrollo y lucha contra el olvido de elementos (democráticamente) seleccionados, pertenecientes al patrimonio inmaterial de la propia cultura.

Y, dicho de un modo más simple, no toda tradición es buena o valiosa (percibida como beneficiosa por sus practicantes) *por ser una tradición*, ni siquiera por ser una tradición “exótica” a ojos de las antropólogas y antropólogos. La distinción *emic-etíc*, en cierto sentido de juicio, queda invalidada, ya que no deja de presentar una presunción de objetividad y vigencia “científica” por parte de la observadora u observador (*etíc*) y, sencillamente, ésta o éste es también un *emic* de/ en su propia cultura.

Sobre la cuestión de la recuperación (y sus modos de valoración) de las tradiciones, el discurso posmoderno realiza contribuciones importantes, en su revisión de la importancia de las mismas frente a los excesos de la supuesta universalidad del pensamiento filosófico occidental (Vattimo, 1986), pero sin dejar de lado por completo una sana marginación de los elementos tradicionales-traditionalistas que puedan, en virtud del bienestar de las personas, devenir desdeñables.

En el contexto africano, los desafíos identitarios (sociales y políticos) del poscolonialismo complican las relaciones políticas entre las distintas identidades étnicas y sus posibles modos de reconocer su propio patrimonio inmaterial. Sería interesante vincular el abordaje de las realidades africanas desde los estudios de patrimonio inmaterial, considerando como tal las plurales y difícilmente demarcables identidades étnicas del continente negro, golpeadas y manipuladas durante centurias.

En opinión de algunos autores (Iniasta, 1992; Bosch, 1997) el patrimonio inmaterial de las distintas etnicidades africanas cons-

tituye, lejos de las irracionalidades tribales atribuidas desde teorías occidentales, un fondo de recursos humanos para comprender muchos factores, dinámicas y procesos en occidente, como las fracciones nacionalistas, por ejemplo (Bosch, 1997). Veamos las palabras del africanista catalán:

Tenía muy escasa motivación para educar. [...] Quería saber quién era, de dónde venía y hacia dónde me dirigía. Esa era mi misión en el gran Sur. Y fue así como, poco a poco, digiriendo las lecciones preñadas de experiencia de los pueblos oscuros, empecé a descubrirme [...].

Y a continuación, lo que había querido aprender sobre mí mismo quería aprenderlo también sobre mis compatriotas. Si había puesto de manifiesto mis contradicciones más elementales, ¿por qué no desnudar, algún día, los conflictos de identidad de la catalanidad en pleno? [...] Algunos incluso hallarían insultante mi planteamiento. Pero no los africanos, que estarían encantados de ofrecerme su ayuda humanitaria. *Y fue así, inmerso en la sed de aprendizaje, como solicité a mis vecinos del sur un fondo de ayuda al desarrollo mental* (Bosch, 1997: 12, 18) [la cursiva es mía].

La idea fundamental que inspira este epígrafe, pues, para finalizar, es que tanto la identidad cultural como el patrimonio inmaterial (la primera en tanto que manifestación del segundo) pueden devenir herramientas y caminos políticos cruciales en la articulación y la transformación sociales, ya que implican de suyo (o deberían hacerlo, para ser considerados democráticos y legítimos) un debate ciudadano a todas luces sano para la evolución de las sociedades y las personas. Dicho de otro modo, la carga y la implicación políticas del patrimonio inmaterial, en sus variadas manifestaciones, han de ser reconocidas para facilitar un empleo del mismo democrático y socialmente útil.

5. CONSIDERACIONES Y DISPUTAS FINALES: ¿LOS DERECHOS HUMANOS COMO UNA FORMA DE PATRIMONIO INMATERIAL OCCIDENTAL?

El nombre de este epígrafe puede antojarse desafiante por mi parte para la lectora o lector, o acaso excesivamente osado. Sin embargo, es Richard Rorty quien afirma que:

Si los occidentales pudiésemos librarnos de la idea de que nuestra pertenencia a la especie crea en nosotros toda una serie de obligaciones morales universales y reemplazarla por la idea de edificar una comunidad de confianza entre nosotros y los demás, entonces posiblemente nos sería más fácil convencer a los no occidentales de las ventajas de unirse a nuestra comunidad (Rorty, 2000: 246).

Dicho de otro modo, Rorty insta a que la cultura occidental presente el discurso de los derechos humanos como, efectivamente, una *propuesta cultural particular* susceptible de dar buenos resultados, no como un logro humano racional universalmente indiscutible. Y esta propuesta cultural particular formaría parte, consecuentemente, del acervo de elementos que las sociedades occidentales considerarían parte de su patrimonio inmaterial útil o socialmente ventajoso / sostenible. Pero esta perspectiva sobre los derechos humanos ya es bien diferente, *radicalmente diferente*, de la que los considera como una “verdad” universal y transculturalmente válida, sin discusión.

