

Un zombi de la modernidad: el patrimonio cultural y sus límites

GIL-MANUEL HERNÁNDEZ I MARTÍ

Gil-Manuel Hernández i Martí es profesor de Sociología y Antropología Social en la Universitat de València y codirector de la Revista d'Estudis Fallers. Quaderns d'Investigació Social de la Festa.

Este artículo versa sobre la transformación producida en las últimas décadas en el patrimonio cultural, que ha conocido, junto a una progresiva globalización, una expansión de sus contenidos, y una transformación profunda de sus significados. En este sentido, el autor pone de manifiesto las múltiples paradojas que acompañan al patrimonio cultural en este trayecto y recurre a la figura del “zombi o muerto viviente”, con la que lo describe como algo muerto en el pasado que el presente vuelve a la vida de una manera artificial, creándole un escenario nuevo, propio, encajándolo en un papel legitimador y neutro para el cual no había sido creado.

This article deals with the transformation produced in the last decades in the cultural patrimony, which has known, beside a progressive globalization, an expansion of its contents, and a deep transformation of its meanings. In this respect, the author reveals the multiple paradoxes that accompany on the cultural patrimony and, to explain some of them, resorts to the figure of zombi or living dead man, which describes it as something dead in the past that the present returns to the life in an artificial way, creating a new scene and fitting it into a neutral role for which had not been created.

Palabras clave:

- Patrimonialización
- Hibridación
- Patrimonio cultural
- Modernidad

1 EL PATRIMONIO CULTURAL EN EL TRÁNSITO HACIA LA MODERNIDAD GLOBALIZADA. En términos generales, el patrimonio cultural puede ser definido como una construcción social, entendida ésta como la selección simbólica, subjetiva, procesual y reflexiva de elementos culturales (del pasado) que, mediante mecanismos de mediación, conflicto, diálogo y negociación donde participan diversos agentes sociales, son reciclados, adaptados, refuncionalizados, reeditados, revitalizados, reconstruidos o reinventados en un contexto de modernidad. Tales elementos culturales se transforman en una representación selectiva que se articula a través de un discurso sobre los valores patrimoniales, y que se concreta o fija en forma de bien cultural valioso que expresa la identidad histórico-cultural de una comunidad, sirve a la legitimación de las estructuras de poder y permite la reproducción de los mecanismos de mercado.

En las últimas décadas, marcadas por la radicalización de la modernidad y la aceleración del proceso secular de globalización, el patrimonio cultural ha experimentado una serie de transformaciones esenciales, de entre las cuales han de destacarse especialmente tanto su progresiva globalización como la expansión de sus contenidos. Veámoslas someramente.

1. Del patrimonio identificado estrictamente con la cultura culta al patrimonio que incluye la cultura en sentido amplio: se pasa, así, del concepto restringido vinculado al monumento clásico de la alta cultura occidental, al concepto ampliado de bien cultural tomado en toda su extensión social y geográfica.

2. Del patrimonio tradicional, rural y preindustrial (propio de la concepción del patrimonio “nacional” de la primera modernidad), al patrimonio que incluye formas modernas, mediáticas y urbanas, derivadas de la dinámica cultural de la modernidad avanzada y globalizada.

3. Del patrimonio mueble e inmueble de carácter tangible al patrimonio intangible e inmaterial, reconocido institucionalmente a escala global, nacional y local en los últimos años.

4. Del patrimonio nacional al patrimonio local y global, lo que implica la ampliación de los agentes activadores del patrimonio en función de diversos sistemas de pertenencia. Si durante buena parte de la modernidad los estados y los movimientos nacionalistas fueron los agentes básicos de patrimonialización, tomando como referente de comunidad imaginada a la nación, posteriormente han ido incorporándose los eruditos y expertos, cada vez más autónomos, que hablan en nombre de la comunidad científica y que defienden la preservación del patrimonio atendiendo a su valor documental o de información. Recientemente se han incorporado dos agentes más: la UNESCO, agente global que representa por encima del Estado la comunidad genérica de la humanidad (patrimonio mundial de la humanidad); y la sociedad civil, que en paralelo al Estado y mediante redes asociativas de defensa del patrimonio, reivindica la activación de los patrimonios locales (identidades locales). Quizá habría que añadir también un nuevo agente: las empresas, que persiguen una activación del patrimonio de acuerdo con intereses comerciales (turismo, publicidad), perspectivas de beneficio y actividades de consumo.

5. Del patrimonio cultural al patrimonio cultural-natural, que abarca el patrimonio histórico-artístico, arqueológico,

La segunda mitad del siglo XX está marcada por una desacralización de los instrumentos de la modernidad (razón, ciencia, progreso) que estaban en el origen del declive social de lo religioso tradicional

lógico, paleontológico, científico-técnico, etnológico, natural, ambiental o ecológico, e implica la asunción conjunta de los riesgos que amenazan tanto el medio ambiente (patrimonio natural) como la cultura del pasado (patrimonio cultural).

Cabe añadir que las transformaciones en intensidad del patrimonio cultural se producen paralelamente a sus transformaciones en extensión, sintetizadas en la mundialización literal de la patrimonialización de la cultura,¹ especialmente si se considera que la globalización, proceso de carácter irreversible que se muestra en todas las dimensiones de la vida social, se convierte en un motor esencial de las transformaciones que afectan a la sustancia misma del patrimonio, ampliando sus territorios e influyendo en los contextos nacionales y locales del mismo, lo que acaba por amplificar su eco social, de manera similar a lo que ocurre con la problemática ecológica, que se traslada a los ámbitos social, político y económico. Asistimos, por tanto, a un proceso histórico de carácter dialéctico, que lleva al patrimonio desde unos orígenes locales o vinculados al estado-nación a unas dimensiones globales, desde las cuales se vuelven a reconfigurar las dimensiones locales.

En realidad, la trayectoria del proceso conjunto de modernización y globalización, acentuado a partir del siglo XVIII, y muy especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, contiene como potentes vectores tres cruciales dialécticas cuyos campos de fuerza atraviesan completamente la patrimonialización de la cultura y de la naturaleza. La primera dialéctica alude a la relación entre desencantamiento y reencantamiento del mundo. Comporta un primer y largo proceso por el cual se produce el desencantamiento de un mundo tradicional caracterizado por una religiosidad sobrenatural omniabarcante, capaz de regular enteramente el sentido del cuerpo social, en aras de un nuevo mundo regido por el frío cálculo, la racionalización de la vida, el triunfo de la ciencia, la técnica y el ideal secularizado de progreso. Con todo, el proceso de secularización desencantadora lleva a un reencantamiento inherente a la racionalidad técnico-instrumental, que cifra su numinosidad ya en las prometeicas promesas científico-técnicas de un mundo mejor, ya en los fulgores existenciales del consumismo capitalista. Sin embargo, y como bien ha indicado Ritzer,² dicho reencantamiento moderno, al que se le suma el derivado de la propia patrimonialización de la cultura y la natura, sólo puede ser logrado a través de mecanismos en última instancia desencantadores, como son la administración burocrática, la tecnología o la planificación del espectáculo para

el consumo de masas. Razón por la cual el desencanto es siempre el estado al que se ve abocada la modernidad aferrada a sus lógicas fundadoras. Además, la segunda mitad del siglo XX está marcada por una desacralización de los instrumentos de la modernidad (razón, ciencia, progreso) que estaban en el origen del declive social de lo religioso tradicional.³ Esta primera dialéctica conlleva una tensa relación entre la descomposición de la religión clásica en la modernidad y la recomposición de la vivencia religiosa a través de las religiones civiles⁴ o mediante nuevas formas de religiosidad global, aspectos que, como veremos, afectan de lleno a la esencia misma del patrimonio cultural.

