



ugr | **Universidad
de Granada**

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y DIVERSIDAD
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL
UNIVERSIDAD DE GRANADA

LA CULTURA SACRALIZADA.
ESTUDIOS SOBRE PATRIMONIO Y TURISMO EN
LA PROVINCIA DE GRANADA

AUTOR

JUAN DE DIOS LÓPEZ LÓPEZ

DIRECTORES

F. JAVIER GARCÍA CASTAÑO
GUNTHER DIETZ

GRANADA, 2015

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales

Autor: Juan de Dios López López

ISBN: 978-84-9125-764-6

URI: <http://hdl.handle.net/10481/43499>

A mis hijas, Aurora y Mar,
con amor.

A mi padre, Juan de Dios,
in memoriam.

AGRADECIMIENTOS

Mi madre me recuerda algunas veces que, desde mis primeros años escolares, decía que me gustaba leer pero no escribir. Y, en cierto modo, sigue siendo así. Siempre que empiezo a escribir un texto me asaltan dudas, inseguridades y un cierto grado de ansiedad, que suelo calmar con la lectura. Si finalmente me decidí a escribir una tesis doctoral –eso sí, por compendio de textos breves y tomándome mi tiempo–, fue en gran parte gracias a la pasión por la investigación y la antropología que me transmitieron quienes han sido mis directores: F. Javier García Castaño y Gunther Dietz. Ambos me han acompañado y estimulado desde mis primeros contactos con la disciplina, hace ya ¡casi dos décadas! Si Javier no hubiera representado una serie de guiños ‘descontextualizados’ en clase de *Antropología de la educación* para explicarnos *La interpretación de las culturas* y Gunther no me hubiera mostrado que en *Teorías de la cultura* aprendería algo más que filosofía del arte, probablemente tampoco hubiera escrito las páginas que siguen. Gracias a ambos por sus enseñanzas y su paciencia con mis saltos temáticos y con mis idas y venidas de la academia.

Gracias también a mis compañeros y compañeras del Laboratorio de Estudios Interculturales y del Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada: Toñi Olmos, Natalia Moraes, Raquel Martínez, Javier Rosón, Eva González, Sonia García, Nina Kressova, Aurora Álvarez, Adelaida Megías, Alejandro López, Rosalía López y Pepe Fernández. Con todos he aprendido y con todos me he divertido. En ocasiones, incluso, a la vez. Al grupo de personas que, en el Instituto de Migraciones, nos hemos demorado algo más de lo recomendable en la finalización de nuestras respectivas tesis, Pippi Contini nos ha denominado “los *jubilandos*”. Las sesiones colectivas de ánimos y apoyo mutuo, que hemos mantenido en los últimos tiempos, han sido el empujón que

me faltaba para cerrar la tesis. Así que muchas gracias, entre otros, a la propia Pippi, Ouafaa Bouachra, Tamar Abuladze, Habiba Hadjab y Pepe Castilla. Siempre que he dudado acerca de cómo estructurar y darle forma a este trabajo he acudido a la tesis de Luca Sebastiani para ver cómo lo había resuelto él. Luca abrió el camino de las tesis por compendio en el Instituto de Migraciones, convirtiéndose así en una referencia obligada para este tipo de trabajos. Además, me brindó otros ejemplos que él había recopilado en su proceso de escritura. Le estoy agradecido por ello.

A José Francisco Ruiz Ruiz tengo que agradecerle muchas cosas. Sin su confianza y sin su apoyo, desde la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, la mitad de esta tesis nunca hubiera llegado a término. Con él he mantenido largas charlas sobre patrimonio y antropología. A menudo, estamos en desacuerdo, pero sus dudas, sus objeciones y sus cuestionamientos a mis argumentos han sido siempre un estímulo para seguir trabajando.

Sabrina Tosi Cambini ideó y coordinó con destreza el proyecto WE (*Wor(l)ds which Exclude*), del que derivan las últimas publicaciones compendiadas. Le agradezco, por lo tanto, la invitación que hizo al Taller ACSA para participar en este proyecto del que tanto hemos aprendido.

Gracias a Cecilio Espejo, Silvia Paggi y Valentina Bonifacio por su amabilidad y simpatía, y por mostrarme el Sacromonte a ambos lados de la cámara.

Un botánico y un arqueólogo, Diego Nieto e Ignacio Martín-Lagos, me han sacado siempre del aprieto que me suponía la elaboración de imágenes cartográficas. Y José Santos diseñó y realizó la portada de este trabajo. Agradezco a los tres su ayuda desinteresada.

Gracias a todas las personas que forman o han formado parte del Taller ACSA: Yanet Lorenzo, Jacopo Sermasi, Marc Ballester, Elisabeth Gómez, Stefano Piemontese y Marilena Stigliano. Juntos hemos conseguido construir un lugar, a menudo virtual, de trabajo, aprendizaje y, por qué no, también de esparcimiento, que se viene manteniendo ya un tiempo considerable. A veces acertamos y otras nos equivocamos, pero seguimos adelante. A Livia Jiménez Sedano, quien contribuyó a la fundación de la asociación, he de agradecerle sus atinados comentarios, recomendaciones bibliográficas y su ejemplo como investigadora. Trabajar con ella ha sido siempre un placer y una fuente inagotable de aprendizajes. Espero que nuestros caminos se vuelvan a cruzar en futuros proyectos. Con Giuseppe Beluschi Fabeni, auténtico pilar del Taller ACSA, he compartido trabajo, casa, noches de bares y duetos en el karaoke. Entretanto también hemos conversado largamente sobre investigación y antropología. No puedo más que agradecerle su amistad y su constante estímulo intelectual.

A pesar de no entender del todo por qué no trataba de dedicarme a algo más rentable y con ‘salida’, mi madre, Pepa, y mi hermana, Rosa, siempre se han interesado por mi trabajo y mis proyectos, que no han dudado en apoyar cuando ha hecho falta. Sé que ambas se sienten orgullosas del ‘antropólogo’ de la familia y sienten curiosidad por lo que hago. No olvido que sea quien sea yo, lo soy gracias a ellas.

No hay espacio para agradecerle a Blanca Ocón todo lo que se merece. Esta tesis también es suya, y de la familia que hemos formado. Generosa como nadie, ha sabido sobrellevar con humor mis despistes domésticos cuando estaba “pensando en cosas de la tesis” y ha sido la primera lectora de la mayor parte de lo escrito. Sin su apoyo y ánimos nada de esto hubiera sido posible. Gracias por todo.

ÍNDICES

Agradecimientos.....	5
ÍNDICE.....	9
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	14
ÍNDICE DE ANEXOS.....	14
I. INTRODUCCIÓN.....	17
1. Una breve digresión aclaratoria sobre el formato y el orden textual	25
2. Antecedentes e intereses iniciales: periodo formativo y desarrollo profesional.....	28
3. Construcción del objeto de estudio: premisas conceptuales.....	34
3.1. Las políticas del patrimonio como instrumento de “gestión de la diversidad”	35
3.2. “Tener cultura”. Consecuencias de la objetivación patrimonial de la cultura.....	39
3.3. Los sujetos del patrimonio.....	44
3.4. Patrimonio, poder y reflexividad	49
4. Localización y construcción del campo etnográfico	53
II. CUESTIONES METODOLÓGICAS, EPISTEMOLÓGICAS Y PROFESIONALES.....	57
1. Dar vueltas salvajemente en la oscuridad. En torno a los debates sobre la aplicabilidad de la Antropología	61
1.1. El debate sobre la profesionalización en el contexto español.....	65
1.2. Acerca de la incomodidad del conocimiento antropológico	70
1.3. Situando los debates en la experiencia	75
2. El proceso de investigación: los proyectos	79
2.1. Estudio y documentación de las fiestas	79
2.1.1. Etnografía para la patrimonialización.....	82
2.1.2. Hacia una etnografía del proceso de patrimonialización.....	93
2.2. Proyecto WE: Wor(l)ds which Exclude.....	104
2.2.1. La inserción del estudio del patrimonio y el turismo en el proyecto	109
2.2.2. El papel de los “papeles” en la construcción del campo etnográfico.....	113
2.2.3. “Sacromonte de ida y vuelta”. Participación en un documental etnográfico.....	114
III. TEXTOS COMPILADOS	117
Texto 1. DIVERSIDAD CULTURAL Y PATRIMONIO. LAS PRÁCTICAS PATRIMONIALES ANTE LA CRÍTICA INTERCULTURAL	119
1. ¿Qué es el patrimonio? Una primera definición	123
2. Los dilemas en torno a la conservación	127
3. El patrimonio ante la diversidad cultural	129

3.1. De la celebración de la diversidad a la mercantilización de la diferencia.....	129
3.2. Diversidad cultural y procesos de hibridación: entre patrimonio de la humanidad y monopolio elitista.....	133
4. El patrimonio como espacio de conflicto y el papel de la antropología	135
Bibliografía	139
Texto 2. LOS MOSQUETEROS DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO EN BÉZNAR: POLVORA, RITUAL, FIESTA Y MEMORIA EN EL VALLE DE LECRÍN (GRANADA).....	141
Personajes.....	143
Secuencia festiva.....	148
Indumentaria.....	160
Los mosquetes.....	162
Una nota final	164
Bibliografía	165
Texto 3. IDENTIFICACIÓN/PRODUCCIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL EN ANDALUCÍA. UN ANÁLISIS A TRAVÉS DEL CASO DE LOS MOSQUETEROS DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO DE BÉZNAR (GRANADA).....	167
1. Contexto institucional: la catalogación del patrimonio inmaterial en Andalucía.....	170
2. La celebración de la fiesta en la actualidad	174
3. La producción de valores culturales en la transformación patrimonial de la fiesta.....	175
3.1. Raigambre histórica y memoria colectiva.....	175
3.2. Centralidad de la fiesta en los procesos de identificación local	179
3.3. Sociabilidad y formas de participación.....	182
4. Respuestas locales al conflicto.....	185
4.1. Relaciones con la institución eclesiástica.....	185
4.2. Roles de género y ritos de paso en la fiesta.....	187
5. La identificación/producción de patrimonio como proceso reflexivo	190
Bibliografía	193
Texto 4. TRADICIÓN, CONFLICTO Y VALORES EN LA FIESTA: EL PATRIMONIO INMATERIAL DESDE UN ENFOQUE INTERCULTURAL	197
1. De folklore a patrimonio inmaterial	199
2. La fiesta como patrimonio inmaterial.....	202
2.1. Producción de consenso	205
2.2. Vinculación con la tradición	208
2.3. Los valores del patrimonio	211
3. Convergencias entre los estudios interculturales y los estudios sobre patrimonio.....	215
Bibliografía	218
Texto 5. ATRIBUYENDO VALORES PATRIMONIALES A RITUALES FESTIVOS EN ANDALUCÍA, ESPAÑA. ACCIONES INSTITUCIONALES Y REFLEXIONES ETNOGRÁFICAS.....	221

1. Acciones institucionales: atribuyendo valores patrimoniales a la fiesta.....	225
1.1. El encargo.....	226
1.2. Los valores patrimoniales de las fiestas	228
2. Reflexiones etnográficas: gramáticas identitarias y el rol de la antropología	234
2.1. La gramática englobante de la política patrimonial andaluza	235
2.2. La antropología en la práctica institucional del patrimonio.....	242
Agradecimientos.....	246
Bibliografía citada.....	247
Texto 6. LA ETNICIDAD COMO RECLAMO. IMAGEN TURÍSTICA Y CONFLICTO EN LAS CUEVAS DEL SACROMONTE (GRANADA, ESPAÑA)	251
1. Imaginarios turísticos, patrimonio y etnicidad: una aproximación teórica.....	254
2. Marco metodológico	260
3. Cuevas, gitanos y flamenco en la producción turística del Sacromonte.....	261
3.1. Paradojas del turismo: de la impostura sacromontana a la ocultación del conflicto.....	269
4. El conflicto del cerro de San Miguel.....	273
4.1. Moriscos, gitanos y hippies. De las inundaciones de 1963 a los desalojos contemporáneos en el cerro de San Miguel	275
Conclusiones.....	283
Referencias bibliográficas.....	286
Documentos primarios citados	289
Texto 7. MÁS ALLÁ DE LA PIEL Y LA MÁSCARA: TURISMO, AUTENTICIDAD Y PRÁCTICAS EXPOSITIVAS EN EL SACROMONTE	291
1. El problema de la autenticidad en el estudio del turismo.....	295
2. La mirada orientalista	300
3. Zambras y museos en/del Sacromonte.....	304
4. La ciudad musealizada.....	310
5. Mímesis y subversión del estereotipo	315
Conclusiones.....	320
Bibliografía citada.....	321
IV. REFLEXIONES FINALES Y PERSPECTIVAS DE FUTURO	325
1. El patrimonio como constructo político: identidades, cultura y diversidad	328
2. La vía agnóstica en los estudios sobre patrimonio	335
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DEL CONJUNTO DE LA TESIS	339

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Tarjetas Étnicas	132
Ilustración 2. Momento del desfile de los Mosqueteros.....	147
Ilustración 3. Recomposición de las hileras del desfile de los Mosqueteros en los cruces.	150
Ilustración 4. Momento del pase de revista de los Mosqueteros en la Plaza de San Antón.....	151
Ilustración 5. Posición de las hileras durante el pase de revista.	152
Ilustración 6. Homenaje a los mayordomos.....	153
Ilustración 7. El Sargento Pica y el Teniente Abanderado haciendo una ofrenda a San Antón	158
Ilustración 8. Espalda de algunos mosqueteros durante el pase de revista.	161
Ilustración 9. Tiraadores de Quéntar durante las fiestas de Moros y Cristianos	162
Ilustración 10. Objetos de museo	213
Ilustración 11. Fiestas de Moros y Cristianos en Cúllar	232
Ilustración 12. Cartel turístico de Granada editado por el Patronato Nacional de Turismo en 1929	266
Ilustración 13. Localización de las cuevas de San Miguel y del Sacromonte dentro de la delimitación del Conjunto Histórico de Granada	273
Ilustración 14. «Chorro e jumo» rey de los gitanos. 1898.....	302
Ilustración 15. Cartelería informativa en el Sacromonte	308
Ilustración 16. Estatua de María la Canastera	308
Ilustración 17. Monumento al Viajero.	316

ÍNDICE DE ANEXOS

(En CD aparte)

Anexo I. Documentación técnica para la inscripción en el CGPHA como Bien de Catalogación General, con la tipología de Actividad de Interés Etnológico, de las fiestas denominadas “Moros y cristianos en honor a la Virgen de la Cabeza” en la comarca de Baza.

Anexo II. Documentación técnica para la inscripción en el CGPHA como Bien de Catalogación General, con la tipología de Actividad de Interés Etnológico, de la fiesta denominada “Los Mosqueteros del Santísimo Sacramento”

Anexo III. Documentación técnica para la inscripción en el CGPHA como Bien de Catalogación General, con la tipología de Actividad de Interés Etnológico, de la fiesta denominada “El Cascamorras”

Anexo IV. Palabras que excluyen. Guía práctica para la mejora de la imagen de las personas gitanas en los textos administrativos

I. INTRODUCCIÓN

Esta tesis doctoral está compuesta por siete textos, escritos y publicados en distintos momentos, en torno a dos casos de estudio: 1) los procesos de patrimonialización de varios rituales festivos celebrados en distintas localidades de la provincia de Granada y 2) la patrimonialización de la etnicidad gitana como recurso turístico en el barrio del Sacromonte de la capital de la misma provincia. En ambos casos, no obstante, el objeto de estudio ha sido un mismo fenómeno social: los procesos institucionales de patrimonialización, en tanto que procesos de reificación de la cultura dirigidos a la gestión de la diversidad. El tema principal de la tesis lo constituyen, por tanto, los procesos de patrimonialización impulsados por las administraciones públicas andaluzas. Entendemos, a priori, tales procesos como la atribución de valores a determinados objetos o prácticas culturales que se consideran característicos de la historia y los modos de vida de un “sujeto colectivo” predeterminado y, por lo tanto, como representativos de su identidad. La producción de patrimonio cultural implica la construcción de un relato identitario, la elevación de los elementos patrimonializados al rango de “marcadores identitarios” a los que una determinada colectividad quedaría vinculada. De este modo, y como abundaremos en el tercer epígrafe de esta introducción, la producción de patrimonio conlleva también la definición de un “sujeto colectivo” y de sus límites.