En primer lugar cabría cuestionar incluso la misma denominación de la noción de “derechos humanos”, es decir, cuestionar la corrección en la aplicación del término “derechos”. Porque, como indica Amartya Sen (1999), es debatible que constituya un “de-

recho” algo a cuyo cumplimiento no puede efectivamente impelerse, salvo por recomendaciones de la ONU. Tales recomendaciones no poseen una verdadera fuerza coactiva, porque la palmaria realidad es que todos y cada uno de los Estados-nación del planeta violan de algún modo, y en diversas medidas, los derechos humanos (según los boletines informativos y los relatores internacionales de Amnistía Internacional, una de las fuentes más fiables al respecto), y estas violaciones sistemáticas no resultan realmente punibles (Derrida, 1995).

Los derechos humanos como “universal” de la racionalidad humana son en la actualidad ampliamente discutidos desde la teoría. No se cuestiona solamente su estatus político y jurídico o las dificultades de su implementación, como puedan hacer Rorty o Derrida desde distintas perspectivas, sino que se discute sobre las insuficiencias de su misma definición y constitución.

En cierta teoría crítica o alternativa del derecho se entiende que, si bien el pluralismo jurídico requiere algún tipo de limitación o corrección, no puede obviarse la convivencia de formas varias de derecho: el local, el nacional y el global (Sousa Santos, 200: 234), correspondientes a espacios jurídicos bien diversos. Estos tres órdenes jurídicos operan en escalas diferentes y traducen, pues, objetos empíricos eventualmente iguales en objetos jurídicos distintos (Sousa Santos, 2000: 235). Este mismo razonamiento puede ser aplicado a la pluralidad y la ambigüedad de los derechos humanos, concebidos desde las tradiciones político-jurídicas occidentales pero (supuestamente) de aplicación y gestión internacional, en y para escalas de juridicidad absolutamente distintas. Las dificultades de este proceso *universalizador* de cierto patrimonio inmaterial son ingentes; al hilo de estas disputas jurídicas, podemos recordar que Michael

Walzer insta a considerar la justicia como una *lealtad más amplia* (Walzer, 1997).

Hasta ahora hemos reconocido, a grandes rasgos, los problemas jurídicos o de estatuto jurídico, por así decir, de la retórica de los derechos humanos. Sin embargo, la otra gran discusión que admite este discurso es la culturalista, o la crítica valorativa-cultural, enraizada en la pregunta de si solamente una matriz de valores, culturalmente determinada, formulada en un lenguaje y un idioma que ni siquiera es universalmente traducible, es la única propuesta válida para la consecución de una vida sostenible y pacífica. Así, se impone la necesidad cierta y certera de “pluralizar” culturalmente la matriz valorativa de los derechos humanos.

Según esta inspiración, Herrera Flores (2000) propone una teoría crítica de los derechos humanos por la que sean consideradas de modo especial las diferentes variables culturales de los diversos pueblos. Todas o muchas de las asunciones y conceptos básicos de los derechos humanos constituyen formulaciones occidentales, y no son rechazables sólo por ello, pero sí cuestionables en su aplicabilidad universal. En cualquier caso, no sería nunca baladí ponderar otras posibles concepciones distintas (ahora incluso de mayor relieve con los flujos de transacción intercultural de la globalización y en sociedades multiculturales) acerca de nociones como la dignidad personal y grupal, el derecho de propiedad o el derecho a no ser torturado. En determinadas sociedades la mutilación genital femenina no es considerada una tortura, pero pensemos también en algo más cercano a nuestra cultura para estar en condiciones de relativizar aquella información: en muchos lugares de Europa occidental no se considera una tortura agujerear los lóbulos de los neonatos femeninos por motivos estéticos.

La intención del debate sobre los dere-

chos humanos y el ejercicio de teorías críticas en torno a ellos no se debe, ni mucho menos, a una voluntad relativista sino a una mayor preocupación por las diferencias culturales y la consideración en la relevancia de sus valores. Dicho de otro modo, más que una voluntad relativista, lo que se rechaza es una voluntad *relativista sólo para con lo ajeno*, es decir, para con “lo no occidental”, nuevamente desde la presunción falaz de objetividad o neutralidad.

Partíamos de un recuerdo del debate antropológico sobre el desarrollo y la discusión que conlleva en torno a la conformación –y transformación– de identidades colectivas; estas cuestiones se anticipaban para plantear, más tarde, los fenómenos del capital social y de la identidad cultural (colectiva y personal) como formas de patrimonio inmaterial. El interés de esta hermenéutica, de este planteamiento del discurso desde la perspectiva del patrimonio inmaterial, venía dado por el reconocimiento de la carga y el poder políticos que suele significar éste; qué se selecciona, se potencia, se presenta o no como patrimonio inmaterial de una cultura puede informar mucho sobre su vida social y política: ¿quién ejerce el dominio, quién toma las decisiones sobre la memoria social, por ejemplo? ¿Son éstas decisiones de personas concretas o despachos, o más bien fruto de un debate público y *públicamente legitimado*?