La segunda dialéctica se refiere a la relación entre destradicionalización y retradicionalización. Paralelamente al proceso de modernización se produce una decadencia de la tradición como eje rector del sentido de la vida, de la organización social y de la legitimación de la autoridad. Con la revolución burguesa, la revolución industrial, la revolución científico-técnica y la secularización, la tradición va desapareciendo del centro de la escena social para retirarse a un discreto segundo plano. En las sociedades preindustriales occidentales la tradición presenta un carácter de anterioridad y exterioridad a la sociedad y se caracteriza por la superioridad moral y la autoridad trascendente de un pasado indiferenciado del presente. La tradición genera normatividad, conformidad, reverencia, obediencia, carisma, ortodoxia, adopta una estructura canónica, posee un cuerpo de guardianes e intérpretes, defiende una verdad revelada e insoslayable unida a una trascendencia religiosa extramundana, y se trasmite intergeneracionalmente. En suma, en las sociedades premodernas la tradición actúa como principal productor de sentido y referente ontológico, revelándose como principio esencial de reproducción cultural y organizador de la vida social. No obstante, y como hemos señalado, el advenimiento de la modernidad disuelve la tradición en las aguas de la mercantilización, la urbanización, los medios de comunicación de masas y la pléyade de cambios sociales asociados, que generan nuevos mecanismos de memoria y transferencia. Autores como Beck,⁵ Giddens⁶ o Cuisenier⁷ han descrito la destradicionalización sistemática del mundo de la vida y la aparición de una sensación de desarraigo generalizada. Como consecuencia de este hecho se genera todo un mecanismo de retradicionalización paradójica de las sociedades, de recuperación, revitalización y reintroducción de los restos de las tradiciones para reciclarlas e insertarlas en las nuevas condiciones de modernidad avanzada. Como ha señalado Ariño,⁸ la tradición reaparece como una especie de “lágrimas en la lluvia de la modernidad reflexiva” que representan tanto una razón inmanente que justifique la excavación y exhumación del pasado (arqueología), como la búsqueda ansiosa de un fundamento al cual agarrarse (arqueología).

Lejos ya de las visiones esencialistas, hoy en día las ciencias sociales contemplan la tradición no sólo como una “invención” contemporánea,⁹ sino como una mecánica histórica de reinterpretación sistemática del pasado y como una necesidad actual, ampliamente extendida, de adaptación al cambio que comporta la aparición de nuevas tradiciones.¹⁰ Efectivamente, hoy en día, cuando hablamos de retradicionalización, no

1 A. ARIÑO, 'La expansión del patrimonio cultural', *Revista de Occidente*, 250, 2002, pp. 129-150.

2 G. RITZER, *El encanto de un mundo desencantado. Revolución en los medios de consumo*, trad. de F. J. Ramos, Ariel, Barcelona, 2000.

3 F. LENOIR, *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, trad. de M. Hernández, Alianza, Madrid, 2005.

4 S. GINER, *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Alianza, Madrid, 2003.

5 U. BECK, *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, trad. de M. R. Borrás y B. Moreno, Paidós, Barcelona, 1998.

6 A. GIDDENS, 'Vivir en una sociedad postradicional', en U. BECK, A. GIDDENS, y S. LASH, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, trad. de J. Alborés, Alianza, Madrid, 1997, pp. 13-73.

7 J. CUISENIER, 'Cultura popular y cambio social', *Arxius de Sociologia*, 3, 1999, pp. 33-51.

8 A. ARIÑO, 'Como lágrimas en la lluvia. El estatus de la tradición en la modernidad avanzada', en R. RAMOS TORRES y F. GARCÍA SELGAS, *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid, CIS.

9 Referencia a E. HOBBSBAWN y T. RANGER, *L'invent de la tradició*, trad. de M. Coll y H. Currell, Eumo, Vic, 1991.

10 C. ORTIZ GARCÍA, 'Introducción', en *La ciudad no es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*, ed. de C. Ortiz, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 9-16.

aludimos a una vuelta a la antigua sociedad tradicional, ya extinta, sino a la recreación de un dispositivo discursivo (retórico-ideológico) al servicio de las definiciones sociales de la identidad, del ejercicio del poder o de los mecanismos de mercado, consistente en una reinterpretación selectiva del pasado cultural con la finalidad de la legitimación histórica de los proyectos de un presente plenamente extraño del pasado, y que se traduce en un constructo social reflexivo, multi-forme, plural, expresado en prácticas explícitas en constante transformación. En consecuencia, la retradicionalización es también paradójica puesto que no recupera la tradición perdida sino que se inspira en ella para proporcionar sentido a la vertiginosidad del presente moderno. Por esta misma razón, la neotradición es producto de la modernidad, flexible, lábil y líquida como ella misma.¹¹

La tercera dialéctica a que hacemos referencia es la que se plantea entre desterritorialización y reterritorialización. Ambas definen la condición cultural de la globalización y se relacionan con las dos dialécticas anteriormente mencionadas. El desarrollo y extensión de los procesos de mediatización, migración y mercantilización que caracterizan a la modernidad globalizada, van a producir una considerable intensificación de la desterritorialización, entendida ésta como proliferación de experiencias culturales translocalizadas.¹² La desterritorialización, como rasgo central de la globalización, implica la creciente aparición de formas de contacto y de vinculación social que van más allá de los límites de un territorio concreto, a modo de un “desanclaje”¹³ de las relaciones sociales, que nos lleva a vincularnos más con lo externo, generando proximidad en la distancia, y a alejarnos relativamente de lo próximo. Las redes mediáticas y comunicativas actúan como claros vehículos de desterritorialización, de forma que la extensión de las formas de relación social desterritorializada tiende a generalizarse con la intensificación de la globalización, transformando así el estatuto de los entornos locales, cada vez más condicionados por las dinámicas globales. La experiencia de desterritorialización implica abrirse al mundo y ampliar los horizontes culturales a través de los medios de comunicación globalizados, lo que significa que la globalización transforma la relación entre los lugares que habitamos y nuestras prácticas, experiencias e identidades culturales. La desterritorialización nos habla de la pérdida de relación “natural” de la cultura con los territorios geográficos y sociales,¹⁴ describiéndonos una profunda transformación del vínculo entre nuestras experiencias culturales cotidianas y nuestra configuración como seres preferentemente

Las redes mediáticas y comunicativas actúan como claros vehículos de desterritorialización, de forma que la extensión de las formas de relación social desterritorializada tiende a generalizarse con la intensificación de la globalización, transformando así el estatuto de los entornos locales, cada vez más condicionados por las dinámicas sociales

locales.¹⁵ La desterritorialización implica una transformación por el impacto que en el ámbito local suponen las crecientes conexiones transnacionales de carácter cultural, lo que produce una relativización y una transformación de las experiencias culturales locales, ya sea desde la misma vivencia de lo local o proyectando formas simbólicas desde lo local.

Como ya se ha esbozado, la desterritorialización, lejos de implicar un proceso lineal o unívoco, provoca mecanismos contrarios y reflexivos de reterritorialización. Ésta se plasma en la búsqueda ansiosa de la diversidad cultural, del particularismo, del reforzamiento de lo local, apelando incluso para ello a medios desterritorializados. No debe olvidarse, al respecto, el mismo carácter ambiguo o ambivalente de la desterritorialización, que de la misma manera que genera beneficios produce costos tan evidentes como los sentimientos de vulnerabilidad existencial o las sensaciones de desarraigo cultural, especialmente si se considera que los individuos aparecen ligados a un lugar, y que éste sigue siendo importante para ellos. De lo que se deriva que la desterritorialización no significa en modo alguno el final de la localidad, sino su transformación en un espacio cultural más complejo, caracterizado por diversas manifestaciones, tendencias o efectos culturales.

Las manifestaciones de la desterritorialización cultural son básicamente dos: la homogeneización cultural y la heterogeneización cultural, las cuales no son más que las plasmaciones culturales de lo que Robertson llama la universalización del particularismo y particularización del universalismo.¹⁶ Esto significa que lo particular se puede universalizar o proyectar a lo global y que lo universal se puede particularizar y enraizar con lo local. Ambas manifestaciones, además, están relacionadas dialécticamente en función de la dinámica glocalizadora (y reflexiva) de la globalización, que desaconseja sostener una concepción de la globalización como simple uniformización u homogeneización del mundo. Interesa, en consecuencia, trascender el debate que contrapone homogeneización a heterogeneización para mostrar cómo ambas tendencias se implican mutuamente. Conviene enfatizar, pues, la simultaneidad, reflexividad e interpenetración de lo global y lo local, de lo universal y lo particular, de lo homogéneo y de lo heterogéneo. A partir de aquí, podemos hablar, en primer lugar, de la homogeneización cultural y, en segundo lugar, de las dos manifestaciones de la heterogeneización cultural, como son la diferenciación y la hibridación culturales. De la mutua relación entre homogeneización, diferenciación e hibridación se deriva el establecimiento continuo de conexiones dialécticas que delimitan la fenomenología glocalizadora de la experiencia cultural desterritorializada.