Como se expone con más detalle en el apartado metodológico, los textos compilados son un desarrollo posterior de dos experiencias profesionales distintas que, en calidad de antropólogo, desarrollé en contextos no universitarios. En este sentido, el debate epistemológico sobre la aplicabilidad de la antropología y su ejercicio desde contextos extraacadémicos recorre transversalmente algunos de los textos y ocupa buena parte de la exposición metodológica.

La tesis parte de varios interrogantes básicos: ¿por qué determinadas prácticas y objetos son seleccionados en los procesos de patrimonialización puestos en marcha por las instituciones del estado?, ¿cuáles son los objetivos de las administraciones públicas al iniciar determinados procesos de patrimonialización?, ¿qué teorías, implícitas y explícitas, acerca de la cultura y la diversidad subyacen en los procesos de patrimonialización?, ¿es posible, desde la antropología, colaborar con las instituciones en los procesos de patrimonialización cultural sin perder su función crítica? De estos interrogantes se derivan muchos otros, ¿cómo se construye el patrimonio cultural?, ¿qué criterios se utilizan? ¿para qué se construye?, ¿quiénes lo hacen?, ¿qué tipo de relaciones sociales se establecen entre los sujetos implicados en este proceso?, etc.

Para tratar de dar respuesta a tales preguntas, el objetivo general que se plantea en esta tesis es analizar los procesos institucionales de patrimonialización, y las teorías de la cultura y la diversidad sobre las que se sustentan, a partir del estudio de dos casos empíricos concretos. Para operativizar este objetivo general, se han planteado también varios objetivos específicos:

- Vincular la idea de diversidad al estudio de los procesos de patrimonialización.

- Identificar a los distintos agentes implicados en los procesos de patrimonialización y analizar las relaciones que establecen entre ellos.
- Identificar y analizar las operaciones metaculturales mediante las cuales se produce el patrimonio cultural.
- Analizar el rol de la antropología social en los procesos de patrimonialización y valorar las posibilidades de vincular la función crítica de la antropología con el “trabajo institucional” en los procesos de patrimonialización.
- Analizar las consecuencias de los procesos de patrimonialización sobre los sujetos y grupos sociales cuyas prácticas son certificadas como “bienes culturales” que han de ser conservados.

La tesis se estructura en cuatro secciones: esta introducción, cuestiones metodológicas, publicaciones científicas y unas reflexiones finales a modo de conclusiones. En la presente introducción se explican cuáles son los objetivos que se pretenden cubrir con este trabajo y cuáles han sido sus antecedentes y el origen del problema de investigación. En un segundo lugar, se muestra cómo se ha construido teóricamente el objeto de estudio y el campo etnográfico.

El apartado metodológico comienza situando el trabajo en el marco de los debates epistemológicos y metodológicos en torno a la “aplicabilidad” de la antropología que han ido sucediéndose en el seno de la disciplina. En segundo lugar, se exponen con detalle los dos proyectos que dieron origen a los textos compilados y se muestran cuáles fueron los procedimientos metodológicos y las técnicas de análisis seguidas.

El tercer apartado recoge las siete publicaciones que se han compendiado para la tesis y comienza con el texto titulado *Diversidad cultural y patrimonio. Las prácticas patrimoniales ante la crítica intercultural*. Este texto fue redactado en una etapa muy inicial de la

investigación, en 2009 –aunque fue publicado en 2013-, antes de los primeros acercamientos al campo y la presentación de la memoria para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados. Ese carácter germinal del texto puede ser de utilidad para trazar la trayectoria por la que ha discurrido el proceso de investigación. En este texto pretendía dar cuenta de mis primeras lecturas e ideas respecto a la temática patrimonial y vincularla con la noción de diversidad cultural, aspectos ambos que entonces consideraba que no habían sido suficientemente relacionados en la bibliografía antropológica. En este texto también aparecen ya mis preocupaciones acerca de la posible práctica de una antropología del patrimonio que, pudiendo ser desarrollada desde contextos no académicos y en colaboración con las administraciones públicas, no dejará de ejercer una función crítica.

Le siguen dos artículos (Textos 2 y 3), publicados respectivamente en 2012 y 2013, que recogen el trabajo de campo etnográfico realizado con objeto de documentar la fiesta de los Mosqueteros del Santísimo Sacramento de Béznar e iniciar los trámites para su declaración como ‘Actividad de Interés Etnológico’ de Andalucía. El artículo titulado ‘*Los Mosqueteros del Santísimo Sacramento en Béznar: Pólvora, ritual, fiesta y memoria en el Valle de Lecrín*’ es una descripción detallada de los elementos y la secuencia que componen esta fiesta. El siguiente artículo, ‘*Identificación/producción del patrimonio inmaterial en Andalucía. Un análisis a través del caso de los Mosqueteros del Santísimo Sacramento de Béznar*’, trasciende la mera descripción de la fiesta y se adentra en el contexto institucional de los procesos de patrimonialización en Andalucía y en los valores patrimoniales que nosotros mismos adujimos para su inclusión en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía.

Los siguientes dos textos (4 y 5) se centran en el análisis del proceso de patrimonialización en sí mismo. En ambos uso material etnográfico del trabajo de campo realizado en las distintas fiestas, sin centrarme en ninguna de ellas específicamente. El objetivo de estos textos es profundizar en las operaciones que han de realizarse para transformar una determinada práctica cultural en patrimonio. El primero de ellos, titulado *‘Tradición, conflicto y valores en la fiesta. El patrimonio inmaterial desde un enfoque intercultural’*, fue redactado en 2011 como comunicación para una mesa sobre Diversidad Cultural del I Congreso de Migraciones en Andalucía y publicado en sus actas. En este texto, tras vincular el discurso sobre el patrimonio inmaterial con el folklore decimonónico, propongo tres operaciones básicas mediante las cuales determinadas prácticas culturales, como las fiestas, son patrimonializadas: la producción de consenso, la vinculación con la tradición y la atribución de valores. El siguiente texto es el titulado *‘Atribuyendo valores patrimoniales a rituales festivos en Andalucía. Acciones Institucionales y reflexiones etnográficas’*. El primer borrador de este texto fue redactado en 2013 y se presentó en el *Seminario de Investigación en Antropología Social y Diversidad Cultural* celebrado en marzo de ese año en la Universidad de Granada y, en su versión actual, será publicado en la revista *Intersecciones en Antropología*. En este artículo, a partir de mi propia experiencia y de otras prácticas patrimoniales de la administración andaluza, infiero distintos modelos de gestión de la diversidad siguiendo el esquema gramatical propuesto por Baumann.

Los últimos textos de la compilación (6 y 7) versan sobre el fenómeno turístico en el Sacromonte. Como ha sido puesto de relieve en múltiples ocasiones, patrimonio y turismo están evidente y estrechamente vinculados (Prats y Santana, 2011). El patrimonio, apunta Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998), es lo que convierte un lugar

en un destino turístico¹. Tanto el fenómeno turístico en el Sacromonte, como los procesos de patrimonialización de rituales festivos, han sido observados como contextos en los que inscribir un mismo fenómeno: la reificación de la cultura como mecanismo de gestión de la diversidad. En el primer texto de este bloque, *La etnicidad como reclamo. Imagen turística y conflicto en el Sacromonte*², se presenta, a partir fundamentalmente del análisis de distintos documentos producidos por las administraciones públicas, cómo se ha ido forjando una determinada imagen del Sacromonte y de sus principales elementos patrimonializados (las cuevas, las zambras y la propia etnicidad gitana) dirigida al turismo internacional, y cómo se han ocultado los conflictos políticos locales que podrían afectar negativamente a dicha imagen. Este texto fue publicado, como capítulo de libro, originalmente en italiano y posteriormente traducido al castellano y al rumano. Aquí se presenta su versión en castellano. El segundo texto de este bloque –y último de la compilación–, *Más allá de la piel y la máscara. Turismo, autenticidad y prácticas expositivas en el Sacromonte*, –que será publicado en la revista de Dialectología y Tradiciones Populares en su número de diciembre de 2015– abunda en la cuestión de la imagen turística del Sacromonte. Se parte de la imagen difundida por los viajeros románticos del siglo XIX² y se expone cómo tal imagen ha

¹ Que exista, sobre todo en el ámbito institucional, una evidente vinculación entre patrimonio y turismo no significa que ésta sea positiva, ni que el destino de todo patrimonio haya de ser su explotación en el mercado turístico. Algunos autores, de hecho, califican de inaceptable que el criterio más extendido para la “puesta en valor” de determinados patrimonios sea su potencialidad para atraer visitantes (Moreno, 2002a; 2002b). Otros autores critican que la vinculación automática entre patrimonio y turismo dificulta la posibilidad de entender el patrimonio como recurso aplicado a otros sectores, por ejemplo, al mantenimiento de la actividad agrícola (Sánchez-Carretero, 2012).

² Este texto, en parte, se nutrió de mi participación en un proyecto sobre la imagen de Andalucía en la literatura de viajes que llevaba a cabo el profesor Alberto Egea, de la Universidad Pablo de Olavide, en la Fundación Pública Centro de Estudios Andaluces. Durante 2012 trabajé como becario de investigación en dicha institución, mis tareas eran diversas y colaboraba con investigadores de las áreas de historia contemporánea, antropología y estudios culturales. Uno de los proyectos en los que me involucré consistía precisamente en el análisis de los libros de viaje sobre Andalucía escritos por autoras anglosajonas entre el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Esta experiencia laboral que, en principio, no estaba directamente relacionada con el proyecto de investigación para la tesis, enriqueció los análisis (continuación de la nota al pie)

sido redefinida, desde lo local, en diversas prácticas expositivas. Finalmente, se concluye con una hipótesis etnográfica sobre el turismo en el Sacromonte que pretende superar los debates en torno a la autenticidad de su patrimonio.

En cada uno de los textos que componen la compilación de publicaciones, se van exponiendo parcialmente las conclusiones del trabajo. En el cuarto y último apartado de la tesis, por lo tanto, se presentan una serie de reflexiones finales en torno al objetivo teórico de la investigación y se delinearán posibles vías de trabajo para futuras investigaciones.

1. UNA BREVE DIGRESIÓN ACLARATORIA SOBRE EL FORMATO Y EL ORDEN TEXTUAL

En España y, especialmente en el ámbito de las ciencias sociales, las tesis por compilación de textos publicados son todavía poco frecuentes. El modelo ideal de una tesis sigue siendo la monografía y no el compendio de artículos o capítulos, a pesar de que sean esos los formatos más frecuentes de producción científica³. Las monografías y las tesis monográficas, en cualquier caso, siguen siendo necesarias. El desarrollo pausado y extenso de amplias investigaciones, qué duda cabe, es uno de los mejores modos que tenemos de acceder al conocimiento y a su proceso de producción. Mi primera intención fue también escribir una monografía sobre el proceso de patrimonialización institucional de varios rituales festivos de la provincia de Granada. No obstante, tras leer

posteriores y me facilitó traspasar algunas barreras disciplinarias; por ejemplo, incorporando el análisis de la literatura de viajes en este texto concreto.

³ Y son los formatos más frecuentes no por casualidad. Como han criticado no pocos autores, la política científica y de evaluación del trabajo académico está llevando a marginar la monografía, a favor de la publicación de capítulos y, sobre todo, de artículos en revistas de impacto. Algunos autores hablan de ‘publicacionitis’ e ‘impactitis’ (véase, por ejemplo, Delgado López-Cózar, 2010), como nuevas patologías que está afectando al personal investigador en el actual sistema académico.

el trabajo para obtener el Diploma de Estudios Avanzados (DEA), decidí optar por el presente formato, por dos motivos fundamentalmente: en primer lugar, desde el principio del proceso de investigación he estado produciendo y publicando textos en los que desarrollaba aspectos parciales del objeto de estudio; y, en segundo lugar, mi implicación en distintos proyectos de investigación, si bien me ha dificultado centrarme en un solo caso de estudio, me ha posibilitado indagar sobre el mismo fenómeno desde distintas ópticas y atendiendo a distintos contextos, que han ido dando lugar a textos y publicaciones diferentes. Si el objetivo de cualquier tesis doctoral es mostrar la capacidad investigadora del doctorando, la presentación conjunta de los textos que han ido escribiéndose a lo largo del proceso de investigación debiera permitir mostrar no sólo dicha capacidad para producir conocimiento en un ámbito disciplinar concreto, sino también cierta trayectoria investigadora e intelectual, reflejada en los diferentes modos de acometer el objeto de estudio en distintos momentos, así como la capacidad del autor de sintetizar sus resultados en distintas piezas autónomas. En este sentido, cada uno de los textos compilados aquí se ha producido en fechas y circunstancias diversas y en sí mismos han constituido un producto ‘acabado’ de la investigación y, como tales, pueden ser leídos de modo autónomo entre sí. Antes de formar parte de esta tesis, cada uno de los textos ha tenido su propia “vida social” o su propia “historia de vida” en el circuito académico de producción y consumo de textos (cfr. Appadurai, 1991). Como se ha expuesto en la sección anterior, los distintos textos compilados han formado parte de revistas o libros específicos que les han dotado de significados diversos, han sido discutidos en distintos foros, han sido evaluados por revisores anónimos, han sido citados en otros trabajos, etc.

Ahora bien, por compilación o no, toda tesis constituye un producto textual y, como tal, ha de estar organizada de un modo coherente, ha de tener, en definitiva, un principio y un final. Este trabajo constituye un nuevo contexto para los trabajos compilados y, en este sentido, los dota de nuevos significados que, en buena parte, tendrán que ver con su ubicación y posición dentro del conjunto del texto. En general, para dotar de coherencia al conjunto de la tesis, he tratado de combinar un criterio temático y uno cronológico (teniendo en cuenta el momento de la redacción final, no de la publicación). De modo que, en el capítulo que recoge los textos compilados, cada texto ha sido escrito posteriormente al que le antecede. A excepción del Texto 4, que cronológicamente debería ir en segunda posición. Además, los textos 5 y 7, han sufrido varias modificaciones al final del proceso, debido a las sugerencias de los revisores anónimos que los han evaluado para las revistas en las que serán publicados.

Si hubiese utilizado un criterio cronológico estricto, por otra parte, tanto esta introducción, como el apartado metodológico y las reflexiones finales, deberían ir en último lugar, puesto que han sido los últimos textos que he escrito⁴. Y, en cierto modo, de forma simultánea: yendo de uno a otro apartado, y corrigiéndolos también de esa forma. No obstante, en aras de la coherencia, he optado por el orden temático y he seguido como modelo el capitulado de la estructura tradicional de las tesis doctorales: Introducción, Metodología, Resultados y Conclusiones; a pesar de que cada uno de estos aspectos, así como el marco teórico, se ha ido desarrollando en cada uno de los textos compilados, al menos de modo sintético y parcial. La escritura de estos apartados introductorio, metodológico y de reflexiones finales, me ha permitido exponer de modo

⁴ Han sido los últimos textos escritos en su forma final. No obstante, también se han nutrido de notas, textos no publicados y bibliografía que he ido elaborando a lo largo de todo el proceso de investigación.

más amplio y pausado, más allá de las limitaciones de palabras y caracteres impuestas por la mayor parte de revistas y editores, cómo he concebido el objeto de estudio a lo largo de la investigación, cuál ha sido mi posición epistemológica y las circunstancias profesionales y metodológicas en las que se ha desarrollado el trabajo. En ese sentido, estas secciones complementarias a los textos compilados profundizan en ciertos aspectos que aparecen en el compendio, pero que por razones de formato se han tratado necesariamente de forma más esquemática.

Cada uno de los textos compilados reproduce el mismo contenido de su publicación original, bibliografía incluida. Al final de cada texto se introducen las referencias bibliográficas siguiendo los distintos formatos en que se publicaron. No obstante, para facilitar su consulta, se ha incluido al final también una bibliografía del conjunto de la tesis (que incluye las referencias de cada uno de los textos y la del resto de los apartados) con un formato homogéneo.

Como autor, mi pretensión al estructurar el presente trabajo de este modo, ha sido facilitar su lectura. Ahora bien, los posibles lectores, en función de sus objetivos e intereses, también podrían optar por otra ruta que no debería alterar el sentido del trabajo en su conjunto. Por ejemplo, comenzando por la lectura de los textos compilados y terminando por el apartado introductorio o metodológico.

2. ANTECEDENTES E INTERESES INICIALES: PERIODO FORMATIVO Y DESARROLLO PROFESIONAL

Los trabajos compilados en esta tesis responden a un interés de investigación que me ha acompañado desde mis años de licenciatura y que podría expresarse, a priori, del

siguiente modo: los procesos de objetivación de la cultura y la diversidad y sus usos comerciales y políticos.