Así, tras discutir sobre las implicaciones –culturales, sociales y políticas– del patrimonio inmaterial, aterrizamos a ese otro gran debate antropológico que es el de los derechos humanos. ¿Son, o pueden ser, universales? ¿Implican realmente una fuente de valores transculturalmente legítima y legitimada por el (los) pueblo(s)? Así, por un lado, se concluye que la noción que manejamos de derechos humanos ha de ser pluralizada culturalmente, en su lenguaje, en sus concepciones y en su aplicabilidad (dejando a un lado la disputa de su estatuto jurídico,

bien compleja) y, por otro lado, se sostiene el interés de plantear los derechos humanos como una forma de patrimonio inmaterial occidental, interés que radica precisamente en su cierto relativismo esencial. Si los derechos humanos, tal y como están formulados hoy, no son una “verdad revelada” sino un “hallazgo” discursivo útil, ventajoso, socialmente sostenible, que ha emergido principalmente en un determinado seno cultural y una tradición concreta (no la mejor ni la superior, sino una entre varias), entonces probablemente lo más justo sea presentarlos, para su defensa, exactamente de ese modo: no son verdad sino opción cultural, pero una opción con muchas bondades cuya conveniencia defenderemos. Esta perspectiva favorece y permite tanto la necesaria pluralidad que mencionábamos (y que habrá de ser contrastada y enriquecida con otros patrimonios inmateriales) cuanto la apertura y la autocrítica culturales, no menos necesarias, en la consideración de lo propio. Y no pienso, finalmente, que este modo de discurso debilite ni la potencia ni la aplicabilidad de los derechos humanos; más bien, es en el panorama actual, teóricamente intachable y fácticamente vergonzoso e incapaz, donde su fuerza se ve limitada y constreñida a intereses más espurios y menos confesos.

Frente a una aparente vocación de relatividad ética, se apela a una responsabilidad *étnica* (el reconocimiento de las diferencias, derechos y matices propios de las identidades étnicas; de cualquier *hecho diferencial*, en fin). Y frente a la universalidad ciega de los “derechos humanos” a secas, se apela a una universalización en la consideración de las distintas nociones de derechos y deberes cultivadas en otras matrices culturales, y que no pueden ser ingenuamente ignoradas si se desea una verdadera implementación, democrática y moralmente universalizable, de determinados valores.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON B. (1983) *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1991.
- BOSCH A. [1997] (1998) *La vía africana. Viejas identidades para nuevos estados*. Barcelona: Bellaterra.
- CHABAL P. y DALOZ J.P. (2001) *África camina. El desorden como instrumento político*. Barcelona: Bellaterra.
- DERRIDA J. [1995] (2003) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta.
- DOUGLAS M. [1986] (1996) *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza Universidad.
- FANON F. [1961] (1963) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA CANCLINI (1989) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GIMENO J.C. y MONREAL P. (1999) *La controversia del desarrollo. Críticas desde la antropología*. Madrid: Universidad Autónoma, Los Libros de la Catarata.
- GONZÁLEZ J.L. y GREENWOOD D. (1990) *Culturas de Fagor*. Bilbao: Txertoa.
- HERRERA FLORES J. (2000) *El vuelo de Anteo*. Bilbao: Desclée.
- INIESTA F. [1992] (1998) *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- LÉVINAS E. [1986] (1995) *De otro modo que ser o Más allá de la esencia*. Salamanca, Editorial Sígueme.
- PEREIRO PÉREZ X. (2005) "Património cultural: para uma leitura antropológica do matrimónio entre património e cultura". Conferencia pronunciada en el I Congreso Internacional de Etnografía celebrado el 20 y el 21 de mayo de 2005 en Póvoa de Varzim (Portugal).
- PORTES A. (2000) "Social capital: its origins and applications in modern sociology". En LESSER E.L. (ed.) *Knowledge and social capital: foundations and applications*. Butterworth Heinemann: Woburn.
- RIST G. (2000) "La cultura y el capital social: ¿cómplices o víctimas del "desarrollo"? En KLIKSBERG B. y TOMASSINI L. (eds.) *Capital social y cultura; claves estratégicas para el desarrollo*. Banco Iberoamericano de Desarrollo, Fundación Felipe Herrera.
- RORTY R. (2000) *El pragmatismo: una versión*. Barcelona: Ariel.
- SAHLINS M. (1972) *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.
- SEN A.K. [1999] (2000) *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- SOUSA SANTOS B. [2000] (2003) *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Palimpsesto.
- TAYLOR C.H. [1992] (1993) *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. [Ensayo de Charles Taylor. Comentarios de Amy Gutmann, C. Rockefeller, Michael Walter y Susan Wolf]. México: Fondo de Cultura Económica.
- VATTIMO G. (1986) *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.
- WALZER M. [1997] (2003) "La política de la diferencia. La estatalidad y la tolerancia en un mundo multicultural". En MCKIM R. y MCMAHAN J. (eds.) *La moral del nacionalismo. Volumen II: Autodeterminación, intervención internacional y tolerancia entre las naciones*. Barcelona: Gedisa, pp. 83-99.