En suma, las transformaciones modernas del patrimonio cultural se han de entender conformadas a partir de las tres dialécticas señaladas: la que se dé entre desencantamiento y desencantamiento que genera nuevo desencanto; la que se da entre destradicionalización y retradicionalización limitada; y la que se produce entre la desterritorialización y la reterritorialización por medios desterritorializados. En los tres casos acaba prevaleciendo la lógica tardomoderna de lo racionalizador, lo fluido y lo global, que en última instancia acaban definiendo la equívoca sustancia del patrimonio cultural.

11 Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide Squirru, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

12 G. M. HERNÁNDEZ, *La modernitat globalitzada. Anàlisi de l'entorn social*, Tirant lo Blanch, València, 2002.

13 A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*, trad. de A. Lizón Ramón, Alianza, Madrid, 1999.

14 N. GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridadas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, México, 1990.

15 J. TOMLINSON, *Globalización y cultura*, trad. de F. Martínez Valdés, revisión técnica de J. L. González Martínez, Oxford UP, México, 2001.

16 R. ROBERTSON, 'Globalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad', *Zona Abierta*, 92/93, pp. 213-241.

2. GLOBALIZACIÓN: LA PARADÓJICA DESTERRITORIALIZACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL. Como ya hemos avanzado, la cultura contemporánea es una cultura altamente mediatizada, hasta el punto de que la mediatización se sitúa en la misma base de la globalización cultural. En la medida en que el patrimonio cultural, tanto el nacional como el mundial, es transmitido por los diversos medios a públicos heterogéneos ubicados en localidades muy diferentes, dichos medios consiguen crear una identificación emocional, moral o turística entre los bienes patrimoniales expuestos y una comunidad mediática compleja, lo que no hace sino generar nuevas oportunidades de acción a distancia sobre el patrimonio.

Con la creación de un patrimonio mundial en los últimos treinta años los medios de comunicación (radio, televisión, revistas, periódicos, Internet) han procedido a su difusión masiva. Ello ha supuesto dos cosas: por un lado, el lanzamiento de un bien patrimonial local (pensemos, por ejemplo, en el Misteri d'Elx, que expresa una identidad ilicitana, valenciana y española al tiempo) a una expansión potencial universal para la demanda de consumo cultural, de la mano precisamente del llamado turismo cultural. De este modo, un bien patrimonial local acaba proyectándose en el ámbito global, retraduciéndose como patrimonio mundial. Por otro lado, a la comunidad local depositaria del bien promocionado se le va a superponer una comunidad englobante tan extensa como es la comunidad humana, institucionalmente representada por la UNESCO. Como consecuencia, la difusión de un bien patrimonial a través de los medios de comunicación propicia su acceso a la conciencia de innumerables sujetos residentes en contextos distantes, que podrán así incorporarlo a su propio mundo fenoménico. Paradójicamente, y para que sea posible una identificación entre los sujetos de la aldea global y un bien local, vía patrimonio mundial, se requerirá una neutralización o expurgación del bien en cuestión, en su funcionalidad e interpretación originaria, alcanzando así un estatus claramente desterritorializado por lo que se refiere a su estructura significativa y a su repertorio de valores.

Por otra parte, y con el concurso fundamental de los medios de comunicación, las comunidades locales que poseen un determinado bien cultural mostrarán interés por buscar el reconocimiento de las instituciones internacionales. En el caso de que lo logren, la localidad, a través del bien que la representa, llegará a adquirir un estatuto transnacional, proyectando el bien originariamente local como un bien "de todos", como un bien ahora global. En este proceso altamente mediático será inevitable que el patrimonio cultural local sufra un proceso de desterritorialización o desarraigo, en cuanto pérdida de control local y, sin embargo, su apropiación directa no dejará nunca de ser local. Al resaltar su valor cultural se invitará a innumerables miradas lejanas (más allá de lo local y hasta entonces ajenas) a tomar ese patrimonio como propio y a consumirlo. De tal suerte que dicho patrimonio acabará convirtiéndose, al menos potencialmente, en objeto de consumo turístico y mediático, imponiéndose su espectacularización para consumo externo, lo que no hará más que precipitar su propia transformación, con el despliegue de un cúmulo

Debe insistirse en el hecho de que la desterritorialización del patrimonio cultural constituye una notable paradoja de la modernidad avanzada, ya que siendo la patrimonialización de la cultura un aspecto destacado de la reterritorialización cultural, no puede escapar ni a un contexto ni a unos medios desterritorializados para realizarse

de infraestructuras, medios publicitarios, instancias mercantilizadoras, instituciones de gestión, difusión y divulgación, o contenedores museísticos diversificados.

Debe insistirse en el hecho de que la desterritorialización del patrimonio cultural constituye una notable paradoja de la modernidad avanzada, ya que siendo la patrimonialización de la cultura un aspecto destacado de la reterritorialización cultural, no puede escapar ni a un contexto ni a unos medios desterritorializados para realizarse. De ahí que, de la misma manera que hemos contemplado las tres manifestaciones básicas de la desterritorialización cultural en términos generales (homogeneización, diferenciación e hibridación), seguidamente hayamos de valorarlas en el seno de la propia desterritorialización del patrimonio cultural.

Por lo que se refiere a la homogeneización, ésta se aprecia en una serie de rasgos, que pasamos a enunciar. En primer lugar, cabe referirse a la Lista del Patrimonio Mundial, una lista oficial activada en 1978 por la UNESCO, a la que año tras año se han ido añadiendo los lugares declarados patrimonio de la humanidad. Actualmente hay más de setecientos bienes declarados, pero sobre incluir bienes procedentes de todo el mundo, llama poderosamente la atención el hecho de que en la lista predomina claramente el patrimonio cultural occidental o vinculado a la civilización cristiana. Es más, y en segundo lugar, el propio concepto de patrimonio cultural es un producto de la cultura moderna occidental, y como la ideología nacionalista a la cual va estrechamente ligado, no ha hecho más que ir mundializándose desde el siglo XIX, generando un mimetismo en los territorios coloniales que a partir del siglo XX obtienen la independencia durante los procesos de descolonización. Por otra parte, y en tercer lugar, los bienes de la lista mundial han ido conformando una especie de cultura global común, según la acepción defendida por Ortiz (1997), de orígenes localizados pero asumida como universal en atención a su propia desterritorialización, si bien construida por la diversidad cultural que emana de sus propios componentes. Además, y en cuarto lugar, desde 1972, fecha en que la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, adoptada por la Conferencia Mundial de la UNESCO, decide activar el concepto de patrimonio mundial, comienza a difundirse mundialmente una categoría estandarizada de lo que se ha de entender por patrimonio mundial (tanto natural como cultural), con unos criterios aprobados por todos los países firmantes de la Convención y con categorías uniformes en las que encuadrar el patrimo-