Para explicar por qué llego a este interés, he de retrotraerme, siquiera brevemente, a mis primeros años de estudios universitarios. Comencé a estudiar la licenciatura en pedagogía un poco por descarte, buscaba unos estudios con un currículum amplio en humanidades y ciencias sociales y el programa de estudios de pedagogía ofrecía una introducción a distintas disciplinas que me interesaban (historia, ciencia política, sociología, antropología, etc.) y que ofrecían distintas perspectivas sobre el fenómeno educativo. Muy pronto, tras cursar las primeras asignaturas introductorias a la antropología, decidí centrar mis estudios en esa disciplina. Desde el principio, me vinculé al grupo de investigación '*Laboratorio de Estudios Interculturales*'⁵ de la Universidad de Granada, que en aquel tiempo estaba basado en la Facultad de Ciencias de la Educación y cuyas temáticas de investigación más recurrentes tenían que ver con la gestión escolar de la llegada de alumnado inmigrante extranjero a las aulas españolas y con otras cuestiones relacionadas con el fenómeno migratorio. Interesado por tales asuntos, comencé a colaborar en distintos proyectos del grupo. Una de las primeras cosas que aprendí en el grupo es que la diversidad etno-nacional que representaban las personas inmigrantes era sólo una de las formas de diversidad que se pueden explorar en cualquier sociedad, puesto que la diversidad cultural era un hecho constitutivo de cualquier grupo humano (García Castaño, 2014). Si las personas migrantes habían llegado a representar en aquel tiempo el ejemplo más inmediato de la diferencia y la alteridad, era sobre todo porque sus diferencias, por encima de otras, habían sido

⁵ Grupo dirigido por F. Javier García Castaño y al que pertenece también Gunther Dietz, ambos codirectores de la presente tesis.

conceptualizadas por distintos agentes (medios de comunicación, escuelas, actores políticos, etc.) como “generadoras de problemas” que había que resolver (cfr. Dietz, 2003a). Uno de esos problemas que se debían atajar era el surgimiento de actitudes y discursos alteróforos y racistas en distintos grupos de la población autóctona, que en ocasiones desembocaban en episodios de cruda violencia. Desde una posición comprometida contra cualquier forma de discriminación étnica, un buen número de investigaciones del grupo de investigación estaban dirigidas a analizar el fenómeno del racismo en distintas situaciones⁶. En ese marco, comencé a interesarme por el fenómeno del exotismo, que podría ser considerado un reverso del racismo, acaso positivo, centrado en lo estético y en el consumo (Todorov, 1991; González Alcantud, 1989). Consideraba entonces que el racismo alteróforo y exotismo alterófilo, en cierto modo, podían compartir unas mismas bases epistemológicas: la consideración de las diferencias culturales como una propiedad ontológica e irreductible de determinados sujetos y prácticas culturales. Motivo por el cual se hacía necesario prestar atención a cierto “antirracismo ingenuo”, basado en el exotismo y cuya expresión material podía observarse en el ensalzamiento del “valor de la diferencia” y la constitución de “lo étnico” como reclamo comercial. Influida por la lectura de *‘El enigma multicultural’*, donde Gerd Baumann (2001) proponía las ‘tres M’ (el Mercado, los Medios de comunicación y la *Madrasa* o la escuela) como ámbitos estratégicos para estudiar la diversidad cultural en las sociedades contemporáneas, planteé en mi último año de licenciatura un trabajo de campo etnográfico sobre la vinculación entre la imagen turística de Granada y su pasado islámico, situado en la conocida como calle de las

⁶ Pueden consultarse al respecto, entre otras, las tesis doctorales de Mónica Ortiz Cobo (2005), Esther Márquez Lepe (2006) o Antonia Olmos Alcaraz (2009).

Teterías de la ciudad. El objetivo era explorar cómo cierta percepción exótica de la ciudad había desembocado en la constitución de “lo moro” como un atractivo turístico de Granada, al mismo tiempo que se producían situaciones de racismo y rechazo, más o menos soterrado, a los musulmanes, en particular, a los de origen inmigrante (cfr. González Alcantud, 2002; Rosón Lorente, 2008).

De los tres ámbitos propuestos por Baumann, el mercado era el que menos se había tratado en las investigaciones sobre interculturalidad, multiculturalismo o diversidad cultural que se habían realizado hasta principios del presente siglo. De modo que al acabar la licenciatura planteé, en la misma línea, un proyecto de tesis en torno a la reificación de la etnicidad y la diversidad cultural como marca comercial, centrándome en los festivales de música étnica. Sin embargo, nunca llegué a desarrollar dicho proyecto, puesto que mi trayectoria profesional me llevó por otros derroteros.

Tras concluir la licenciatura, estuve trabajando como becario de investigación en dos proyectos del Laboratorio de Estudios Interculturales: el primero estaba relacionado con programas de inserción laboral dirigidos a “colectivos en riesgo de exclusión social” que residían en lo que la Junta de Andalucía denominaba eufemísticamente “Zonas con Necesidades de Transformación Social (ZNTS)”: barrios periféricos con altos índices de pobreza y en los que habitualmente se concentraban diversas minorías étnicas. El segundo proyecto era la evaluación del programa de integración del alumnado inmigrante que había puesto en marcha la administración autonómica. Al finalizar estos dos años, y no habiendo desarrollado el proyecto de tesis inicial, comencé a trabajar para distintas empresas en proyectos de investigación e intervención social enfocados también en las denominadas ZNTS. Se trataba de distintos proyectos, financiados por la Junta de Andalucía y gestionados por distintas empresas privadas, que pretendían

básicamente comprender por qué, en tales ámbitos urbanos, no se lograban reducir los índices de pobreza y de exclusión social a pesar de las políticas sociales puestas en marcha. En esta línea, trabajé durante varios años en distintas ciudades, en distintos proyectos específicos y para distintas empresas, empleando diferentes metodologías y obteniendo resultados desiguales. En esos proyectos, mi rol fue siempre, en mayor o menor medida, el de investigador, aunque en ocasiones también se me adjudicaron tareas de ‘dinamización comunitaria’, ‘mediación social’, etc. No pretendo en este momento detenerme en una crítica pormenorizada de tales experiencias profesionales ni de las bases ideológicas que las sustentaban. Pero sí es interesante señalar que mi perfil antropológico se consideraba adecuado para trabajar en dichos proyectos y que, en buena medida, era así por la difusión social de cierta imagen reduccionista de la antropología como ciencia de las minorías étnicas y las marginalidades urbanas (Delgado, 1999; González Alcantud, 2008). Por varias razones, fundamentalmente por la incomodidad que sentía ante la concepción despolitizada y tecnocrática de la intervención y la investigación social que se manejaba en dichos proyectos (y el poco margen que, desde mis posición dependiente y subordinada, tenía para transformar dicha concepción), en 2008 llevaba bastante tiempo pensando en reconducir mi trayectoria profesional hacia otras temáticas. Y el patrimonio cultural me parecía uno de los ámbitos más propicios en este sentido, que me posibilitaría retomar mis intereses iniciales en torno a la reificación de la cultura y la etnicidad y sus usos políticos y comerciales.

El patrimonio cultural me interesaba en tanto que era un modo manifiesto de objetivación institucional de la cultura, relacionado con los procesos de identificación colectiva, que se encontraba en un evidente auge durante la primera década del presente

siglo. Además, a partir de la Convención sobre el Patrimonio Inmaterial de la UNESCO, aprobada en 2003 y ratificada por el Estado español en 2006, se habían reactivado (si es que alguna vez había dejado de estar activos) los debates sobre el patrimonio etnológico y se solicitaba el concurso de profesionales de la antropología en dichos debates y en distintos proyectos de valoración patrimonial. Por tanto, tomar el patrimonio cultural como ámbito de estudio parecía una buena oportunidad para aunar mis intereses iniciales de investigación con una posible práctica profesional remunerada. Aunque, por supuesto, habría de enfrentarme de nuevo a prácticas y proyectos elaborados desde una concepción despolitizada y tecnocrática de la cultura y la intervención social.

Integrado, como he estado desde el principio de mi actividad investigadora, en el Laboratorio de Estudios Interculturales y, después en el Instituto de Migraciones, quizás lo más sensato hubiera sido plantear un proyecto de tesis sobre migraciones y escuela, temáticas en las que había trabajado en diversas ocasiones. O un proyecto sobre pobreza y segregación urbana, tema en el que tenía una amplia experiencia etnográfica y profesional. Sin embargo, como he tratado de exponer, sentía un fuerte interés en comprender cómo, desde determinados escenarios políticos y mercantiles, se usaban una concepción objetual de la cultura, asociada a una idea también reificada de los procesos de identidad/alteridad, con distintos fines; por ejemplo, la valoración de productos comerciales específicos o el establecimiento de ciertos discursos identitarios, en los que se definen criterios de inclusión y exclusión, al servicio de intereses políticos determinados.

En 2008, por tanto, retomo los estudios de doctorado empeñado en centrarme en estos ámbitos de estudio y planteo un proyecto genérico sobre patrimonio y diversidad

cultural. Mi intención era poner en diálogo los estudios interculturales (en los que me había formado), que habitualmente –en el contexto europeo– estaban centrados en la figura de la inmigración extranjera y en la alteridad (García Castaño, Olmos Alcaraz y Contini, 2012), con los estudios sobre el patrimonio (a los que pretendía dedicarme), que habitualmente estaban enmarcados en un discurso, monolítico y de corte nacionalista, sobre la identidad. Por supuesto, éste no era un planteamiento novedoso y ya había varios trabajos que propugnaban la necesidad de observar el patrimonio desde la óptica de la pluralidad, superando así la ecuación apriorística que establecía “un pueblo, una identidad, un patrimonio” (véase González Alcantud, 2003 y Carrera y Dietz, 2005).

Si bien entonces ya tenía claro cuál sería mi objeto de estudio, aún no había definido dónde lo localizaría y cómo financiaría el proyecto o lo compaginaría con mi vida laboral. Como se explicará con más detalle más adelante, la resolución a tales problemas se vio propiciada por mi participación posterior en dos proyectos de investigación distintos: un de carácter abiertamente patrimonializador y otro que me permitió estudiar el fenómeno turístico y la patrimonialización de la etnicidad en el Sacromonte, si bien esta temática no constituía el objeto prioritario de aquel proyecto.

3. CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO: PREMISAS CONCEPTUALES

En esta sección pretendo mostrar cómo concibo los distintos conceptos que componen del objeto de estudio planteado. No se trata, por lo tanto, de una revisión exhaustiva de todo lo que se ha escrito sobre patrimonio desde la antropología, ni de la adscripción a una escuela de pensamiento determinada, cuestiones que irán desgranándose a lo largo de los textos compilados. No obstante, es evidente que, al delimitar de un modo

determinado los conceptos que conforman mi objeto de estudio, me estoy posicionando en un campo de ideologías y teorías contrapuestas.

Recordemos que había definido mi objeto de estudio como los *procesos institucionales de patrimonialización, en tanto que procesos de reificación de la cultura dirigidos a la gestión de la diversidad*. Con objeto de explicar esta formulación, a continuación consideraré 1) la relación de las políticas patrimoniales con lo que se ha venido denominando “gestión de la diversidad”; 2) la posibilidad de “tener cultura” y 3) la construcción de un “sujeto colectivo” delimitado, como consecuencias de la reificación de la cultura. Y, finalmente, 4) el carácter político del patrimonio y su potencial reflexivo.

3.1. Las políticas del patrimonio como instrumento de “gestión de la diversidad”

Si bien desde el ámbito de los estudios empresariales, y algunos estudios sobre las migraciones contemporáneas, se ha concebido exclusivamente la “gestión de la diversidad” como las acciones dirigidas a solventar los “problemas” causados por la presencia de inmigrantes extranjeros y/o minorías étnicas en las empresas, en las escuelas o en un determinado territorio (Dietz, 2008), en este trabajo se entiende “gestión de la diversidad” como aquellas prácticas institucionales dirigidas a resolver las tensiones interculturales inherentes a cualquier sociedad plural, es decir, a establecer fronteras entre lo propio y lo ajeno, entre la tradición y la modernidad o entre lo global y lo local. Tales prácticas de gestión, que pueden darse en diversos contextos (una empresa, una escuela, un Estado u otras demarcaciones territoriales político-administrativas), recurren a conocimientos y sistemas expertos específicos cuyos saberes

y metodologías se estima que minimizarán los riesgos y asegurarán el correcto diseño y la eficacia de medidas de gestión a aplicar⁷. Los fines de estos procesos de gestión pueden ser muy diversos, dependiendo de los objetivos de los sujetos o instituciones que los desarrollen: por ejemplo, asegurar que las distintas procedencias nacionales de los empleados de una empresa no interfieran en la productividad del trabajo, valorar los aspectos positivos de la inmigración en la escuela o concretar qué requisitos han de cumplirse para obtener la nacionalidad. Pero también cabrían dentro de esta definición de “gestión de la diversidad” la selección de los objetos más representativos del modo de vida de una determinada población para exponerlos en el museo etnográfico local, o la definición de qué aspectos de la “cultura nacional” han de promocionarse con el fin de atraer al turismo internacional. Evidentemente, como se explicará más adelante, todas estas acciones recurren a una noción reificada de la cultura y de los grupos humanos a los que se asocia. Lo que nos interesa destacar ahora es, en primer lugar, la necesidad de observar la diversidad más allá de la presencia en un mismo territorio de personas de orígenes nacionales diversos, como a veces pareciera desprenderse de los estudios interculturales, centrados habitualmente en los fenómenos migratorios; y, en segundo lugar, la necesidad de introducir las nociones de diversidad y pluralidad en los estudios sobre el patrimonio cultural, que a menudo parten de un concepto primordialista de la identidad, indisolublemente vinculada al patrimonio, como ya han advertido diversos autores (González Alcantud, 2003; Carrera y Dietz, 2005).

⁷ Como advierten John L. y Jane Comaroff (2011), los criterios empresariales de eficacia y eficiencia están permeando a la mayor parte de las formas de organización social, de modo que los Estados, las organizaciones religiosas, las ONG, etc., cada vez más aplican estos modelos de organización que aspiran a obtener el mayor beneficio al menor coste posible.

No obstante, como advierte Ángel Díaz de Rada (2010a), la idea de diversidad no es suficiente si antes no se maneja un concepto de cultura adecuado, en el que la diversidad ha de estar necesariamente incluida. Sin diferentes no es posible la comunicación y, por tanto, no es posible la cultura. Entendemos, por tanto, que la diversidad está presente en cualquier contexto humano, en cualquier situación de relación social, aunque todos los sujetos presentes tengan un mismo pasaporte o, incluso, un mismo apellido (García Castaño et al., 2011; Olmos Alcaraz, Rubio Gómez y Contini, 2015). Cuando un determinado agente pretenda operar sobre dicha diversidad, ya sea clasificando sus elementos, dándoles un orden determinado en una escala jerárquica o eliminando aquellos que juzgue discordantes para sus fines, podremos estar hablando de “gestión de la diversidad”. Nótese aquí que la expresión es metafórica –de ahí las comillas-, no es posible “gestionar” la diversidad a no ser que sea reduciéndola a contenidos objetivables, es decir, desvinculándola de la acción de los sujetos y reificándola⁸. Y es a realizar este tipo operaciones a lo que, habitualmente, se dedican las políticas y las prácticas patrimoniales.

Al igual que las políticas de control de los flujos migratorios, las políticas del patrimonio suelen estar dirigidas al establecimiento de fronteras y a su salvaguarda, a delimitar los límites del grupo, a acotar sus propiedades y a definir sus características esenciales; en un contexto en el que la cultura y las identidades han comenzado “a ser celosamente custodiadas como una herencia colectiva, signada incluso por la noción de propiedad” (Comaroff y Comaroff, 2013: 53).

⁸ Estoy de acuerdo con Ángel Díaz de Rada cuando afirma que reificar la cultura consiste en “cargar las tintas del lado del contenido o la estructura como si fueran completamente independientes de la acción, obviando así las acciones que, en cada situación, conforman la vida social, el proceso.” (Díaz de Rada, 2010a: 91).