En cuanto a la diferenciación, debe señalarse que la patrimonialización cultural constituye una de las principales expresiones actuales de diferenciación cultural y afirmación de las culturas e identidades locales

nio cultural. Ello es así porque las convenciones y recomendaciones internacionales tienen un alcance mundial e implican definiciones universalistas y homologadas de lo que se entiende por patrimonio, hasta el punto de que en los últimos quince años la UNESCO ha definido también institucionalmente lo que se entiende por cultura popular y tradicional, o por cultura oral e inmaterial. En quinto lugar, funcionan una serie de instituciones y saberes expertos (técnico-científicos) que, además de la UNESCO, difunden una concepción homogénea de lo que cabe entender por patrimonio, y de cómo éste ha de ser estudiado y preservado. Es el caso de instituciones o redes institucionales como el Consejo de Europa, la Unión Europea, ICOM, ICCROM, ICOMOS, UICN o Forum Unesco Universidad y Patrimonio). En conexión con ello, y en sexto lugar, existen una serie de fórmulas y categorías patrimonializadoras estandarizadas difundidas mundialmente: bien cultural, museo, ecomuseo, parque temático, reserva de la biosfera, parque natural, parque nacional, espacio cultural, paisaje cultural, parque paleontológico, reserva de fauna y biosfera, complejo arquitectónicos, parque arqueológicos, centro urbano histórico, villa histórica, parque cultural; en suma, un conjunto de fórmulas y categorías instrumentales que homogeneizan la definición, clasificación y gestión del patrimonio cultural en todo el orbe, del mismo modo que también sucede con los dispositivos de gestión, conservación, protección, definición, evaluación, explotación comercial y categorización del patrimonio cultural.¹⁷

En cuanto a la diferenciación, debe señalarse que la patrimonialización cultural constituye una de las principales expresiones actuales de diferenciación cultural y afirmación de las culturas e identidades locales. Este hecho se produce en buena medida como una reacción de reterritorialización frente a la percepción reflexiva de desterritorialización desde el punto de vista del riesgo, si bien, y paradójicamente, dicha reacción utiliza los medios de comunicación para manifestarse y afirmarse. La diferenciación se advierte claramente en la revitalización de tradiciones, un fenómeno ampliamente documentado en el mundo,¹⁸ que implica la readaptación a las exigencias culturales de la modernidad avanzada de una serie de materiales culturales provenientes de la tradición, como es el caso de la música folklórica, fiestas, costumbres, oficios, artesanías, muestras y ferias, entre otras diversas manifestaciones de la cultura popular tradicional.

En segundo término nos podemos referir, sobre la evidencia empírica de estudios realizados en Francia,

Canadá y el País Valenciano, a la defensa del patrimonio por parte de las organizaciones cívicas. Se trata de un fenómeno que alude a una gran efervescencia asociativa producida en las dos últimas décadas, con la proliferación de asociaciones locales en defensa del patrimonio cultural, que se movilizan para defender bienes poco dinamizados por las políticas vigentes, o para la sensibilización, recuperación y defensa (mediante la crítica, denuncia y reivindicación) de determinados valores culturales. Estos grupos de defensa del patrimonio son portadores de una aguda conciencia de los límites del desarrollo y del crecimiento económico y su capacidad para generar riesgos incontrolados e irreversibles sobre los bienes patrimoniales, como degradación, abandono, despersonalización de las formas de vida, agresión urbanística e industrializadora de carácter especulativo.¹⁹ Tales asociaciones se proponen, por tanto, sensibilizar, concienciar, presionar, denunciar, intervenir, investigar y divulgar todo lo concerniente a los patrimonios locales. Desde estas instancias se defiende también una concepción global del patrimonio y de la cultura (que implica restaurar la dignidad de las formas populares). A ello debe añadirse el sentido de la vinculación entre la memoria, el territorio y la calidad de una vida significativa que subyace en el trabajo asociativo patrimonial que, además, insiste en la asunción de una ciudadanía activa y de un compromiso cívico, ya que se trabaja por un bien común. De este modo, las asociaciones patrimoniales trabajan por plantear el patrimonio cultural como un instrumento de la lucha por la calidad de vida, con una selección de elementos valiosos para construir la identidad y la dignidad de una comunidad, en la línea de lo que propugnan los llamados valores postmodernizadores.²⁰ Se busca, así, el refuerzo de la identidad colectiva y su proyección al futuro, dotando a la comunidad de un sentido histórico.

Finalmente, cabe referirse más extensamente a la hibridación como manifestación de desterritorialización cultural que afecta al patrimonio. En principio, hay que señalar que la propia idea moderna de patrimonio cultural ya denota en buena medida un fenómeno de hibridación, pues en su construcción social y conformación intervienen diversos actores y planteamientos culturales donde se cruzan lo culto, lo popular, lo masivo, lo económico, lo político, lo identitario y lo científico. El propio hecho de que el patrimonio se forje con la readaptación de materiales provenientes de la tradición cultural (pasado) para usos diversos en la sociedad moderna (presente), supone un procedimiento de mezcla, de fusión y de simbiosis que genera un producto que no es ni tradición en sentido estricto (ya que ésta desaparece con los procesos de destradicionalización), ni una simple manifestación de la cultura actual, aunque sea hija de las ansiedades y programas culturales de la sociedad de la modernidad avanzada. Patrimonializar la cultura, por tanto, implica hibridar la cultura, mezclar elementos rescatados del pasado con elementos generados en el presente, manteniendo en todo momento una firme vocación de futuro que se traduce en la necesaria transmisión intergeneracional del patrimonio cultural.²¹ Este singular mestizaje entre pasado, presente y futuro dibuja la esencia híbrida e impura del patrimonio, donde se funden formas muertas y formas vivas de cultura, tradi-

17 AA.VV., *Informe mundial de la cultura. Diversitat cultural, conflicte i pluralisme*, Centre UNESCO de Catalunya, Barcelona, 2001.

18 J. BOISSEVAIN, 'Notas sobre la renovación de las celebraciones populares públicas europeas', *Arxius de Sociologia*, 3, 1999, pp. 53-67, y P. L. BERGER, y S. P. HUNTINGTON, *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, trad. de A. Santos Mosquera Paidós, Barcelona, 2002.

19 A. ARINO y M. ALBERT, *L'associacionisme a l'Horta Sud. Un estudi de la societat civil formal en l'àmbit comercial*, Fundació Horta Sud-CAM, Torrent, 2003.

20 R. INGLEHART, *Modernización y postmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, trad. de M. T. Casado, CIS, Madrid, 1998.

21 G. M. HERNÁNDEZ, 'La globalización y el patrimonio cultural', en G. M. HERNÁNDEZ, B. SANTAMARINA, A. MONCUSI, y M. ALBERT, *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005 pp. 123-158.

ción y modernidad, amnesia y anamnesia, encanto y desencanto, orden y crítica.

3. RELIGIÓN CIVIL GLOBAL: EL DESARROLLO DEL CULTO MODERNO AL PATRIMONIO CULTURAL. Como ha mostrado Giner, la modernidad avanzada se caracteriza por un proceso de desencantamiento de las religiones ultramundanas, sobrenaturales y tradicionales, ligado al mencionado proceso de secularización, así como por un proceso de reencantamiento compensatorio plasmado en una resacralización de lo profano, que comporta la aparición y extensión de diversas religiones civiles. Si consideramos, además, la reterritorialización y la retraditionalización, observaremos que todos estos procesos definen la sustancia misma del patrimonio cultural en la modernidad. En ese sentido, la patrimonialización de la cultura se puede entender como un nuevo culto al pasado, que se articula en rituales patrimonializadores y en una producción de sentido ligada a la memoria y al recuerdo. Sin embargo, la sacralización patrimonial solo puede activarse mediante el recurso a la racionalidad de la tecnocultura, la única capaz de obrar el milagro de la conservación, la restauración o la puesta en valor, con la consiguiente introducción del patrimonio en la lógica capitalista de mercado y el desencantamiento último que de ello se deriva.

Existe, al respecto, una transferencia al culto civil del patrimonio cultural desde la sacralidad trascendente sobrenatural a través de la preservación del patrimonio religioso tradicional, por una parte secularizado por la ciencia, pero por otra parte resacralizado en sus aspectos profanos de arte, identidad y carisma. De esta forma, el pasado patrimonializado se transforma en objeto de culto moderno, pero a su vez los otros nuevos cultos modernos (el deporte de masas, los centros comerciales, lo natural, lo nacional, lo anti-global, la televisión, el cine, internet, etc.) generan movimientos de patrimonialización que contribuyen a expandir el propio concepto de patrimonio cultural. En última instancia, con todo, debe insistirse en que esta resacralización patrimonial se realiza en un contexto que Willaime²² denomina de “ultramodernidad”, que no es otra cosa que una modernidad desencantada y sin la esperanza que la alumbró: “Una modernidad que sufre el efecto de la reflexividad sistemática que desencadenó: ésta no salva nada, ni siquiera el encantamiento que había podido producir en su fase de conquista... La ultramodernidad es el despliegue, en diferentes ámbitos, de la incertidumbre creada por la posibilidad permanente de crítica que representa la propia modernidad”.²³

Debe recordarse que, desde su surgimiento, el patrimonio cultural ha participado de una carga numinosa vinculada a las promesas progresistas de una modernidad cada vez más globalizada. Como ha subrayado Lenoir, “los instrumentos de desmitificación y desencanto del mundo se mitificaron a su vez”, convirtiéndose en religiones seculares.²⁴ Ello se debe en gran parte “al hecho de que la noción moderna de progreso supone la laicización de una problemática profundamente religiosa”. En el tránsito del siglo XVIII al XIX apareció la conciencia de ruptura temporal, mediante el extrañamiento del pasado y la destraditionalización de la cultura.²⁵ En esa época se tuvo lugar la “unificación

temporal” del mundo, en tanto conciencia de un nuevo tiempo moderno que desde Occidente igualaba al planeta con el ritmo de la modernidad. En este contexto apareció el patrimonio cultural como patrimonio eminentemente nacional y emergió un primer culto moderno a los monumentos del pasado, como bien testimoniaron las obras emblemáticas de Aloïs Riegl (*El culto moderno a los monumentos. Caracteres y origen*, 1903) y de Max Dvórák (*Catecismo para la conservación de monumentos*, 1916).²⁶ Ahora bien, después de que el concepto de patrimonio cultural se desarrollara a lo largo del siglo XX, entre finales de éste y comienzos del siglo XXI, según Tomlison, ha ido emergiendo en el mundo una conciencia de la superación de la ruptura espacial, mediante el extrañamiento del espacio o desterritorialización. Se produce así la “unificación espacial” del mundo en tanto conciencia de un nuevo espacio global o transnacional que iguala el planeta como espacio único. Es en este contexto de cambio cuando aparece el concepto de patrimonio mundial o de la humanidad, que a su vez es un patrimonio glocal, pues como corresponde a la naturaleza de la glocalización, según Robertson, articula la universalización de lo particular y la particularización de lo universal.

La globalización del patrimonio es un proceso que se remonta en su vertiente institucional a los años treinta, pero que comienza a cuajar de manera clara a partir de la fundación de la UNESCO en 1946 y la celebración de conferencias mundiales sobre el patrimonio cultural y natural. Con todo, hay que resaltar que la globalización del patrimonio es mucho más compleja que la historia de sus textos legales o la acción de sus instituciones, al implicar una gran diversidad y complejidad de agentes sociales. En todo caso, se pueden destacar tres fenómenos esenciales para desarrollar el argumento de la sacralidad civil del patrimonio: en primer lugar, la evidencia de la progresiva globalización, institucionalización y ampliación del conservacionismo patrimonial, acelerada a partir del último tercio del siglo XX, en clara coincidencia con la radicalización de la modernidad; en segundo lugar, la vinculación causal de dicho proceso de patrimonialización con la globalización de la percepción de los riesgos que amenazan a la cultura y a la natura del pasado, más o menos lejano; y en tercer lugar, el hecho de que a medida que avanza la globalización del patrimonio lo hace su sacralización civil en un orden glocal.

Debe recordarse que la UNESCO fue creada como un actor cultural corporativo de carácter transnacional orientado a asegurar, mediante la educación, la ciencia y la cultura, el respeto universal a la justicia, a la ley, a

22 J. P. WILLAIME, ‘La secularisation contemporaine du croire’, en *Les Nouvelles Manières de croire*, ed. de L. Babes, Les Editions de l’Atelier, Paris, 1996, pp.48-49.

23 J. P. WILLAIME, ‘La secularisation contemporaine du croire’, pp. 48-49, citado en F. LENOIR, *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, p. 161.

24 F. LENOIR, *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, p. 150.

25 D. LOWENTHAL, *El pasado es un país extraño*, trad. de P. Piedras, Akal, Madrid, 1998 y A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*.

26 I. GONZÁLEZ-VARAS, *Conservación de bienes culturales: teoría, principios y normas*, Cátedra, Madrid, 2003.

Si consideramos, además, la reterritorialización y retraditionalización, observaremos que todos estos procesos definen la sustancia misma del patrimonio cultural de la modernidad

los derechos humanos y a las libertades fundamentales. Desde su fundación, la UNESCO ha ido elaborando un discurso y una política sobre la diversidad cultural y sobre el patrimonio con pretensiones normativas,²⁷ al tiempo que se ha ido configurando como la máxima institución mundial en materia de patrimonio cultural, marcando así las pautas para su valoración, difusión y gestión no sólo a escala universal, sino también en las esferas estatales, regionales y locales. Con la aparición y actividad de la UNESCO, la conservación del patrimonio cultural asume una dimensión transnacional, que si bien todavía se apoya en la suma de estados nacionales, pretende impregnar las esferas territoriales inferiores para potenciar una sensibilidad verdaderamente global en la conservación patrimonial. De este modo, se va potenciando una dimensión trascendental del patrimonio, desde el momento en que queda subrayada y enaltecida su dimensión universal, entendida como esencia cultural de la humanidad.

Mediante la promulgación y construcción de una Lista Mundial de bienes patrimoniales de la humanidad —culturales materiales, naturales e inmateriales—, la UNESCO genera una especie de olimpo del patrimonio cultural, dotado de un aura y un prestigio que sitúa a estos bienes en condiciones tales de satisfacer por igual el orgullo nacional de los países donde se ubican dichos bienes como su deseada proyección turística. La propia declaración de la incorporación de nuevos bienes a la lista de elegidos va adquiriendo connotaciones rituales, ya que la proclamación de dichos bienes se acompaña de festejos y jornadas conmemorativas en los lugares que se ven así ligados a una geografía sacra del patrimonio global, al panteón civil de una reedición contemporánea y globalizada de las “maravillas del mundo”. Aunque investidos de un poder secular de expertos, los especialistas del patrimonio mundial, al seleccionar los bienes sagrados de la humanidad, resultan revestidos, en cierta forma, de un poder sacerdotal, a modo de intérpretes sagrados de la cultura. Paralelamente, la entrada de los patrimonios locales en el cielo del patrimonio de la humanidad, potencia una suerte de turismo de peregrinación a dichos lugares, los modernos templos de la cultura y la natura, esos parajes especiales que no se pueden dejar de visitar, que necesariamente han de llenar de sentido la experiencia turística o humanística de las personas, proporcionándoles la sensación de “comunidad mística” con lo mejor que ha producido la especie humana.

Debe añadirse que la nueva sacralidad global patrimonial no está reñida con las apropiaciones de signo trascendental que operan a niveles menores, ya que tanto los bienes de la humanidad como los que no lo son participan de connotaciones religiosas tradicionales, especialmente en aquellos bienes ligados a grandes tradiciones espirituales, o bien de connotaciones religiosas seculares, que tienen que ver más con el culto a la nación, a la localidad o con las bondades redescubiertas de lo natural o ecológico. Desde este punto de vista debe resaltarse que la patrimonialización contemporánea y glocal de la cultura participa, en un mundo donde lo religioso no sólo no ha muerto sino que se ha reconvertido y revitalizado a través de diversos canales, de una sacralidad de nuevo cuño, que sin dejar de articularse con viejas y modernas sacralidades, traduce

El patrimonio cultural, además de convertirse en expresión ritual y carismática de las religiones civiles modernas (identidades nacionales, étnicas, local, de género o de clase), según Giner, o en expresión de una “sacralidad civil débil” de tipo comunitario, en palabras de Irazuzta, adquiere también las cualidades de la nueva espiritualidad transversal y global

una ansiosa búsqueda de sentido a través de la reivindicación de la vivencia emocional de la cultura y la naturaleza.