De hecho, los Estados han tratado a menudo la noción de “patrimonio cultural” como análoga de la de “propiedad nacional”, cuya gestión, por lo tanto, debe estar en manos de las burocracias estatales. Como ha mostrado Bahar Aykan (2015), la certificación patrimonial de la UNESCO de determinadas expresiones culturales ha desembocado en conflictos entre diferentes Estados que se han arrogado el ‘derecho de patente’ sobre las mismas. Es el caso del teatro de sombras, de origen otomano y conocido como Karagöz, que Turquía inscribió en Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial en 2009, y que Grecia reclama como propio también bajo la denominación de Karagiozis. Otros casos similares se han resuelto con la doble inscripción de manifestaciones culturales muy similares, como la Fiesta del Barco del Dragón, inscrita primero por Corea del Sur y luego por China; o el Canto Gutural Mongol, inscrito primero por China y después por Mongolia, que acusaba a China de estar apropiándose de sus tradiciones⁹.

Estamos, por tanto, ante prácticas de reificación de la cultura y de la sociedad. Siguiendo esta lógica, los elementos patrimonializados actuarían como hitos, materiales y simbólicos al mismo tiempo, de la demarcación fronteriza y funcionarían como la representación metonímica de la identidad de un agregado humano previamente definido (habitualmente caracterizado como un pueblo o una nación). De este modo, la génesis necesariamente híbrida del elemento patrimonializado –surgido del diálogo y la interacción entre sujetos situados (Cruces Villalobos, 2007; véase también García

⁹ La UNESCO recomienda, sin embargo, las candidaturas multinacionales para el caso de expresiones culturales compartidas por varios Estados. Así sucedió, por ejemplo, con la candidatura de la Dieta Mediterránea, que fue presentada conjuntamente por España, Grecia, Italia y Marruecos, o la de la cetrería (o caza con aves rapaces), que presentaron Arabia Saudita, Bélgica, República Checa, Corea del Sur, Emiratos Árabes Unidos, España, Francia, Marruecos, Mongolia, Catar y Siria, y a la que más tarde se unieron Austria y Hungría. No obstante, como advierte Aykan (2015), las inscripciones multinacionales representan un porcentaje muy bajo en las Listas patrimoniales confeccionadas por la UNESCO.

Canclini, 2001 y Dietz, 2003a) – sería sustituida por el mito del origen ancestral (“lo de aquí de toda la vida”, “esto siempre ha sido así”). No es extraño, por tanto, que las nociones de herencia y legado sean habitualmente utilizadas como sinónimos de patrimonio.

3.2. “Tener cultura”. Consecuencias de la objetivación patrimonial de la cultura

En *Del deber al deseo*, una etnografía basada en dos periodos de trabajo de campo en Los Olivos (nombre ficticio de un pueblo de la Sierra de Aracena, Huelva), Jane Fishbourne Collier comienza con una anécdota: en su segundo periodo de campo, durante la década de los 80, contactó con un joven matrimonio, originario de Los Olivos y que había emigrado a Barcelona, a cuyas familias había conocido 20 años antes, durante su primera estancia en el pueblo. Este matrimonio le contó a Collier que había comprado la *‘Gran Enciclopedia de Andalucía’* con la intención de que sus hijos –que estaban creciendo en Cataluña– aprendiesen cuáles eran sus raíces culturales y sus tradiciones. Esto sorprendió a la antropóloga, que consideraba más lógico que hubiese sido la propia abuela –que aún vivía– quien les transmitiera a sus nietos “su herencia andaluza”. En su etnografía, Collier trata de mostrar el proceso mediante el cual los habitantes de Los Olivos y sus descendientes se transformaron «de pueblerinos que “eran tradicionales”, a andaluces “que tenían tradiciones”» (Collier, 2009: 441-442). Además muestra como lo que se consideraban ‘tradiciones’ en la década de los 80, tenían poco que ver con las prácticas cotidianas que ella había observado en el pueblo 20 años atrás.

Este proceso descrito por Collier, que tuvo lugar en el contexto de la conformación del ‘Estado de las autonomías’ durante la transición democrática, presenta muchas similitudes con el acaecido un siglo antes, durante la tardía Revolución Industrial en

España, cuando Demófilo y otros estudiosos del folklore contribuyeron a que las denominadas ‘clases populares’ descubrieran

con asombro –y posiblemente con incredulidad y desconfianza– que tenían «cultura» sin saberlo (...) y del mismo modo, los oficiales y aprendices de oficios diversos descubrieron que hacían Artesanía sin saberlo, precisamente cuando la Revolución Industrial había convertido su proceso de trabajo y sus productos en residuales. Y de la misma manera que hombres y mujeres de distintas localidades descubrieron que sus vestidos eran «trajes regionales» (...) (Velasco, 1992: 18).

Ambos procesos, mediante los cuales determinados sujetos “descubren” que “tienen cultura”, constituyen buenos ejemplos de cómo se produce el patrimonio.

La expresión patrimonio cultural encierra en sí misma multitud de paradojas y contradicciones (Velasco, 2009). A priori, el patrimonio de una persona, un grupo o un colectivo (sea calificado como cultural o de cualquier otra forma) lo conforma aquello cuya propiedad se posee, es decir, aquello que le pertenece a un individuo o a una comunidad determinada; y, en tanto que posesión, puede ser transferido de unos a otros, ya sea a través de normas hereditarias, actos de compra-venta o de cesión, o a partir de procesos de enseñanza y aprendizaje o “transmisión-adquisición”¹⁰ (García Castaño y Pulido Moyano, 1994); del mismo modo puede ser aumentado, reducido, destruido, usurpado, transportado, expuesto, manipulado y, en definitiva, ser sometido a múltiples operaciones de gestión.

Por otro lado, el término cultura ya es de por sí problemático. Concepto nuclear de la antropología, esta disciplina lleva casi desde sus orígenes tratando de desvincularlo de su uso más habitual, relacionado casi exclusivamente con las producciones artísticas y la acumulación de capital académico. En este empeño, la antropología ha obtenido un

¹⁰ Una crítica a esta expresión, así como a la consideración de la cultura como objeto, puede encontrarse en Díaz de Rada y Velasco (1996).

éxito relativo. Si bien, auxiliada por otras disciplinas como el folklore, ha conseguido extender el concepto a expresiones “modestas”, “populares”, más allá de la “Gran Cultura” (Díaz Viana, 2005), no ha logrado nunca de-sectorializar la idea de cultura, que sigue siendo considerada generalmente como una parcela específica de la vida social, distinta de otras parcelas, también acotadas administrativamente, como la economía o la política. Sea cual sea la definición antropológica de cultura que consideremos¹¹, siempre tendrá un carácter holista y totalizador, y, por lo tanto, no tendrá “mucho que ver con lo que en el tratamiento del patrimonio cultural se sugiere” (García García, 1998: 10). La noción de patrimonio cultural (no importa cuál sea su segundo apellido: histórico, artístico, arquitectónico, etnológico, inmaterial, etc.) está mucho más relacionada con la Cultura (en su sentido habitual, con mayúscula) que con la cultura en sentido antropológico, como se desprende del organigrama de cualquier negociado “de cultura” en las administraciones públicas, en los que habitualmente se integran dos áreas de gobierno: ‘bienes culturales’ (patrimonio y museos) y promoción de las artes (literatura, teatro, cine, etc.). La cultura que se nos presenta como patrimonio, en tanto que susceptible de posesión y tenencia, siempre tendrá forma de objeto. Es en tales situaciones cuando pueden adquirir algún sentido expresiones como «tener cultura», «tener más o menos cultura», «defender mi cultura», etc.:

En sus usos habituales, la expresión «tener cultura» resume inmediatamente una idea más básica que raramente ponemos en duda: la cultura es un objeto, algo que, como cualquier otra pertenencia, forma parte de nuestras posesiones, un patrimonio (Díaz de Rada, 2010a: 219).

¹¹ Una revisión de las distintas teorías antropológicas de la cultura puede consultarse en Kahn (1975), Rossi y O’Higgins (1981), Keesing (2010) o Harris (1996). Al respecto resulta especialmente esclarecedor *Cultura, antropología y otras tonterías* de Díaz de Rada (2010a).

En tanto que ‘posesión’ el patrimonio comienza a ser objeto de preocupación cuando se advierten amenazas de deterioro o pérdida, que pueden ser provocadas por una amplia serie de factores (conflictos bélicos, agentes contaminantes, inadecuadas técnicas de restauración, explotación comercial y turística, etc.). Es, en este sentido, una “noción lastrada”, cuyo reconocimiento y valoración implica al mismo tiempo la necesidad de aplicar medidas de conservación y salvaguarda ante la “fragilidad” inherente a los elementos patrimonializables (Velasco, 2009; 2012a; 2012b). El propio devenir histórico, condición indispensable para la producción del patrimonio¹², puede ser percibido como una amenaza al mismo, de ahí el acusado componente nostálgico que afecta a la mayoría de los movimientos patrimonialistas (Lowenthal, 1998; Berliner, 2012; González Alcantud, 2012a). El patrimonio puede ser concebido como un proceso de objetivación de la cultura que recurre sistemáticamente al pasado, un proceso creativo que, no obstante, se presenta como un legado ancestral:

Toda «posesión» de cultura es una creación de cultura, aunque toda creación de cultura se expresará como un acto de confirmación de un potencial ya existente (Baumann, 2001: 116).

Algunos autores han señalado la continuidad existente entre la preocupación contemporánea por el patrimonio cultural con el folklore decimonónico, en la que habría una etapa intermedia en la que para referirse a los mismos fenómenos se habría utilizado la expresión “cultura popular” (Prat, 1999; Velasco, 2012b). Beatriz Santamarina (2013) afirma que asistimos a un ‘re-bautizo’ del folklore, que ha pasado a

¹² Como ya ha sido puesto de manifiesto en varias ocasiones (Prats, 1997), la antigüedad suele ser un criterio fundamental en la valoración patrimonial de cualquier elemento. La pátina del tiempo es considerada, en ocasiones, como un factor suficiente para la consideración patrimonial. De este modo, como muestra Beatriz Pérez Galán (2011b), las legislaciones de Castilla La Mancha y Madrid establecen que cualquier ‘manifestación arquitectónica popular’, con más de 100 años de antigüedad deben ser protegidos como patrimonio, una antigüedad que se eleva a los 150 años en la consideración de los ‘bienes muebles’.

denominarse ‘patrimonio inmaterial’, aunque sus referentes continúen siendo los mismos. Estos cambios terminológicos responderían a distintas etapas históricas en las que se han percibido amenazas sobre la ‘cultura como objeto’, en tanto que posesión, en tanto que patrimonio: si el folklore surge como reacción a las transformaciones acaecidas durante la revolución industrial, la preocupación contemporánea por el patrimonio podría entenderse como una fuerza de resistencia local a las tendencias homogeneizadoras de la globalización (Moreno, 2002b; 2012). Además de la uniformización cultural a la que supuestamente tiende la globalización, otra amenaza que se cierne sobre los elementos culturales objetivados como patrimonio, en tanto que propiedad comunitaria, y que también proviene de la globalización mercantilista, es la posibilidad de que agentes ajenos a la comunidad, pretendan apropiarse con fines mercantilistas de los saberes y las prácticas colectivas patrimonializables¹³ (Brugman, 2009).

Si bien, desde los paradigmas clásicos del patrimonio (centrados en sus expresiones monumentales), los riesgos percibidos concernían sobre todo a las características materiales de los bienes patrimonializados, a partir de la ampliación tipológica del patrimonio iniciada con la Carta de Venecia (1964) y la posterior construcción de la categoría “patrimonio inmaterial”, los riesgos afectan sobre todo a los “portadores” de las expresiones “inmateriales” patrimonializables, que en gran medida son expresiones incorporadas, indisolubles de la acción y los cuerpos de los sujetos que las ejecutan

¹³ Esto sucedió en una de las fiestas que documenté, el Cascamorras de Guadix y Baza. El presidente de una asociación relacionada con la fiesta registró como ‘marca comercial’ la propia denominación de la fiesta ‘Cascamorras’, lo que derivó en un conflicto con otros agentes implicados en la celebración (cfr. Agudo y Delgado, 2011; López y Ruiz, 2011).

(Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Ruggles y Silverman, 2009; Velasco, 2012a; Texto 4 de la compilación).

Muy ilustrativo a este respecto resulta el programa *Tesoros Humanos Vivos* impulsado por la UNESCO, a partir de una propuesta de Japón y la República de Corea, cuyo objeto es valorar y proteger a aquellos “individuos que poseen en sumo grado los conocimientos y técnicas necesarias para interpretar o recrear determinados elementos del patrimonio cultural inmaterial” (UNESCO, 2004: 3). Lo que finalmente termina patrimonializado, a partir de las medidas de salvaguarda de “lo inmaterial”, son quienes “tienen la cultura”, los “portadores” de determinadas prácticas y saberes, individuos o sujetos colectivos que, por ende, acaban siendo también de algún modo objetivados.

3.3. Los sujetos del patrimonio

Una cuestión nuclear que planea siempre en los debates sobre el patrimonio, cuando acertadamente se amplía el foco más allá de las características internas de los elementos patrimoniales, y que está estrechamente vinculada a la cuestión de su propiedad, es quiénes son los sujetos del patrimonio; es decir, a qué personas concretas les corresponde la titularidad de los bienes patrimonializados (Hall, 1999; Limón, 1999; Cruces Villalobos, 1998). Hay un consenso en torno a que el patrimonio cultural es un “bien común”, una propiedad colectiva. Sin embargo, el consenso se rompe cuándo se trata de delimitar empíricamente a los sujetos que componen dicha colectividad, de cuyos límites sólo podemos estar seguros cuando se habla de “patrimonio de la humanidad”, puesto que comprendería a todas y cada una de las personas que pueblan el planeta:

Especialmente delicada, desde mi punto de vista, es la terminología que tiene que aludir y definir al contingente humano en virtud del que se refleja y se concreta el patrimonio. Es decir, la manera de

referirse a la ciudadanía, el pueblo, los protagonistas, representados, depositarios, beneficiarios, los propietarios –herederos, titulares- legítimos, etc., y que sólo tiene un resultado satisfactorio cuando en alusión a los patrimonios de la humanidad todos conocemos a los referidos, la humanidad entera (García Jiménez, 2010: 367)

Pero incluso en este caso, la cuestión se complica al preguntarnos quién debe encargarse de su gestión (mediante operaciones de salvaguarda, conservación, promoción, etc., pero también de venta, sustitución o abandono). Evidentemente, las consecuencias políticas, económicas y sociales de cómo se defina el sujeto colectivo o –en términos de la UNESCO– a “las comunidades portadoras”, a quienes pertenece un determinado patrimonio, serán múltiples y complejas (Kuutma, 2012: 27). Debemos preguntarnos, entonces, quién define la comunidad a la que se vincula un determinado patrimonio, sobre qué criterios lo hace y cuál es su legitimidad.

En primer lugar, la definición provendrá inevitablemente del poder –instituido (generalmente en forma de Estados) o instituyente (fuerzas contra-hegemónicas)–. En segundo lugar, la definición se establecerá sobre la base de criterios de inclusión-exclusión y, por tanto, de delineación de las fronteras comunitarias y poblacionales, construyendo así una determinada colectividad. Por último, en las sociedades democráticas, la existencia del poder quedaría legitimada, puesto que éste emanaría de esa entidad colectiva, que previamente habría definido. Usemos un ejemplo para decirlo de una forma más clara.

1. La definición proviene del poder:

- Según la ‘Ley 14/2007, de 26 de noviembre, de Patrimonio Histórico de Andalucía’, el patrimonio andaluz constituye “la expresión relevante de la *identidad del pueblo andaluz*” y “corresponde a la Comunidad Autónoma de Andalucía la competencia exclusiva sobre el Patrimonio Histórico Andaluz”.

2. Criterios de inclusión y exclusión.

- Según el Estatuto de Autonomía para Andalucía, ostentan la condición de andaluces o andaluzas (y podemos suponer que son ellos y ellas quienes componen el *pueblo andaluz*):

(...) los ciudadanos españoles que, de acuerdo con las leyes generales del Estado, tengan vecindad administrativa en cualquiera de los municipios de Andalucía. (...) los ciudadanos españoles residentes en el extranjero que hayan tenido la última vecindad administrativa en Andalucía y (...) sus descendientes inscritos como españoles (...).

3. Legitimación. El poder emana de la entidad colectiva.

- También según el Estatuto, “los poderes de la Comunidad Autónoma de Andalucía emanan de la Constitución y del pueblo andaluz”¹⁴.

Hemos utilizado el ejemplo de Andalucía por ser el más conocido, pero podríamos haber usado cualquier otro proveniente de estructuras administrativas político-territoriales (España u otros estados-nación, entidades supranacionales como la Unión Europea, etc.) o de movimientos multiculturalistas contrahegemónicos, que también recurren al lenguaje del patrimonio en sus prácticas políticas (Dietz, 2003a). La etnopolítica, afirma Díaz de Rada (2008: 215), “si quiere ser eficaz, no puede andarse con dilemas ni enredos (...) exige una definición burocrática de la identidad étnica”.