Lenoir ha subrayado el hecho de que se asiste en Occidente a un verdadero “reencantamiento del mundo” que se expresa en una religiosidad alternativa holística diversa y plural. Desde esta religiosidad se persigue la revinculación con un cosmos vivo, alejado del mecanicismo y el materialismo, un cosmos caracterizado por la existencia de uno o varios niveles de realidad diferentes del plano sensible, experimentado de forma íntima y como respuesta a la búsqueda imperiosa de sentido o al estado de insatisfacción generado por el mundo moderno. En la nueva espiritualidad occidental, diversa y glocal a un tiempo, el reencantamiento opera a través de saberes, prácticas y creencias diversas, desde el neochamanismo a la ecología, pasando por las medicinas alternativas naturales, la astrología, la magia, las psicologías transpersonales o el reprocesado de las grandes tradiciones espirituales orientales. Desde este punto de vista, debe valorarse la existencia de numerosos patrimonios culturales ligados a las matrices religiosas de todos estos aspectos espirituales, que en el marco de la nueva efervescencia religiosa se realzan con el aura de lo mágico o misterioso asociada a la espiritualidad transversal holística, ya se trate de vieja ruinas celtas, leyendas druidas, budas milenarios, ritos ancestrales o conjuntos arquitectónicos en zonas de especiales connotaciones energéticas. De este modo, el patrimonio cultural, además de convertirse en expresión ritual y carismática de las religiones civiles modernas (identidades nacionales, étnicas, local, de género o de clase), según Giner, o en expresión de una “sacralidad civil débil” de tipo comunitario, en palabras de Irazuzta,²⁸ adquiere también las cualidades de la nueva espiritualidad transversal y global, si bien en este último caso el patrimonio, más que un fin en sí mismo deviene privilegiado medio de expresión de lo espiritual. En todo caso, esta circunstancia contribuye a la buena salud del zombi patrimonial, especialmente allí donde se descubren las grietas del reencantamiento puramente técnico-científico.

4. ENCANTO Y DESENCANTO: LA CONSTRUCCIÓN DEL ZOMBI PATRIMONIAL. El concepto de patrimonio cultural es altamente híbrido y paradójico porque, según señala Lowenthal, al mismo tiempo que expresa la conciencia trágica y nostálgica de la fractura que supone el extrañamiento del pasado, intenta superarla, sublimarla y compensarla con la construcción de una representación imaginaria acorde con las necesidades del pre-

27 A. ARINO, “La diversidad cultural en el discurso de la UNESCO”, Alicante, VIII Congreso Español de Sociología, 2004.

28 I. IRAZUZTA, *Argentina: una construcción ritual. Nación, identidad y clasificación simbólica en las sociedades contemporáneas*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001.

De alguna manera, la figura metafórica con la que se puede representar el carácter paradójico y limitado del patrimonio cultural es la del zombi o muerto viviente

sente. A partir de esta esencia el patrimonio se desarrolla hasta el punto de que, a partir de cierto éxito del proceso patrimonializador, comienza a producir sus propios límites, a acentuar sus propias paradojas de origen. Entre dichos límites y paradojas podemos hacer referencia a la particular amnesia resultante de la anamnesia patrimonial, a la función de legitimación del orden establecido mediante el desarrollo de un patrimonio de contenido “neutro”, a la contradicción entre la salvaguarda del patrimonio y los derechos de las personas o animales, a los problemas económicos derivados del propio mantenimiento del patrimonio o a la expansión de una cultura turística estrictamente mercantilista a costa del patrimonio cultural. En todo caso, la mayor limitación y principal paradoja del patrimonio se refiere a la calidad de su vida, de su energía, de su prestancia, profundamente mermada o cuestionada por el artificio que lo conjuga, por la representación que lo rememora, por la tecnocultura que se esconde tras su fulgor sacral.

De alguna manera, la figura metafórica con la que se puede representar el carácter paradójico y limitado del patrimonio cultural es la del zombi o muerto viviente. Como todos sabemos, los zombis son híbridos de muertos y vivos, seres que murieron pero no del todo, manteniéndose en el ambiguo territorio de la vida catatónica, de la muerte a medias. El patrimonio cultural se comporta como un zombi, que puede gozar de mejor o peor salud, pero cuya energía es producto de una vida insuflada desde el presente por parte de unas instancias vivas a las que, por varios motivos, interesa rescatar fragmentos del pasado. El zombi patrimonial, producto híbrido tan hijo de la modernidad como el monstruo prometeico de Frankenstein, goza, pues, de una vida artificial. Se trata de una vida conectada a la máquina de las urgencias del presente, una máquina moderna que con diversos dispositivos administrativos, económicos y técnicos extrae del zombi patrimonial ricos fluidos en forma de legitimación político-identitaria y mercancía potencialmente explotable, pero al que por otro lado debe inyectarle regularmente líquidos vitales, burocrática y racionalmente administrados, para mantener al zombi con aliento. De manera bastante significativa, tal extraña hibridación de cultura muerta y política cultural (vivificación cultural) es aquello que convierte en más atractivo al patrimonio cultural, y aquello que le confiere una mejor salud, pues como ocurre con la posibilidad de clonar seres o especies desaparecidas a través de medio tecnológicos, con la patrimonialización de la cultura se pueden recrear, clonar o resucitar viejos trozos de historia, convenien-

temente pasados por el filtro de las necesidades culturales de la contemporaneidad. Si como hemos señalado, a ello le añadimos la inserción del patrimonio en el universo de la nueva espiritualidad holística, el zombi patrimonial puede adquirir todavía un encanto añadido, que le dote de un especial carisma o numinosidad.

En todo caso, el zombi patrimonial es un zombi amaestrado, a diferencia de los zombis de las películas, que suelen andar fuera de control. La energía que anima al zombi patrimonial es la propia dimensión histórica de los seres humanos, al menos de los sujetos modernos. El propio hecho de que el patrimonio cultural sea un legado o herencia (heritage) implica un deseo de permanencia de vida de las generaciones que van desapareciendo. Ciertamente, existe un patrimonio “novísimo”, como el Museo Guggenheim de Bilbao, los nuevos edificios vanguardistas de Barcelona o el complejo arquitectónico de la Ciutat de les Arts i les Ciències de Valencia, un patrimonio vivo hijo de su tiempo y sus funciones, pero precisamente porque apenas es histórico en el sentido clásico, precisa nutrirse del genio de un artista vivo o contemporáneo, y en la medida que éste muere, dicho patrimonio también comienza a morir, por cuanto gana en historia y leyenda. Simultáneamente, el patrimonio natural tampoco escapa al carácter de zombi, especialmente por los efectos que en la naturaleza tiene la sociedad del riesgo, que deshace o arruina los viejos paisajes para crear espacios hipermodernos que despiertan rápidamente la nostalgia de lo perdido, cuando no el proyecto de su rehabilitación en términos museísticos o patrimoniales (por ejemplo, el proyecto de rehabilitación de los trozos de huerta en el área metropolitana de Valencia).

Utilizando otro símil, el zombi patrimonial podría ser valorado como una suerte de reencarnación invertida. En la reencarnación budista, una sola alma se va encarnando en diversos cuerpos, mientras que en el patrimonio sucedería al revés, pues son diversas almas, a modo de diversos “espíritus del tiempo”, los que se van encarnando en el mismo cuerpo patrimonial; así, un castillo puede ser en la Edad Media un centro de poder político, un refugio para bandidos durante el siglo XVII, una vivienda particular en la primera modernidad y ser convertido en sede cultural o epicentro lúdico de un parque cultural en la modernidad avanzada. En un sentido complementario, el zombi patrimonial también se puede fabricar o recrear bien a partir de un “cuerpo” perfectamente conservado (un monasterio, castillo o palacio sin demasiados daños) o apenas con trozos o ruinas, reinventándose a sí mismo en un nuevo esplendor, o incluso sin trozos, sólo a partir de antiguas imágenes o mediante el recurso a la imaginación y la recreación creativa, como demuestran las fantásticas restauraciones de la escuela de Viollet-le-Duc o, aún con planteamientos más rigurosos, los modernos parques temáticos o las recreaciones patrimoniales virtuales.