Siguiendo con el ejemplo de Andalucía, la Oficina del Defensor del Pueblo Andaluz publicó en 2001 una obra colectiva en la que se definían las bases que sustentaban la

¹⁴ Si aplicásemos rígidamente este esquema para definir a los sujetos cuya identidad estaría reflejada por el patrimonio certificado institucionalmente, en el caso de las fiestas que hemos estudiado, quedarían fuera algunos de sus principales protagonistas, aquellos “hijos del pueblo” que emigraron a Cataluña en los 60 y 70 y que vuelven año tras año, junto a sus descendientes, a actualizar y celebrar su vinculación con la localidad mediante la participación festiva. Su ‘no vecindad’ en un municipio andaluz, los excluye de la definición oficial de quienes conforman el “pueblo”.

“identidad del pueblo andaluz”. En dicha obra, al definirse la noción de pueblo, se señalaba la «posesión» de una cultura común y una historia compartida como los requisitos para la existencia y delimitación de un pueblo frente a otros:

Un pueblo es una colectividad humana compleja, que ha cristalizado como sociedad a través de un proceso histórico compartido, articulada sobre bases territoriales y económicas que la dotan de especificidad y que posee una cultura común, modelada lo largo de dicho proceso histórico, que la define y diferencia de otras sociedades, de otros pueblos. (Lacomba, 2001: 18, la cursiva es mía)

Como en nuestro ejemplo, el «pueblo», definido identitariamente y equivalente básicamente a la noción de «etnia», suele ser postulado como el titular legítimo de los elementos patrimonializados y, por tanto, sus representantes como los legítimos gestores de los mismos. Y esta premisa (un pueblo, una identidad, un patrimonio) ha sido generalmente asumida por los estudios patrimonialistas, que han considerado el patrimonio como el reflejo de la identidad de un «pueblo». La noción de «pueblo» (o la de «comunidad») es utilizada como un factor explicativo y no como uno de los interrogantes principales que debieran ser explicados (cfr. Waterton y Smith, 2010).

El problema del uso del concepto de «pueblo», desde las narrativas patrimoniales, es que es muy difícil, si no imposible, conciliar su definición idealizada y “espiritual” –heredera de su definición *berderiana* y del romanticismo alemán, en tanto que “espíritu de la nación” (cfr. Velasco, 1990; 1992; Hall, 1999) – con la delimitación empírica de los sujetos que comprenden un determinado «pueblo», en un determinado momento.

Como afirma Ángel Díaz de Rada, el valor empírico del concepto «pueblo» (y de otros similares como «sociedad») “no es diferente del que porta el concepto «Dios»” (Díaz de Rada, 2010a: 229). Lejos de cualquier idealismo, la concreción empírica de los sujetos que componen un «pueblo», si es que ha de hacerse, sólo podrá provenir de una lógica burocrática y poco romántica (“los ciudadanos con nacionalidad española y vecindad

administrativa en un municipio de la Comunidad Autónoma de Andalucía”). Mediante la producción institucional de patrimonio pareciera intentarse conciliar ambas formas de concebir el pueblo, idealizada y burocrática, ofreciendo un sustento primordial – vinculado a la tradición y los orígenes– a la construcción administrativa de un determinado cuerpo social. La producción de patrimonio tendría, entonces, la “misión de justificar tautológicamente la presencia del «espíritu nacional» subyacente” (Martí i Pérez, 1996: 210).

Por lo tanto, el proceso de patrimonialización implica no sólo la valoración de los contenidos del elemento patrimonializable, sino sobre todo “la construcción de un sujeto colectivo protagonista de unas formas de vida propias, es decir, no naturales: «lo de aquí de toda la vida»” (García García, 2012: 206). La forma y los límites del grupo quedarían, entonces, vinculados al contenido patrimonializado, que constituiría el reflejo de su identificación colectiva. De modo que, conociendo su patrimonio, podríamos entender cómo es y qué forma tiene el grupo que lo “porta”¹⁵. En *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fredrik Barth ya nos advertía de los riesgos de confundir la configuración de los grupos sociales con los contenidos culturales mediante los que se identifican:

Si se insiste en considerar al aspecto de portadores de cultura de los grupos étnicos como característica primaria, nos tendremos que enfrentar a consecuencias de muy amplio alcance. Se propendería a identificar y distinguir a los grupos étnicos por las características morfológicas de las culturas de que son portadores (Barth, 1976: 12).

¹⁵ Esta es la lógica que siguen algunas pedagogías imbuidas en la retórica de “lo intercultural”, al suponer que conociendo el “patrimonio cultural” de las personas migrantes (lengua, gastronomía, músicas, tradiciones, etc.), aquello que los sujetos *portan* en sus maletas, puede llegar a conocerse *cómo son realmente* los propios sujetos y, de ese modo, prevenir el racismo generado por el desconocimiento de su “riqueza cultural” (cfr. Dietz, 2003a; García Castaño et al., 2011).

El científico social o, más concretamente, el antropólogo llamado a certificar el valor patrimonial de un elemento determinado, que reflejaría la identidad de un sujeto colectivo específico, estaría al mismo tiempo contribuyendo a la construcción de dicha colectividad a la que dice representar quien requirió los servicios del antropólogo. En esto, su tarea no se diferenciaría de la del estudioso del folklore que, mediante el registro y colección de expresiones “populares”, daba “entidad a ese sujeto colectivo que llamaban «pueblo»” (Velasco, 1992: 15).

3.4. Patrimonio, poder y reflexividad

Pudiera parecer por lo dicho en las secciones anteriores que los sujetos del patrimonio son víctimas pasivas de unos oscuros agentes con malévolas intenciones. No es así del todo. Lo que se ha tratado de mostrar es que el patrimonio cultural constituye un instrumento político que puede ser usado para gestionar la configuración y los límites de un determinado “sujeto colectivo”, mediante la producción de su representación social. Sin poder, advertía Llorenç Prats (1997), no hay patrimonio. Las demandas de apertura, participación, multiculturalización y democratización del patrimonio (García Canclini, 1999; Carrera y Dietz, 2005) muestran esta estrecha conexión entre la producción de patrimonios y el ejercicio del poder. Los sujetos cuyas prácticas culturales son insertadas en un proceso de patrimonialización pueden apoyar, participar, legitimar u oponerse a dicho proceso, en función de sus intereses y sus posibilidades de acción política. Laurajane Smith (2006; 2011) ha propuesto la expresión “discurso patrimonial autorizado” [*authorized heritage discourse*] para caracterizar al patrimonio promovido y controlado por los poderes instituidos y que, mediante el concurso de distintos sistemas expertos, se presenta como un hecho objetivo, cuyos valores son incuestionables. En este sentido, los Estados aparecen como los principales agentes de la producción

patrimonial. A pesar de la centralidad de la UNESCO en los discursos y prácticas patrimoniales contemporáneos –llegándose a acuñar términos como “UNESCOización” (Berliner, 2012) o “UNESCOcracia” (Miller y Yúdice, 2004)–, son los estados las organizaciones que deben traducir y aplicar las directrices y recomendaciones del organismo supranacional en los territorios y poblaciones que administran (Bendix, Eggert y Peselmann, 2012). La producción de “patrimonio nacional” constituye una de las principales estrategias del “nacionalismo nacionalizante” desplegado por los estados (Brubaker, citado por Dietz, 2003a) y, precisamente por eso, uno de sus principales mecanismos de exclusión social, al situar fuera de las fronteras de la nación a quienes no se verían reflejados en el espejo patrimonial (cfr. Hall, 1999).

No obstante, es necesario observar que los discursos y las prácticas patrimoniales no son *patrimonio exclusivo* de los poderes instituidos. También los movimientos sociales contrahegemónicos utilizan narrativas patrimoniales en sus demandas de reconocimiento cultural y representación política, ya sea reclamando un estado propio o la incorporación de “su patrimonio” al “patrimonio nacional”. En la medida que estos movimientos recurran a prácticas de objetivación y apropiación de determinados referentes y prácticas culturales –lo que algunos autores han denominado “esencialismo estratégico” (cfr. Dietz, 2003a)–, la forma de sus discursos patrimoniales será similar al de los poderes instituidos.

La producción patrimonio, en tanto que proceso institucional de reificación de prácticas culturales cuyo objeto es delimitar un determinado “sujeto colectivo” al que dichas prácticas (y no otras) quedarían vinculadas como “marcadores identitarios”, es un espacio de conflicto. Un espacio en el que distintos agentes, con desigual capacidad de acción política, negociarían los valores y significados de las prácticas culturales

patrimonializables y con ello las fronteras de la colectividad, frente a otros colectivos a las que dichas prácticas les serían ajenas.

No obstante, y como expondremos a lo largo de los textos compilados, el valor y el carácter patrimonial de los elementos seleccionados se presentará como un hecho objetivo y no como el resultado de una confrontación política¹⁶. A ello contribuirán las distintas disciplinas científicas a las que se les asignará la competencia de identificar, valorar y gestionar los elementos que constituirían el patrimonio cultural de un determinado “pueblo”. De ese modo, al presentar el patrimonio como una cuestión técnica, sobre la que sólo los “expertos” podrían pronunciarse con autoridad, se enmascara también su dimensión política (cfr. Shore, 2010). Y se produce así otra de las paradojas del patrimonio: mientras que se le asigna la titularidad de los bienes a un determinado “sujeto colectivo”, la identificación y gestión de los mismos se reserva a las disciplinas científicas y a las instituciones estatales que certifican su carácter patrimonial (Cruces Villalobos, 1998: 81).

En nuestro análisis, hemos intentado poner de manifiesto esta y otras paradojas de la producción institucional del patrimonio desde una postura crítica. Pero, al mismo tiempo, hemos tratado de mantener una posición propositiva reconociendo el potencial reflexivo de los procesos de patrimonialización, al que la antropología debería contribuir. En ese sentido, estoy de acuerdo con Bendix, Eggert y Peselmann (2012)

¹⁶ A pesar de que el valor de los elementos patrimonializados, así como su vinculación primordial al “sujeto colectivo” cuya identidad supuestamente es reflejada, se presenten como hechos “objetivos”, casi naturales, lo cierto es que esto nunca se consigue del todo. La sospecha acerca de la “inautenticidad” del patrimonio cultural, utilizado como recurso primario en contextos turísticos, representa una prueba de que la presentación *naturalizada* del patrimonio nunca enmascara totalmente su carácter construido. Sobre esta cuestión, localizándola en el caso del Sacromonte granadino, se abunda en los dos últimos textos compilados.

cuando afirman que “el análisis crítico no debería desactivar el potencial positivo inherente al proceso de patrimonialización, sino más bien apoyar la infusión de la reflexividad la toma de decisiones sobre el patrimonio.” (p. 19, traducción propia).

El proceso de patrimonialización es un contexto privilegiado para la reflexividad cultural. En el transcurso de las operaciones de patrimonialización se confrontan dos discursos de la cultura divergentes: uno esencialista, centrado en los orígenes, el pasado, la tradición, etc., y uno procesual, que mira al presente y al futuro y se interroga acerca de los límites de la comunidad y sus representaciones (cfr. Baumann, 2001). Ambos tipo de discurso serán usados por los distintos agentes implicados en el proceso patrimonializador: los sujetos cuyas prácticas se están valorando y (re)significando, los “expertos culturales” y las instituciones estatales. Como iré reiterando a lo largo de las publicaciones compiladas, considero que la antropología social puede participar en tales procesos de patrimonialización, sin perder su esencial tarea crítica, afirmando el carácter político del proceso y cartografiando la pluralidad de voces implicadas, incluida la de la propia antropología. Esto supondría incorporar el trabajo reflexivo en todo el proceso, y no dejarlo para el final, para la reflexión académica, como algo distinto al “trabajo patrimonial”.

(...) los sustancialistas suelen controlar el discurso patrimonial autorizado y se deja la incorporación reflexiva de los procesos de patrimonialización como algo al margen «del trabajo en patrimonio»; algo que viene a posteriori. Sin embargo, incorporar una perspectiva crítica implica, entre otras cosas, incorporar a la sociedad civil no sólo en algunas fases de la cadena valorativa. (Sánchez Carretero, 2012: 198).

Potenciar el carácter reflexivo de la producción patrimonial, al reconocer su carácter político y considerar los intereses y los discursos de los distintos sujetos implicados, supondría *de facto* adoptar un paradigma más participativo y democrático en los procesos

de patrimonialización. Por otro lado, y en la práctica, adoptar un paradigma más participativo supondría también que los expertos –entre ellos los profesionales de la antropología– y las instituciones renunciasen a ciertas parcelas de poder, para incluir al conjunto de las personas relacionadas con los elementos patrimonializables. Ni la definición misma del patrimonio, ni la atribución de valores, serían una tarea exclusiva de unos o de otros, sino que habría de ser compartida (cfr. Waterton y Smith, 2010).

4. LOCALIZACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL CAMPO ETNOGRÁFICO

Una vez establecido el objeto de estudio, se ha seguido una estrategia metodológica plural que ha estado condicionada por mi participación en distintos proyectos de investigación. Si bien los objetivos de estos proyectos no coincidían con los objetivos marcados en mi propio proyecto de investigación, he tratado de adaptar mi participación y los materiales producidos en el marco de tales experiencias profesionales para indagar en el objeto de estudio que previamente había definido.

En este sentido, de manera opuesta a la construcción del objeto de estudio, la selección de los casos se ha realizado, pues, en base a una estrategia de oportunidad; es decir, ha respondido a una adaptación a mis circunstancias profesionales antes que una decisión premeditada por mi parte. Los procesos de patrimonialización de rituales festivos de distintas localidades granadinas, así como la constitución de la etnicidad en recurso turístico en el Sacromonte, me han servido para observar y analizar procesos de reificación de la cultura como instrumento de gestión institucional de la diversidad, pero bien podrían haber sido seleccionados otros contextos; por ejemplo, la campaña institucional en torno a la “marca España”, la organización de festivales de música étnica, la promoción de gastronomías regionales o la producción simbólica de las hinchadas de los equipos de fútbol.

El trabajo de investigación se ha realizado en múltiples lugares de distintas localidades de la provincia de Granada: en espacios públicos, en el interior de iglesias, en despachos de alcaldías, en viviendas particulares, en museos etnológicos, pero también entre textos administrativos, documentos audiovisuales y otro tipo de objetos. Sin embargo, no he estudiado tales ‘lugares’. Mi presencia en esos espacios y mi participación en distintas situaciones sociales localizadas han constituido un recurso metodológico para construir el campo de estudio, para acotar un contexto relacional determinado en el que se inscribe y es posible observar el fenómeno sociocultural que me interesaba (cfr. García Castaño, Álvarez Veinguer y Rubio Gómez, 2011). Como ya pusiera de manifiesto James Clifford (1999), una de las características principales de la etnografía contemporánea es la diversidad de ‘prácticas espaciales’ desplegadas por parte de los etnógrafos y el replanteamiento de los propios fundamentos del trabajo de campo: cuáles deberían ser sus localizaciones, sus características formales y cuál debería ser su ‘distancia’ respecto al ‘hogar’ del investigador. A pesar del prestigio y el arraigo académico del trabajo de campo canónico, clásico, definido por la estancia prolongada en lugares ‘lejanos’ y la interacción frecuente con gentes ‘exóticas’, el ‘campo’ se concibe “ahora menos como un lugar diferente y separado que como un conjunto de prácticas de investigación corporizadas, de pautas de separación, de distancia profesional, de ir y venir” (Clifford, 1999: 118).

El contexto de investigación, el campo, al igual que los datos, no permanece a la espera de ser descubierto, no pre-existe a la acción del investigador, sino que es la red de relaciones sociales que éste construye la que acaba determinando la forma del campo.

The notion of immersion implies that the ‘field’ which ethnographers enter exists as an independently bounded set of relationships and activities which is autonomous of the fieldwork through which it is discovered. Yet in a world of infinite interconnections and overlapping

contexts, the ethnographic field cannot simply exist, awaiting discovery. It has to be laboriously constructed, prised apart from all the other possibilities for contextualization to which its constituent relationships and connections could also be referred. This process of construction is inescapably shaped by the conceptual, professional, financial and relational opportunities and resources accessible to the ethnographer. (Amit, 2000: 6)

Los dos casos que se presentan, como se decía más arriba, podrían haber sido sustituidos por otros análogos si las condiciones de la investigación hubieran sido distintas. Esto no quiere decir que ambos contextos carezcan de importancia, y con total seguridad los resultados hubieran sido distintos si se hubieran tomado otras localizaciones, sino que ha sido la formulación del objeto de estudio lo que ha determinado la forma y dimensión del campo, y no sólo las características intrínsecas de las distintas localizaciones. Del mismo que otros contextos hubieran servido para estudiar el mismo fenómeno, las mismas localizaciones podrían haber acogido otro tipo de temáticas de investigación: las relaciones de género en las fiestas o el uso del espacio público en el Sacromonte, por ejemplo. En tales casos, aunque el trabajo se hubiera realizado en las mismas localizaciones geográficas, la construcción del ‘campo’ hubiera sido distinta.

II. CUESTIONES METODOLÓGICAS, EPISTEMOLÓGICAS Y PROFESIONALES

La mayor parte del trabajo para esta tesis se ha realizado en un contexto extra-académico. En principio, esto no sería ninguna novedad y no merecería más comentarios en el marco de la antropología social, puesto que la mayor parte de los trabajos de campo etnográficos se llevan a cabo en contextos no académicos¹⁷, a pesar de que sus objetivos sean prioritariamente académicos y sean universidades las instituciones que dan cobertura logística, legal y financiera a los investigadores.

En el caso del trabajo que aquí se presenta no ha sido así. Al menos en su etapa inicial, el trabajo desarrollado no tenía por objeto la producción de textos académicos, ni estaba respaldado por una universidad u otro tipo de institución académica. La investigación desarrollada para esta tesis ha sido posible gracias a mi participación en dos proyectos fundamentalmente:

¹⁷ Salvo excepciones, como la tesis doctoral de F. Javier García Castaño (1989), en la que el autor estudia las relaciones docentes-discentes y sus dinámicas de poder en el propio departamento universitario dónde desarrolla su actividad profesional o la etnografía de José Antonio Fernández de Rota (2013), publicada en un libro póstumo, sobre los departamentos de antropología de diversas universidades estadounidenses.

- “Estudios de las fiestas del Cascamorras, Mosqueteros de Béznar y Moros y Cristianos en la provincia de Granada. Documentación técnica para su inscripción en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía”, encargado y financiado por la Delegación Provincial en Granada de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, y
- El proyecto europeo “*WE: Wor(l)ds which Exclude*”, cofinanciado por la Dirección General de Justicia de la Comisión Europea, en el marco del Programa de Derechos Fundamentales y Ciudadanía (2007-2013).

El primer proyecto, impulsado por el negociado de cultura de la administración autonómica andaluza, tenía como objeto fundamental iniciar el trámite de la declaración institucional de varias fiestas de la provincia de Granada como “actividades de interés etnológico” de Andalucía. Este trabajo lo desarrollé como trabajador autónomo, al mismo tiempo que colaboraba en la puesta en marcha y en diversos proyectos de la asociación Taller ACSA¹⁸.

¹⁸ Una breve historia de la asociación *Taller de Antropología y Ciencias Sociales Aplicadas (Taller ACSA)*: Livia Jiménez Sedano, Giuseppe Beluschi Fabeni, Yanet Lorenzo de la Peña y yo mismo constituimos en 2008 la asociación Taller ACSA. Los cuatro socios fundadores habíamos estado trabajando entre 2006 y 2007 para una empresa consultora (Aljibe i+d+i) en un proyecto titulado “*Observatorio de Zonas con Necesidades de Transformación Social*”. Nuestra tarea consistía básicamente en emitir informes periódicos en torno a determinados barrios periféricos de Andalucía y a la intervención social que en ellos se realizaba. El observatorio se concebía como un dispositivo permanente en los barrios dedicado a la investigación etnográfica, con un sentido muy aplicado, y todos los miembros del equipo de campo nos habíamos formado en antropología. Al concluir dicho proyecto, en el que nos habíamos encontrado muy bien trabajando juntos y habíamos establecido relaciones de amistad, pensamos en la forma de darle continuidad al equipo y ese fue el origen de la asociación. Desde entonces, algunos de los miembros fundadores abandonaron el proyecto siguiendo distintas trayectorias profesionales y de investigación, se incorporó nueva gente y comenzamos a gestionar distintos proyectos de investigación e intervención social. En la actualidad la asociación está formada por cinco socios y forma parte de distintas redes europeas de investigación, ha formado parte de varios proyectos europeos (entre ellos el proyecto WE, que aquí se recoge) y ha llevado a cabo distintas acciones formativas y de evaluación de proyectos de cooperación internacional.

El segundo proyecto, que se desarrollaba en varios países europeos en régimen de partenariado y en el que yo trabajé como investigador de la asociación Taller ACSA, tenía como objetivo realizar recomendaciones y propuestas a las administraciones públicas para mejorar el lenguaje que utilizan, al referirse a la “población gitana”, en distintos tipos de documentos relacionados con las políticas de vivienda, a partir del análisis del lenguaje utilizado efectivamente en diversos textos seleccionados en cada uno de los países participantes en el proyecto (Anexo IV).

Por lo tanto, es un trabajo que tiene su origen en la práctica profesional de la antropología fuera del contexto académico, pero sustentada en bases disciplinares, y cuyo desarrollo posterior (las publicaciones académicas compiladas aquí) ha tratado de participar de los debates y los formatos universitarios. Los textos compilados en esta tesis constituyen en cierto modo un producto secundario del trabajo realizado, que excedía el encargo institucional al que me había comprometido. Y de la misma manera, podría decirse que los productos a los que me había comprometido (recomendaciones dirigidas a los decisores políticos, expedientes de patrimonialización, etc.) carecerían por sí solos de relevancia en el ámbito académico. Tales productos podrían ser considerados, desde la academia, como objetos de estudio o fuentes de información pero, a priori, no se considerarían como la plasmación de la producción de conocimiento disciplinar. Es más, como advierte Juan Carlos Gimeno, podrían ser sospechosos de “contaminación ideológica y/o política” (Gimeno, 2008: 249).

En este sentido, como cualquier tesis doctoral, este trabajo tiene el objetivo obvio de conseguir un aval académico a mi actividad y trayectoria investigadora. Y, al mismo tiempo, contribuir al diálogo entre practicantes de la “antropología aplicada” y la académica, en un contexto en el que habitualmente, como explica José Luis Anta (2007),

cuando se habla de “antropología aplicada” se está haciendo referencia a personas que trabajan en instituciones no académicas haciendo investigación etnográfica y cuyos resultados serán plasmados en informes que tendrán como lectores, posiblemente exclusivos, a los representantes de la institución contratante.

Esta dicotomía, entre la antropología universitaria y la antropología extra-académica, es en gran medida artificial y artificiosa, como si la mayor parte de la investigación que se realiza desde la universidad no tuviera también una financiación externa, por parte de agentes sobre los que se pueden sospechar “oscuros intereses”, ni se impusieran temáticas y agendas de investigación en las distintas convocatorias de proyectos.

No obstante la división entre “aplicados” y “académicos” (¿puros?) es efectiva y tiene evidentes consecuencias éticas y prácticas, amén de contribuir a la jerarquización de las ocupaciones de quienes se dedican a la investigación antropológica. Por lo tanto, antes de explicar en detalle cada uno de estos dos proyectos y los procedimientos metodológicos que se siguieron en cada uno, introduciremos brevemente algunos de los debates en torno a la aplicabilidad del conocimiento antropológico y nos posicionaremos al respecto.

1. DAR VUELTAS SALVAJEMENTE EN LA OSCURIDAD. EN TORNO A LOS DEBATES SOBRE LA APLICABILIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA

A pesar de lo ineficaz que pueda ser un enfoque científico de los problemas sociales, siempre será más eficaz que las alternativas existentes: cuidar de nuestro jardín, dar vueltas salvajemente en la oscuridad, o encenderle velas a una virgen. (Clifford Geertz)

Al rehuir la aplicación, el antropólogo puede abrigar la esperanza de permanecer un poquito más cerca de los ángeles. (George Foster)

La diversidad de modos de entender la antropología, y de modelos de práctica etnográfica, dificulta las posibilidades de su comprensión unitaria. Quizás sea más adecuado hablar de antropologías, en plural, que de una antropología “única y universal”¹⁹ (Lins Ribero y Escobar, 2008: 12). El desarrollo histórico de la(s) antropología(s) muestra, no obstante, que una de sus constantes ha sido el debate interno y la auto-referencia, el cuestionamiento permanente entre sus practicantes en torno a cuáles debieran ser los objetos de estudio, los objetivos de la disciplina e, incluso, su propia científicidad²⁰. Un cuestionamiento que se multiplica al evaluar sus potencialidades prácticas.

Como señala Sánchez Molina (2009), desde que Malinowski publicara en 1929 su controvertido artículo "*Practical Anthropology*" en el que consideraba las posibilidades de aplicación del conocimiento antropológico al servicio del colonialismo europeo, no han cesado los debates sobre la aplicabilidad de la antropología y del trabajo de los etnógrafos al servicio de las instituciones públicas o empresas privadas.

A pesar de que una de las principales advertencias sobre los riesgos de la aplicación de la antropología se basa en el reconocimiento de la contribución del primer funcionalismo británico a la empresa colonial, es justo reconocer que estas críticas tuvieron su origen

¹⁹ Los límites académicos de la disciplina, y su conformación como tal, son también el resultado de un proceso de patrimonialización de ciertos métodos y saberes científicos, en la que una “comunidad de académicos”, en un campo de luchas políticas por el acceso a los recursos, se apropia de determinadas tradiciones teóricas y autores –pocas veces autoras– a las que adjudica el rol de “padres” –pocas veces “madres” – de la disciplina, construyendo y legitimando de este modo la propia existencia institucional de dicha “comunidad de académicos” (cfr. García García, 2007; García Castaño, 2014).

²⁰ A principio de la década de los noventa, Josep R. Llobera se quejaba amargamente del “anarquismo epistemológico” y el “exhibicionismo casi pornográfico” de quienes intentaban “constituir la etnografía (...) como género literario a caballo entre la novela, el libro de viajes y la autobiografía” (Llobera, 1999: 15). Y continuaba, más adelante, “lo que más me preocupa del posmodernismo es que en antropología esté representando el papel de negar científicidad a la disciplina, y ésta es la razón de que el movimiento reciba mi repulsa más acendrada” (Llobera, 1999: 124).

desde el principio y por parte de antropólogos que trabajaron durante esa época. Cómo advierte Paz Moreno Feliu (2014), hubo una corriente, en la antropología de tradición británica, crítica con la administración colonial y al propio sistema capitalista, próxima a corrientes socialistas y revolucionarias. La influencia de Kropotkin y del anarquismo²¹, por ejemplo, fue muy notable en Radcliffe Brown, que en su época de estudiante era conocido como “*Anarchy Brown*”²² (Graeber, 2011: 24; Moreno Feliu, 2014), una influencia que también es manifiesta en otros autores como Meyer Fortes o el propio Evans-Pritchard (Moreno Feliu, 2014: 54-55).

No obstante, tanto unos como otros, concebían la antropología como una ciencia objetiva, una empresa cuyo objetivo debía ser la producción de conocimiento y no la transformación social (Sánchez Molina, 2009; Moreno Feliu, 2014).

... los aspectos más delicados de sus relaciones con el colonialismo no provienen de su actitud ante la administración colonial, sino de su concepción de la ciencia y de la conducta apropiada que debiera tener un científico durante sus investigaciones. Todos ellos, prácticamente sin excepciones, se adherían al principio de neutralidad en la investigación, porque consideraban que la objetividad de la ciencia les exigía no “meterse en política” mientras estaban en el campo y, por tanto, no inmiscuirse en lo que ocurría en un sistema que en la práctica regulaba la vida de las “sociedades tradicionales” que estaban estudiando. (Moreno Feliu, 2014: 101).

El uso político de los métodos y el conocimiento antropológico ha sido, sin embargo, una constante en el desarrollo de la disciplina, ya sea por parte de los propios antropólogos o por parte de cualquier otro agente con acceso a ellos. Algo que, como advirtiera Teresa San Román (2006), acaso sea inevitable dado que el objeto mismo de la

²¹ También otros autores tuvieron contacto con las ideas anarquistas (cfr. Roca Martínez, 2008; Graeber, 2011). González Alcantud (2008) señala, por ejemplo, que la frecuentación a Kropotkin y las ideas anarquistas pudieron estar en la base de la expulsión de Suiza del antropólogo y folclorista Arnold Van Gennep, en octubre de 1915.

²² Como indica David Graeber, al Radcliffe-Brown “más maduro no le gustaba demasiado hablar de sus aventuras políticas juveniles, pero probablemente no sea ninguna coincidencia que su principal interés teórico siguiera siendo el mantenimiento del orden social fuera del Estado” (Graeber, 2011: 24).

antropología lo constituye el análisis empírico de las relaciones sociales y, por tanto, también la contraposición de intereses entre sujetos, individuales e institucionales, históricamente situados. Es decir, la política, entendida como las relaciones de poder que se producen en el seno de cualquier grupo social, se sitúa en el centro del objeto de estudio de la disciplina. Ahora bien, pasar de estudiar relaciones sociales a posicionarse abiertamente en la contienda política siempre ha generado, y seguirá haciéndolo, sospechas y la incomodidad de quienes abogan por una ciencia aséptica, objetiva e imparcial. Una de las críticas más frontales a la “politización” de la antropología se encuentra en *La identidad de la antropología* de Josep R. Llobera:

... aquellos que vieron en la antropología, erróneamente si se quiere, una panacea política, sólo pueden ser acusados de prostituir la disciplina con fines idealizados más o menos bastardizados (Llobera, 1999: 14). [Y continuaba acusando al] marxismo politizado, al tercermundismo, al feminismo y al posmodernismo de habernos conducido al triste presente (Llobera, 1999: 128)

Un triste presente de la antropología, según Llobera, caracterizado por la fetichización del método y la pérdida de la pretensión de alcanzar grandes explicaciones y teorías totalizadoras sobre la cultura y las relaciones sociales, que ha conducido a la aparición de la “antropología aplicada”.

Como se ha librado de la tensión intelectual que dichas teorías le producían, el antropólogo-masa puede profesionalizarse y tratar de vender sus conocimientos en el mercado. Así aparece la llamada antropología aplicada en cuyo nombre el antropólogo, que tal vez veinte años atrás aspiraba a ser una persona escrupulosa y de principios, se permite entrar en transacciones inmorales o participar en proyectos políticamente dudosos. El mundo está lleno –es un decir- de antropólogos *qua* especialistas que venden sus conocimientos al mejor postor, ya sea la CIA (o equivalentes), una multinacional, o un gobierno tercermundista corrompido y dictatorial (Llobera, 1999: 17).

Si a este panorama desolador, descrito por Llobera, le sumamos la implicación de antropólogos en actividades de contrainsurgencia en Latinoamérica y en el derrocamiento del gobierno de Allende en Chile (el conocido proyecto Camelot), las

acusaciones vertidas sobre Napoleon Chagnon vinculándole a “oscuros experimentos” con las poblaciones amazónicas, financiados por el gobierno estadounidense (cfr. González Alcantud, 2008: 152), o la reciente incorporación de antropólogos a unidades militares en los conflictos de Irak o Afganistán (el proyecto *Human Terrain System*, véase al respecto Kovalinka, 2010), pocas ganas pueden quedarle a alguien de dedicarse a “aplicar” la antropología y sí de “optar por un cierto grado de inutilidad” y de “dejar que la Antropología Aplicada se diluya en su mar de contradicciones y proponer que si nos usan es el problema de otros” (Anta, 2007: 162). Una opción que, por otro lado y de ser posible, derivaría en el enclaustramiento del debate académico y sólo sería accesible a quienes han conseguido una posición estable en la universidad.

Con tales antecedentes, gran parte de las personas tituladas en antropología se encuentran en una situación de desasosiego y “se preguntan qué sabrán hacer con lo aprendido cuando se hallen en situaciones reales, si serán capaces de generar confluencias entre su saber y su sentir y lo que de ellos pueda esperar una entidad, o si la exigencia ética de la profesión significará un impedimento para ejercerla en el mundo que les ha tocado vivir y trabajar” (Soto Marata, Giménez Romero y Díez Mintegui, 2014: 4997).