La hibridación presente en la propia sustancia del patrimonio cultural remite, además, al implante de recuerdos artificiales, tal como sucedía con los angustiados replicantes del film *Blade Runner*. No se trata de recuerdos personales, sino de los que han sido implantados e incorporados a través del proceso institucional de patrimonialización. A decir verdad, el patrimonio no

se corresponde exactamente con nuestros recuerdos, pues trata de una memoria histórica artificialmente construida e inoculada por medio de los mecanismos socializadores de la cultura, que hacen que tales recuerdos, que tales fragmentos de pasado histórico, puedan llegar a ser sentidos como experiencias personales, trascendentes incluso, de manera que memoria personal y memoria social se fusionan en un concentrado donde los fluidos más densos provienen básicamente del trabajo de la imaginación de las identidades.

En su condición híbrida, el patrimonio sintetiza también modernidad y tradición. En realidad, la patrimonialización de la cultura es inseparable del modernismo, entendido éste como un discurso, una ideología y una identidad al servicio de la destrucción creativa del presente, a su vez cercana a las imágenes del evolucionismo y a los grandes relatos desarrollistas. El patrimonio se constituye como producto de la conciencia reflexiva del modernismo, y en la medida en la que éste triunfa y legitima los éxitos de la modernidad, genera una visión modernizada, es decir, homologada, racionalizada y normalizada, del pasado cultural tradicional, entre otros motivos porque de esta forma el patrimonio puede testimoniar y reforzar la pertinencia del proyecto de la modernidad. Por ello, el patrimonio cultural no solo es una creación moderna sino también modernista, engastada en el mismo proceso de civilización. Irónicamente, la propia modernidad deviene también cantera de nuevas tradiciones, pues en la medida en que se agudiza su historicidad, a causa de su propia dinámica de cambio intensificado, disminuye el umbral de obsolescencia y aumenta exponencialmente la zona de aquello potencialmente patrimonializable.

En el seno del patrimonio cultural, así como del propio proceso de patrimonialización, la tradición aparece como un dispositivo discursivo (convención retórico-ideológica) al servicio de las definiciones sociales de la identidad, del ejercicio del poder o de los mecanismos de mercado, consistiendo en una reinterpretación selectiva del pasado tradicional con la finalidad de legitimar históricamente los proyectos de un presente extrañado del pasado, todo lo cual se traduce en un constructo social reflexivo, multiforme, flexible, plural y en constante transformación. Como se demuestra con la patrimonialización de la cultura, la contraparte inevitable de la modernidad es el deseo social de “restaurar” la tradición como fuente de sentido y paraguas legitimador. De alguna manera, podemos valorar la tradición en el seno de la modernidad como la necesidad de esta última de integrar su “sombra” histórica. El concepto de “sombra”, tomado de la psicología pro-

funda de Jung, hace referencia en la psique personal a los rasgos o capacidades innatos del individuo que desde la infancia van siendo desplazados hacia el inconsciente, bien con un carácter negativo o de potencialidad positiva, y que en cualquier momento puede aflorar, apareciendo como la cara no visible de lo visible. Según Jung, lo que él denominó la “función trascendente” pretende restituir la totalidad personal llevando aspectos reprimidos o ignorados a lo consciente, por lo que ello implica una oportunidad de crecimiento y maduración de la persona.²⁹ Aplicando el concepto de “sombra” a lo social del patrimonio, se puede sugerir que, con la creación histórica del zombi patrimonial, la modernidad pretende en parte rehabilitar la “sombra” en la que con su vertiginoso desarrollo ha ido dejando a la tradición. De este modo, busca recuperar sus potencialidades más positivas, reconociendo las negativas, pero alejándolas del patrimonio “presentable”. La modernidad persigue, al operar así, cierto equilibrio entre su destrucción creativa de lo tradicional y la necesidad de creación de sentido en el presente. Desde este punto de vista, las vanguardias serían hasta cierto punto patológicas, al pretender la ruptura total con la tradición, razón por la cual, con la reintegración moderna de la “sombra” del pasado, dichas vanguardias son finalmente integradas en el zombi patrimonial. Hasta el extremo de que cuando las vanguardias mueren como tales, dejan de ser vanguardias y solo pueden permanecer vivas como vanguardias patrimonializadas, es decir, como vanguardias zombi.

El carácter híbrido del zombi patrimonial se aprecia asimismo en lo que se podría denominar como combinación de recuerdo y olvido. Efectivamente, en unos tiempos caracterizados por el aumento del territorio del pasado y la disminución del territorio del presente, se plantea la paradoja de que el hambre de anamnesia (de memoria y de recuerdo) pueda llevar, bajo condiciones de mercantilización, espectacularización y consumismo, a una especie de bricolaje o hibridación de pasados que acabe por producir una suerte de amnesia o “memoria amnésica”. Dicho de otro modo, la propia inflación y saturación del patrimonio cultural puede llegar a desactivar la pretensión primigenia de anamnesia para instaurar una amnesia con apariencia de cultura de la memoria. Esta convivencia o fusión de memoria amnésica y anamnésica remiten a la combinación de las prácticas tardomodernas del zapping y el surfing sobre el pasado, en una práctica que bien puede bautizarse como espeleología de la memoria. El zapping plantea un tratamiento atomizado del pasado, que permite pasar de uno a otro fragmento de pasado en clave espectacular, sin reflexión, sin culpa, con miras al ocio hedonista, gozando con la programación de canales televisivos como Canal Historia o Discovery Channel. En estos mismos canales, pero también en los parques temáticos, los centros comerciales y los circuitos turísticos, se practica el surfing, entendido como el tratamiento en superficie del pasado, una práctica que nos permite deslizarnos, sobre la suave mesa homologada del patrimonio-atracción, por las olas estrella de la historia, sin necesidad de saber cómo se formaron éstas ni los efectos que generaron. Simultáneamente, las anteriores prácticas se combinan con el shopping, o venta a la carta en el mercado de una serie de experiencias del

Como se demuestra con la patrimonialización de la cultura, la contraparte inevitable de la modernidad es el deseo social de “restaurar” la tradición como fuente de sentido y paraguas legitimador

²⁹ C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, trad. de M. R. Borrás, Seix Barral, Barcelona, 2005.

pasado, convenientemente pasadas por condiciones de asepsia, liofilización y empaquetado industrial, tal y como sucede con el turismo, la novela histórica o el mercado de antigüedades y réplicas de objetos patrimoniales.

Bastante curiosamente, la exitosa novela histórica que llena los estantes de las principales librerías no hace otra cosa que recrear la ficción de la vida en el pasado a partir de fijarse en importantes entornos u objetos patrimoniales, como ocurre con obras como *Los pilares de la tierra*, de Ken Follet (una catedral gótica inglesa), *La catedral del mar*, de Ildefonso Falcones (Santa María del Mar de Barcelona), o *La promesa del ángel*, de Frédéric Lenoir i Violette Cabesos (el conjunto arquitectónico religioso del Mont-Sant-Michel en Normandía). Sin embargo, el patrimonio cultural monumental, en cuanto conjunto de restos del pasado, se encuentra muy solo en el océano del presente y de la modernidad presentista, es decir, en una modernidad que utiliza preferentemente el patrimonio como productor de sentido para un presente cada vez más desencantado por el imperio de la razón tecnomercantil. De este modo, la referida espeleología de la memoria, quimera del conocimiento profundo del pasado, es más bien una tarea que trenzan pacientemente las ciencias históricas, confiadas aún en los grandes relatos omnicomprendidos, pero que destrenzan diaria y frívolamente los medios de comunicación o la industria del ocio. Esto es así porque, con la aceleración del cambio histórico, se acaba creando una simultaneidad de pasados disponibles en un contexto notoriamente capitalista. De manera que el pasado acaba convertido en un bazar de pasados consumibles en un presente continuo, dentro el cual se funden el reencantamiento inherente a la racionalidad instrumental triunfante y la necesidad expresiva de reencantamiento por compensación, una necesidad que en realidad nada más puede ser satisfecha, como diría Ritzer, a través de mecanismos genuinamente desencantadores.³⁰

En realidad, la visión de la restauración conservacionista que suele acompañar al patrimonio cultural, especialmente al monumental clásico, causa desasosiego y desencantamiento: si no vemos los andamios y las estructuras de restauración, o los técnicos en su trabajo, nada inquieta, pues prevalece la ilusión; de otro modo se genera un desencantamiento al hacerse evidente la “magia” que regenera la “vida” en el zombi patrimonial: pretendemos que el muerto esté presente, pero no nos gusta contemplar el proceso de ver cómo lo “arreglan”. Como en última instancia sólo existe el presente, realmente el patrimonio no existe; en la mentalidad lineal occidental del tiempo, el patrimonio cultural proviene del pasado, pero el hecho es que ese pasado siempre lo experimentamos en presente, y es justamente ese “presente patrimonial” el que le confiere vida al zombi del patrimonio. Posee vida por ser re-considerado como patrimonio en el presente consumista, goza de una vida singular sólo porque vive como zombi. Los “ahoras” o nichos de sentido en que esos patrimonios fueron creados hace tiempo que se disolvieron, motivo por el cual es el “ahora” actual y moderno el que les da vida, el que los patrimonializa y vivifica.