1.1. El debate sobre la profesionalización en el contexto español

Las posibilidades de extender la práctica profesional de la antropología fuera de los límites de la docencia y la investigación universitarias, como venimos sosteniendo, es una cuestión que suscita siempre fuertes debates en el seno de la disciplina. En España, donde la institucionalización académica de la antropología ha sido muy reciente, se sigue percibiendo la disciplina como “exclusivamente un ‘algo’ universitario” (Anta, 2007: 17). Hasta hace muy poco tiempo, como señalaba María Valdés Gázquez en una entrevista,

con respecto a este debate existían “dos posiciones polarizadas: los partidarios de la que la disciplina no saliese de los confines de la Academia e hiciese una aportación más bien teórica/crítica y los partidarios de su participación directa en la intervención social” (Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, 2009: 105). En la década de los noventa, con la implantación de la titulación de Antropología Social y Cultural en varias universidades del país y la consecuente salida de titulados al mercado laboral, se pone de relieve la necesidad de abordar de una forma más profunda la cuestión de la profesionalización de la antropología.

... la problemática profesional pasa de ser secundaria a constituirse en eje central de la que sería la “cuarta generación”, constituida por los jóvenes titulados a partir de los nuevos planes de estudio, cuyo futuro académico y profesional se presenta incierto (Aguilar, Feixa y Melis, 2000: 114)

Pero es en el marco del llamado ‘proceso Bolonia’ y el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES), cuando el debate resurge con fuerza y se introduce una nueva paradoja: la propia supervivencia académica de la antropología depende de su capacidad para formar profesionales que ejerzan la disciplina fuera de la universidad.

No es una casualidad que con la nueva configuración del mapa europeo de los estudios universitarios, los antropólogos en nuestro país (mayoritariamente vinculados al ámbito académico) estemos debatiendo cómo profesionalizar a nuestros estudiantes, cómo y qué enseñar para formar antropólogos que puedan vincularse al mercado de trabajo; (...) actualmente en las comisiones que trabajan sobre los estudios de grado discutimos, por imperativo de los Acuerdos de Bolonia de 1999, en torno a la antropología como profesión, y por lo tanto, reflexionamos sobre un conocimiento “socialmente útil”. (Jabardo, Monreal y Palenzuela, 2008: 9-10, véase también Díez Mintegui (2011).

Son de sobra conocidas las críticas a este proceso de convergencia de la Educación Superior en Europa, que desembocaron en una gran movilización estudiantil y de parte del profesorado contra su implantación. La ideología neoliberal sobre la que se sustentaba el proceso, dirigida a reforzar la mercantilización de los saberes académicos y

su “utilidad” (“aplicabilidad”) en el mercado laboral, fue el principal argumento de quienes se opusieron a Bolonia.

El proceso de Bolonia es la implantación de la hegemonía liberal anglosajona (...) en el ámbito universitario, tradicionalmente el ámbito del saber. Busca la sumisión del conocimiento al principio de utilidad marginal que rige el modelo neoclásico de la economía capitalista (...). Evidentemente, el pensamiento crítico que duda y busca permanentemente no responde al principio de maximización de la “utilidad”. La “profesionalización” de las carreras en los nuevos grados, es para las ciencias sociales, el establecimiento de la “neutralidad” científica (...). Una “neutralidad” que tiene nombre y apellido político: hegemonía neoliberal. La sumisión a la implantación del proceso de Bolonia supone aceptar una forma muy particular de conocimiento, la de los vencedores. (...) Es también el fin del pensamiento crítico, reflexivo y político en las ciencias sociales, quizás el mejor legado de la Ilustración (Narotzky, 2011: 37).

No pretendo profundizar en esta polémica suscitada por la implantación del “proceso de Bolonia” (al respecto puede consultarse también Moreno Navarro, 2009), sino situar el debate sobre la profesionalización de la antropología en España en este contexto. El riesgo cierto de la desaparición de la antropología como enseñanza de grado en la universidad española y la necesidad de justificar ante los decisores políticos la singularidad, la “utilidad” y las posibles “salidas laborales” de los estudios de grado en antropología, propició, a partir de 2003, la creación de varias comisiones y organismos en el seno de la universidad centrados, entre otras cosas, en sentar las bases de la futura profesionalización de la disciplina. Entre estas iniciativas hay que destacar la creación y el trabajo desarrollado por la *Comisión Estatal por el Grado de Antropología* (2004), la *Comisión para la Profesionalización de Antropología* (2007) (que elaboró un informe sobre las

ocupaciones laborales de las personas tituladas en antropología) y el fallido intento de crear un colegio profesional²³.

El propio término ‘profesionalización’, por supuesto, también ha sido objeto de cuestionamientos. En un reciente seminario sobre escritura etnográfica²⁴, Enrique Santamaría cuestionó la idea de profesionalización y proponía, como alternativa más adecuada, las nociones de “oficio” o “artesanía” al considerar la práctica de la etnografía y la antropología fuera de la academia. Mientras que el concepto de “artesanía” remitiría al control por parte del etnógrafo de todo el proceso y de sus productos, la noción de “profesionalización” vendría a significar una sumisión a la demanda del mercado, en la que ni el proceso de producción ni el producto final estarían controlados por el etnógrafo. En ese sentido, decía Santamaría, sería más adecuado hablar más de “proletarización” que de “profesionalización” de la antropología. Ángel Díaz de Rada (2011) indicaba que el término conducía a confusiones, pues induce a pensar que la antropología practicada en la universidad no es también una “profesión”, regida por criterios de eficiencia y rentabilidad. Del mismo modo, la propia expresión “antropología aplicada”, demasiado vinculada en el contexto español a la división académica/extra-académica²⁵, ha comenzado a cuestionarse y se ha propuesto entender las prácticas antropológicas dedicadas a participar plenamente en los debates públicos sobre los problemas contemporáneos como “antropologías de orientación pública” (Jabardo, Monreal y Palenzuela, 2008). Por su parte, Carlos Giménez (2011) propone

²³ La historia y las vicisitudes por las que han pasado estos organismos están perfectamente documentadas en Valdés Gázquez (2012). Al respecto también pueden consultarse Florido (2008), Tomé (2011) y Giménez Romero (2011).

²⁴ Celebrado en el Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada, en marzo de 2015.

²⁵ Esta vinculación de la “antropología aplicada” a la práctica profesional en contextos no académicos no es privativa, no obstante, del contexto español (cfr. Foster, 1974).

distinguir entre ‘antropología profesional’, ‘antropología aplicada’ y ‘antropología de orientación pública’. La primera abarcaría a todas las actividades de los antropólogos en tanto que miembros de una misma “comunidad científica”, es decir, sus actividades relacionadas con la investigación. La ‘antropología aplicada’ sería un sub-campo destinado a intervenir sobre las realidades que estudia desde muy diferentes perspectivas y objetivos (antropología militante, comprometida, participativa, etc.). Mientras que, por último, la ‘antropología de orientación pública’ no constituiría un sub-campo sino una motivación y voluntad de implicarse, desde el conocimiento disciplinar, en los debates públicos. Lo que me interesa de estas controversias terminológicas es, principalmente, que están mostrando la diversidad de modelos de practicar la antropología, fuera y dentro de las universidades, que van más allá del debate circular entre académicos y la necesidad de establecer taxonomías y ordenar dichas prácticas para entenderlas.

En la actualidad, si bien las dos ‘posiciones polarizadas’ de las que hablaba María Valdés siguen existiendo, el debate ha transformado sus términos. Ya no se trata tanto de esclarecer si es posible la existencia de una antropología extra-académica, sino de cuáles deberían ser sus contenidos, sus métodos y, sobre todo, su cometido: ¿puede o debe el antropólogo intervenir en la transformación de la realidad social?, ¿puede o debe dejar de hacerlo?, ¿existen posibilidades de intervención o ‘aplicación’ más allá de la crítica cultural? (cfr. Greenwood, 2002; Fernández de Rota, 2002; San Román, 2006; Anta, 2007; González Alcantud, 2008; Díaz de Rada, 2011; Giménez Romero, 2011).

Los recientes títulos de Grado de Antropología aprobados en las distintas universidades españolas afirman que el estudio de la disciplina es útil para formar profesionales que ejerzan su actividad en distintos sectores fuera de la propia universidad. Extraemos un

ejemplo cercano del documento aprobado para la implantación del título de Grado en Antropología Social y Cultural de la Universidad de Granada:

... es evidente que la implantación de este título enriquecerá al conjunto de la formación en Ciencias Sociales y Humanidades, así como el potencial desarrollo de una profesión emergente, con tendencias claras de consolidación dada la creciente demanda de saber antropológico en el mercado laboral y en la sociedad multicultural (Universidad de Granada, 2009: 2)

En ese mismo documento se establece como objetivo del título de grado la formación de profesionales y se especifican diversos ámbitos de actividad, entre ellos el patrimonio cultural.

Objetivo 5. Proporcionar al alumnado los conocimientos e instrumentos necesarios para el ejercicio profesional de la antropología en los ámbitos de las relaciones interculturales y la diversidad cultural, el patrimonio etnológico, el desarrollo territorial, la cooperación internacional, la docencia y la investigación básica y aplicada en el ámbito sociosanitario, sociocultural, socioeducativo y organizativo, así como la docencia en enseñanzas secundarias y la docencia e investigación universitaria (Universidad de Granada, 2009: 11)

Sin embargo, a pesar de que en estos documentos se afirman de forma clara las posibilidades de profesionalización de la antropología, el debate no ha concluido. Desde varias posiciones se aduce que la principal “utilidad” o “función” de la antropología es el ejercicio de la crítica (Velasco y Díaz de Rada, 1997; Anta, 2007; González Alcántud, 2008), un “producto” incómodo, tanto en el ámbito de la Administración Pública como en el de la empresa privada.

1.2. Acerca de la incomodidad del conocimiento antropológico

Uno de los aspectos más interesantes y problemáticos que surgen a raíz de la práctica profesional de la antropología en un ámbito extra-académico es la diversidad de “públicos” a los que se dirige nuestro trabajo. A diferencia de la antropología practicada desde la Universidad, que se dirige de manera casi exclusiva a los propios colegas,

quienes ejercen la disciplina fuera de la academia deberán responder a la demanda del “cliente” (en la actualidad sobre todo la Administración pública y, en menor medida, la empresa privada), siguiendo las directrices de la empresa que contrata al profesional (siempre que éste no ejerza por cuenta propia), ofreciendo un producto útil al personal técnico que realiza la “intervención social” y que, a la vez, contribuya a mejorar las condiciones de vida de los sujetos de la investigación. Y, por último, el trabajo debería también ser valioso en el ámbito académico, dado que es la antropología universitaria la que, hoy por hoy, tiene la capacidad de sancionar el trabajo de corte antropológico y/o etnográfico.

Esta situación, provocada por la diversidad de públicos a la que nos dirigimos, se pone de manifiesto sobre todo a la hora de diseñar los “productos” de nuestro trabajo y está definida por las expectativas que de él tienen cada una de estas partes. Lógicamente, uno de los principales problemas a los que nos enfrentamos es comunicar los resultados de una investigación antropológica a quienes no están familiarizados con la disciplina, con su elaboración conceptual y con su devenir teórico. Desde fuera de la academia, se entiende la antropología “como algo exclusivamente metodológico, casi técnico, enfocado a lo cualitativo. Así se asocia la antropología a una especie de periodismo, de recogida de datos, de orientación” (Ruiz Ballesteros, 2005: 86). Esta forma de pensar la disciplina fuera de la academia, hace que las expectativas sobre nuestro trabajo en muchas ocasiones no concuerden con los resultados del mismo. Esta es una gran paradoja; quienes financian la investigación a menudo pueden esperar del trabajo antropológico una descripción cualitativa de la “cultura” de sus “usuarios”, que les permita manejarla y modificarla (pensando que de esta forma podrán alcanzar mayores niveles de “bienestar”), y sin embargo se encuentran con que la antropología “tiende a la

complejización y la multidimensionalidad, a desenmascarar lo técnico como político, lo naturalizado como convenido.” (Ruiz Ballesteros, 2005: 79). El carácter dialógico e intersubjetivo de la etnografía la hace especialmente útil para “aportar nuevas lecturas e interpretaciones a «problemas» predefinidos por procedimientos monológicos” (Velasco y Díaz de Rada, 1997: 249). Ahí reside la incomodidad del trabajo antropológico, pero también su aplicabilidad y su utilidad, en la capacidad de poner sobre el tapete cuestiones que o bien habían pasado desapercibidas o no habían sido comprendidas en su totalidad. En definitiva, la antropología puede y debe contribuir a observar el “problema” desde una óptica distinta, desde “el otro lado del espejo”.

La doble vertiente del trabajo típicamente etnográfico y la visión panhumana, universalista ofrecen en muchos temas la posibilidad de mirar la realidad por el otro lado del espejo (Fernández de Rota, 2002: 46)

Como ha subrayado Clifford Geertz (1999), la eficacia de la antropología ante las problemáticas sociales en las que puede verse implicada es mucho mayor en fase de diagnóstico, que en la aportación de remedios y soluciones prácticas. Esto no quiere decir que la investigación etnográfica carezca de “utilidad”. Geertz hace una sugerente comparación entre la investigación antropológica y oncológica. A nadie se le ocurriría cuestionar la *utilidad* o *aplicabilidad* de la investigación oncológica, a pesar de que gran parte de ella no pueda ser inmediatamente aplicada para producir remedios que palien la enfermedad. La situación del investigador social al enfrentarse a determinados problemas sociales, decía Geertz, “no me parece del todo incomparable con aquella del oncólogo, que sólo puede esperar la curación de algunos de sus pacientes y que se dedica la mayor parte de su esfuerzo a exponer detalladamente severas patologías ante las que nada puede hacer” (Geertz, 1999: 48).

La práctica de la antropología fuera del entorno académico, en cualquier caso, se diferencia poco de la que se realiza dentro. Más allá de la forma de sus productos, sus modos de evaluación o las peculiaridades de las carreras profesionales, hacer antropología en uno y otro contexto quiere decir estudiar relaciones sociales en contextos determinados, desplegando métodos etnográficos de investigación. De hecho, las fuentes de financiación de la investigación universitaria y los “clientes” de antropología profesional suelen coincidir. Por ejemplo, un ayuntamiento que esté interesado en conocer determinados aspectos de su fiesta local o en “poner en valor” la cultura oral de su municipio o en la creación de un museo etnográfico (ejemplos todos ellos relacionados con el llamado patrimonio etnológico), puede recurrir a un grupo de investigación universitario o a una consultora antropológica. La práctica de la antropología siempre implica hacer investigación, independientemente de su orientación más o menos “aplicada”.

De cualquier modo, la posición del antropólogo extra-académico continúa siendo una posición subalterna (cfr. Foster, 1974: 199-213). En primer lugar, porque su acreditación profesional (su “título”) depende de su paso por la Universidad y, sobre todo, porque, a pesar de su acreditación, la capacidad de juzgar su trabajo recae en la misma institución.

La separación entre profesional en la universidad y “profesional” sin plaza de profesor se convierte en una situación de subordinación. Únicamente aquellos que han conseguido colocarse hacen antropología, no sólo porque manejan el dinero, sino, ante todo, porque se han convertido en censores del trabajo ajeno (Anta, 2007: 110)

Los antropólogos y antropólogas que ejercen la profesión fuera del ámbito universitario son vistos como “antropólogos a medias”, necesitados de tutela permanente y de acompañamiento, como niños o “cachorros humanos”.

Definir la centralidad que puede llegar a tener el oficio de antropólogo y antropóloga no va a ser tarea fácil. En tiempos de desasosiego, mantener un rumbo firme hacia la consolidación del desarrollo profesional de la Antropología y su inserción plena en el mercado laboral va a exigir, exige, vigilancia, acompañamiento, amparo y cuidado, *como si de un cachorro humano se tratara*. (Soto Marata, Giménez Romero y Díez Mintegui, 2014: 4997, la cursiva es mía).

No considero que tal tutela permanente sea necesaria, ni positiva, pero sí el establecimiento de vínculos entre quienes ejercen la profesión fuera y dentro de la universidad, en un plano de mayor horizontalidad. Como decía Mercedes Jabardo, “es difícil ser antropólogo fuera de la academia si no se mantiene una vinculación con ella” (citado en Bullen, 2008: 230-231) y, del mismo modo, en el nuevo marco de reforma universitaria, la antropología universitaria necesita mantener cierto contacto con sus titulados. Pero, más allá de estas razones meramente institucionales y burocráticas, existen otros motivos de índole científica que aconsejan esta vinculación: en primer lugar, porque pueden nutrirse mutuamente a partir del conocimiento generado en ambos campos de ejercicio de la profesión; por la existencia en multitud de ocasiones de coincidencias temáticas y, sobre todo, porque, desde un punto de vista general, les une un mismo objeto de estudio, un mismo corpus teórico y un mismo proceso metodológico (cfr. Giménez Romero, 2011).