Para completar el carácter híbrido del patrimonio cultural hay que referirse a la mezcla que en él se da entre la legitimación del orden establecido y su potencialidad crítica

Para completar el carácter híbrido del patrimonio cultural hay que referirse a la mezcla que en él se da entre la legitimación del orden establecido y su potencialidad crítica. Institucionalmente se va imponiendo una concepción del patrimonio pretendidamente neutra y “positiva”, donde en nombre de la identidad, el bienestar y el turismo se acaba resaltando el patrimonio-mercancía, generándose una visión acrítica del pasado, funcional al orden imperante y contrapuesta a visiones del patrimonio que insisten en planteamientos críticos o impugnadores de las relaciones de dominación pasadas y presentes. Generalmente, tales planteamientos críticos se disuelven en la selva de los culturalismos descontextualizados, siendo sistemáticamente invisibilizados por el alud de estrategias de exaltación identitaria o de los discursos desarrollistas bienintencionados. Desde este punto de vista, se trata de fabricar un zombi patrimonial nada agresivo, poco problemático, perfectamente domesticado y adaptado a unas condiciones de cultura del pasado “políticamente correcta”. Podría incluso afirmarse que el culto patrimonial a la memoria puede convertirse en una forma de evadirse de las implicaciones más profundas de la memoria, creando sucedáneos memorialísticos o memorias en cápsulas de fácil y simple consumo. En ese sentido, la nostalgia no es igual a la memoria, sino a una memoria superficial. Asimismo, se da la paradoja de que la propia patrimonialización resulta en sí misma vertiginosa, al acontecer en una era marcada por la velocidad, el cambio constante y el culto a la emoción, razón por la cual también haya que ir planteándose una reflexión sobre los riesgos que comporta para el propio patrimonio una patrimonialización de tal carácter.

A esta matriz de hibridaciones que caracterizan el zombi patrimonial (pasado y presente, tradición y modernidad, amnesia y anamnesia, memoria real y memoria artificial, encanto y desencanto, orden y crítica, muerte y vida, en suma) hay que añadir la principal hibridación de la desterritorialización cultural: la que se da entre patrimonios de diversa procedencia, o entre patrimonios locales y patrimonios globales, todo eso en el contexto de la propia reconfiguración transnacional del local. Piénsese, por ejemplo, en la creciente difusión de los parques temáticos, en el diseño de los cuales se produce la incorporación en un espacio nuevo, generalmente un no-lugar en el sentido de que le da Augé,³¹ de elementos patrimoniales provenientes de diversas culturas y civilizaciones, bien de manera metafórica (reproducciones), bien de manera metonímica (con elementos reales), mezclándose todos ellos para obtener un nuevo muy cultural adscrito al consumo turístico o de ocio, caso de Port Aventura o

³⁰ G. RITZER, *El encanto de un mundo desencantado. Revolución en los medios de consumo*, trad. de F. Ramos, Ariel, Barcelona, 2000.

³¹ M. AUGÉ, *Los No Lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, trad. de M. Mizraji, Gedisa, Barcelona, 1993.

Tierra Mítica. Prats, de hecho, llama a estas activaciones patrimoniales “activaciones híbridas”, ya que juegan con la mezcla de patrimonios para diversos fines identitarios, sociales y turísticos.³²

Pero la hibridación patrimonial con un claro carácter desterritorializado no acaba aquí, ya que la podemos detectar en otros ámbitos. Así ocurre con los patrimonios híbridos de origen o en curso (fiestas, artesanías, músicas, lenguas, ferias o indumentaria), insertos en procesos de espectacularización o eculización, o con los renombrados “espacios culturales”, reconocidos por la UNESCO como muestra de las obras maestras del patrimonio oral o inmaterial, y que precisamente a raíz de su declaración como tales acaban insertados en los modernos circuitos turísticos, alterando así su faz y convirtiéndose en crisol de tradiciones “típicas” (caso, por ejemplo, del peculiar universo cultural de la Plaza de Djemma-El-Fnaa de Marrakech). La patrimonialización de híbridos culturales también deriva del impacto del turismo y de los medios de comunicación, en el sentido de la fabricación de patrimonios externos o globales que son reincorporados posteriormente en otras localidades e insertados en su cultura local, tal como ha sucedido con la exportación y adaptación local del modelo de Carnavales brasileño, los modelos festivos anglosajones de Navidad y Halloween o el modelo alcohólico de fiestas de Moros y Cristianos en su expansión por el sudeste de la península ibérica.

La modernidad avanzada acentúa la hibridación de los patrimonios en otros ámbitos: en la publicidad, donde se fusionan estrategias comerciales y diseños vanguardistas con la apelación a temas de la tradición, como sucede con buena parte de la publicidad alimentaria; en la reivindicación ciudadana, donde los colectivos “salvamos” no dudan en introducir exposiciones de arte moderno en los patrimonios tradicionales a salvar para realzar su propio valor cultural, con el valor añadido de la obra de arte contemporánea; en la refuncionalización moderna de los patrimonios, consistente en la celebración de festivales o acontecimientos creativos en entornos patrimoniales (una ópera rock en un teatro romano o un festival musical intercultural en un área patrimonial arquitectónica); en las modernas creaciones cibernéticas que utilizan como baza recursos patrimoniales; o en la generación de museos y espacios donde se mezclan de manera implosiva lo real y aquello virtual, aquello estrictamente museístico y lo espectacular comercial (caso del Port Vell de Barcelona o el complejo de los Ciutat de les Arts i les Ciències de Valencia).

En suma, se puede sugerir que en el seno de la aguda desterritorialización cultural que caracteriza la globalización cultural de la modernidad avanzada, el patrimonio cultural está afectado de lleno por las tres manifestaciones características de la desterritorialización (homogeneización, diferenciación y hibridación), siendo específicamente su acentuado carácter híbrido el que lo dota de una mayor complejidad y lo introduce en los conflictos derivados de una multiculturalidad creciente. En última instancia, el carácter híbrido del patrimonio se expresa en la simbiosis de cultura muerta y cultura viva que hace de él un zombi, producto paradójico compuesto a su vez tanto por elementos reencantadores de signo moderno, identitario y tec-

nocientífico, como por cualidades netamente espirituales situadas no sólo en el seno de las religiones clásicas, sino más allá, en las nuevas coordenadas variables de una espiritualidad alternativa holística de carácter globalizado y plural.

BIBLIOGRAFÍA

- A. APPADURAI, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Trilce-FCE, Buenos Aires, 2001.
- D. HELD, A. MCGREW, J. PERRATON Y D. GOLDBLATT, *The Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Polity Press, Cambridge, 1999.
- O. IANNI, *La sociedad global, Siglo XXI*, México, 1998.
- R. ORTIZ, *Mundialización y cultura*, Alianza, Buenos Aires, 1997.
- G. L. RIBEIRO, *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- R. ROBERTSON, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, Londres, 1992.