Quizá, el mayor riesgo del ejercicio profesional de la antropología fuera de la universidad es que, dada la habitual posición de dependencia y subordinación de los profesionales ante los empleadores y las entidades contratantes y la ausencia de una institución fuerte que los respalde, se acaben ajustando las bases epistemológicas y metodológicas del trabajo a los requerimientos del financiador, contribuyendo de ese modo a “*des-antropologizar*” la profesión.

No hay duda de que otras ciencias sociales cuentan con medios más rápidos y espectaculares para obtener y difundir sus resultados, por lo que en términos de mercado es muy difícil competir con

ellas. El peligro entonces es el de empezar a hacer renunciaciones de método, a favor de aproximaciones más superficiales (...). Los antropólogos no deberíamos hacer renunciaciones sino, por el contrario, reivindicar el valor de nuestra forma de trabajo. La principal aportación del antropólogo al estudio de cuestiones sociales radica precisamente en su aproximación cualitativa, en su capacidad para hacer una etnografía densa y para desvelar la lógica que subyace a los comportamientos sociales. Ahí se encuentra la eficacia de la antropología y sobre esta clase de eficacia hay que saber convencer (aunque reconozco que no es fácil). Si se privilegia el pragmatismo y se sacrifican los métodos de la antropología para poder suministrar respuestas rápidas y concisas a la demanda social, no se hace más que poner los medios para ir hacia un proceso lento pero imparable de desantropologización (Comas D'Argemir, citado en Téllez Delgado, 2014: 5164)

La clave pasa, entonces, por diseñar y experimentar modos de práctica profesional que permitan a las personas tituladas ejercer la antropología, en un contexto laboral precario y difícil, sin traspasar los límites “marcados por las fronteras de la epistemología, ética y metodología de la disciplina” (Téllez Delgado, 2014: 5165).

1.3. Situando los debates en la experiencia

Teniendo presentes estos debates, y estando de acuerdo con muchas de las advertencias sobre los riesgos de la aplicación acrítica del conocimiento y los métodos antropológicos, he tratado en mi trabajo de ensayar un modelo de práctica de la antropología que, sin renunciar de ningún modo a la función crítica que le es inherente a la disciplina, sea capaz de trabajar con y para las instituciones públicas, aunque no se compartan sus objetivos o su forma de plantear “los problemas”. Por supuesto, este intento de hacer compatibles la crítica a la institución estatal y el trabajo institucional responde a una necesidad personal muy concreta: desarrollar profesionalmente mi vocación antropológica en un contexto laboral precario, en el que aún no se ha consolidado un nicho específico para la antropología, sino que éste debe ser construido a partir de prácticas diversas y heterogéneas, probablemente contradictorias entre sí y en sí mismas. Modelos de ejercicio profesional de cuyos errores y aciertos podrán extraerse

aprendizajes, tanto desde el punto de vista práctico, como teórico y de desarrollo disciplinar. La experiencia profesional, como ha subrayado Carlos Giménez (2011), es fuente de conocimiento.

Este intento de fusionar la crítica del proceso institucional de patrimonialización, mostrando la lógica y la ideología subyacente de la empresa patrimonialista, con mi implicación en el mismo proceso, sin embargo, no se ha conseguido totalmente. De hecho, los textos que se presentan en la compilación han seguido un formato académico y sus canales de difusión han sido fundamentalmente universitarios (revistas, congresos, libros, el conjunto de la tesis). Es decir, si bien he tratado de dejar constancia en los informes acerca de mis dudas en torno a los conceptos con los que operábamos (véanse Anexos), la reflexión crítica en torno al proceso se ha realizado desde un contexto fundamentalmente académico, no extra-universitario. No obstante, en la mayor parte de los textos hay un apartado propositivo, en el que voy delineando, a partir de la experiencia, cómo entiendo que debe situarse la antropología ante la cuestión patrimonial y ante las demandas de asesoramiento que puede recibir de las instituciones patrimonializadoras.

Mi objetivo con la elaboración de los textos compilados fue el de des-esencializar las políticas patrimoniales y señalar el carácter político e ideológico de la producción del patrimonio, sin desdeñar el potencial reflexivo de los procesos de patrimonialización, sobre todo, en el ámbito local (cfr. Prats, 2005). El carácter político y de constructo social del patrimonio cultural es obvio y evidente desde la antropología social; pero, al presentarse reiteradamente como un hecho objetivo, desprovisto de connotaciones ideológicas y cuasi-natural por parte de los agentes institucionales, ha de insistirse en este aspecto. No se trata de deslegitimar el proyecto político en sí, principalmente de

tendencia nacionalista, sino de intentar una reflexión conjunta, con todos los actores implicados, sobre qué se quiere patrimonializar y qué significados y valoraciones queremos otorgarle al patrimonio; es decir, qué tipo de “sujeto colectivo” queremos construir. De este modo, he pretendido redefinir la “objetividad” como “intersubjetividad” y mantener “un carácter dialógico, durante el proceso de *aplicación*” (Velasco y Díaz de Rada, 1997: 245, cursiva en el original).

Mi posición durante el trabajo “aplicado” en el que se fundamenta esta tesis ha sido básicamente la de un investigador. En este sentido, a excepción del contexto institucional, el trabajo realizado no hubiera sido muy diferente, a nivel epistémico o metodológico, si quien me hubiera contratado hubiese sido la universidad. El carácter “aplicado” de la investigación tiene que ver, sobre todo, con ese contexto institucional y con la forma y difusión de los productos de la investigación.

No obstante, ha habido diferencias en cuanto a mi rol y mis condicionantes institucionales entre los dos proyectos, si bien en los dos me presentaba como antropólogo. En el primer proyecto, el dedicado al estudio de las fiestas, estaba contratado para ejercer un rol clave dentro del proceso institucional que quería estudiar. En ese sentido, podría caracterizarse mi posición más como la de un ‘participante que observa’ que como la de un ‘observador participante’ (Giménez Romero, 1999: 53). Además, el organismo contratante era la propia institución que yo quería analizar de modo crítico, al tiempo que cumplía las funciones que se me habían encomendado. Una situación que pudiera parecer un tanto esquizoide –al menos tanto como la del académico que analiza la institución universitaria de la que forma parte y cuyos objetivos contribuye a obtener–, pues formaba parte plenamente de los procesos que quería estudiar. Mi función institucional, mi compromiso contractual, era identificar y describir

los “valores” que justificaban la certificación patrimonial de unas fiestas que la administración había determinado previamente. El modo de presentar los resultado era muy rígido, mi informe debía atenerse a un esquema establecido por la propia institución, que le daba importancia a procedimientos que a mí, a priori, me parecían menores, como la necesidad de cartografiar y geo-referenciar los espacios por los que discurrían las fiestas, la delimitación del periodo histórico-artístico de los edificios que albergaban determinados actos de ritual, etc. (cfr. Texto 5 y Anexos I, II y III), Por el contrario, otros aspectos que yo consideraba importantes, como la celebración de conciertos de rock durante las fechas festivas²⁶, eran considerados irrelevantes desde el punto de vista institucional y se me indicó que no fuesen subrayados en el informe. En este sentido, el trabajo ‘aplicado’ estaba mucho más dirigido. No obstante, todos estos aspectos eran discutidos conmigo, a través de mi referente inmediato, el responsable institucional de los asuntos referidos al “patrimonio etnológico”, por lo que mis opiniones eran escuchadas y tenidas en cuenta. Todos estos aspectos fueron incorporados al proceso de análisis posterior, que pretendía desbordar los límites del informe institucional, comunicar los resultados a un público más amplio (cfr. Téllez Delgado, 2014) y cuestionar el rol del antropólogo como simple “certificador de la tradición o del patrimonio” (cfr. Cruces Villalobos, 1999).

En el segundo proyecto, sin embargo, mi función era claramente la de investigador. Si bien la financiación provenía de la Dirección General de Justicia de la Comisión Europea, y nuestro análisis iba dirigido a hacer recomendaciones a decisores políticos en

²⁶ Como sostengo en el texto ‘Tradición, conflicto y valores en la fiesta’, la amplitud del programa festivo más allá de los actos puramente “tradicionales” –como la celebración de conciertos de rock o actividades lúdicas para los niños– posibilitaban que se generase un consenso en torno a la valoración positiva de las fiestas a nivel local, y reducían la posibilidad de que se produjese una oposición frontal a las mismas. Un consenso que, en cualquier caso, será siempre provisional y contingente.

diversos ámbitos territoriales, los objetivos de la investigación y las metodologías empleadas se decidían por el partenariado que componía el equipo de investigación internacional, y no había más compromisos con las administraciones públicas que el de entregar los informes pertinentes en su debido tiempo. No obstante, en el marco de este proyecto también hubo una fase de “desborde” de los informes y objetivos del mismo. El objetivo del proyecto era realizar recomendaciones a los decisores políticos en torno al lenguaje utilizado al referirse a la “población gitana”, a partir de un análisis sociolingüístico de la documentación escrita en torno a diferentes políticas de vivienda. Para la redacción de los textos compilados aquí usé la información producida durante este proyecto, para analizar el proceso de patrimonialización de la etnicidad gitana en el Sacromonte y su inserción en la industria turística, y me detuve en mostrar las paradojas, contradicciones y conflictos que emergen en tal situación.

En el próximo epígrafe explicaré de manera detallada ambos proyectos y expondré los procedimientos metodológicos que se siguieron en cada uno y que, en un segundo momento de análisis, dieron lugar a los textos compilados.

2. EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN: LOS PROYECTOS

2.1. Estudio y documentación de las fiestas

En el 2006, el mismo año en el que España ratificó la Convención sobre Patrimonio Inmaterial de la UNESCO y un año antes de la aprobación de la última ley sobre Patrimonio Histórico de Andalucía, la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía culminó el proceso de incorporación de un especialista en patrimonio etnológico en

cada una de sus delegaciones provinciales²⁷. Estos profesionales, en su mayoría titulados en Antropología Social y conocidos en el marco de la administración autonómica como los “etnólogos” o “etnólogas”, trabajaban atendiendo todos los asuntos relacionados con el patrimonio etnológico en cada una de las provincias. Uno de sus cometidos era asignar proyectos de documentación e investigación sobre el patrimonio etnológico provincial a profesionales y empresas externas. En 2008, yo había dejado mi *curriculum vitae* en la Delegación Provincial de la Consejería de Cultura en Granada y me había ofrecido a realizar este tipo de tareas. Y, en julio de 2009, se me ofreció hacerme cargo de un proyecto cuyo objetivo era inscribir varias fiestas de la provincia en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía. Las fiestas, que la propia administración pública había definido, eran las siguientes:

- La fiesta de ‘El Cascamorras’, celebrada en las ciudades de Guadix y Baza.
- La fiesta de ‘Los Mosqueteros del Santísimo Sacramento’, celebrada en la localidad de Béznar, en el Valle de Lecrín.
- Las fiestas de ‘Moros y cristianos’, celebradas en varias localidades de la provincia.

Para esa fecha yo ya había planteado un proyecto de tesis doctoral sobre el tema genérico del patrimonio cultural y su conexión con la idea de diversidad. Conocer, desde dentro, cómo se desarrollaba un proceso institucional de patrimonialización, me pareció una muy buena oportunidad para comenzar el trabajo empírico de la tesis. Es decir, mi interés principal era hacer una *etnografía del proceso de patrimonialización*, y consideraba que

²⁷ La mayoría de estos profesionales trabajaban en las delegaciones bajo contratos de consultoría y asistencia técnica y sus contratos se renovaban anualmente. Durante 2012, en el contexto de la crisis económica y de reducción de empleos en el sector público, sus contratos no fueron renovados. Una situación que no afectó sólo a los etnólogos y etnólogas de las delegaciones, sino también a otros profesionales con más tradición en la administración de cultura, como arqueólogos, arquitectos o historiadores del arte.

participar en una *etnografía para la patrimonialización* me colocaba en una situación privilegiada para eso. Algunos autores (Giménez Romero, 1999; Ruiz Ballesteros, 2005) han afirmado que intervenir es la mejor forma de estudiar la intervención. Después de mi experiencia, no sé si es la mejor forma, pero indudablemente es una de ellas y ofrece una posición singular para la observación. Una posición que no está exenta de riesgos, por ejemplo, no superar la primera fase de trabajo institucional y no tomar la suficiente distancia como para analizar la propia posición de observación. En cualquier caso, las ventajas de participar en este proyecto, con vistas a investigar el proceso de patrimonialización, me parecieron suficientes para aceptarlo. Entre estas ventajas hay que señalar, en primer lugar, la obtención de financiación para comenzar el trabajo, sin tener que dedicarme a otro tipo de trabajo remunerado; y, en segundo lugar, que entraba directamente en el campo de la patrimonialización con un rol práctico y significativo, desarrollando una “tarea con sentido local” (Díaz de Rada, 2010b: 66). Esto último, sin embargo, representaba al mismo tiempo un riesgo, puesto que la rígida definición institucional de mi rol me dificultaba adoptar una posición liminar en el campo, que a menudo resulta ventajosa en etnografía. Para superar este riesgo era necesario considerar periodos de distancia analítica que me permitieran reflexionar en torno al rol que había desempeñado durante el proceso.

Una vez aceptado el encargo, comencé el trabajo de investigación y documentación de las fiestas²⁸. En los próximos apartados describiré los procedimientos y decisiones

²⁸ No me detengo ahora en el contexto legislativo y burocrático en el que dicha tarea se enmarcaba, sino que me centraré en los procedimientos metodológicos que seguí. En el Texto 3, ‘Identificación/producción del patrimonio inmaterial en Andalucía’, se explica dicho contexto, mientras que una crítica a los significados políticos de esta tarea puede encontrarse en el Texto 5 de la compilación. En este último texto también se explica más detalladamente cómo llego a obtener dicho encargo.

metodológicas llevados a cabo en cada una de esas dos fases del trabajo que he denominado *etnografía para la patrimonialización* y *análisis del proceso de patrimonialización*.

2.1.1. Etnografía para la patrimonialización

Las fiestas que serían estudiadas estaban definidas a priori por el organismo contratante. No obstante, las fiestas de 'Moros y Cristianos' podrían considerarse más una tipología festiva que una fiesta concreta. De modo que el primer paso que afrontamos fue el de delimitar qué fiestas de Moros y Cristianos serían estudiadas y documentadas. Para conocer el grado de vigencia de cada una de las fiestas de 'moros y cristianos' que se celebraban en la provincia, utilicé los listados ofrecidos por Rodríguez Becerra (1984; 1985) y llamé a cada uno de los ayuntamientos de las localidades señaladas en las listas, tratando de localizar al concejal de cultura o a personal técnico de dicha concejalía, preguntando si se seguían celebrando las fiestas, cuál era el grado de participación y quién era los principales organizadores. El resultado (véase Tabla 1) fue que se seguían celebrando al menos 18 fiestas de 'moros y cristianos' en la provincia. Documentarlas todas excedía el presupuesto del proyecto²⁹, por lo que decidimos estudiarlas por comarcas. Dentro de este proyecto estudiaríamos las fiestas de una comarca y dejaríamos para futuras posibles campañas el estudio del resto. Aunque, a priori, parecía que, desde un punto de vista patrimonial, las fiestas de 'moros y cristianos' más interesantes de la provincia eran las que se celebraban en la comarca de la Alpujarra, decidimos comenzar por las fiestas de la comarca de Baza por dos motivos³⁰: En primer

²⁹ El presupuesto global del proyecto ascendía a los 12500 euros.

³⁰ Esta decisión, como otras a lo largo del trabajo, fue tomada de manera conjunta por José Francisco Ruiz, el etnólogo de la Delegación Provincial, y por mí. Él representaba a la Delegación Provincial en mi relación con la estructura administrativa contratante. A lo largo del trabajo, tuve muy poco contacto con otros representantes técnicos o políticos de la Delegación, a excepción de quiénes se encargaba de la
(continuación de la nota al pie)

lugar, tendría que hacer trabajo de campo también en dicha comarca para documentar la fiesta del Cascamorras y, en segundo lugar, porque las tres poblaciones en las que se celebraban Moros y Cristianos (Benamaurel, Cúllar y Zújar) se encontraban en un radio relativamente reducido y celebraban las fiestas en la mismas fechas (el último fin de semana de abril, festividad de la Virgen de la Cabeza), por lo que podría moverme entre las distintas poblaciones y asistir a la mayor parte de los actos principales³¹.

Una vez acotadas estas fiestas, comencé el trabajo de documentación etnográfica de las fiestas dirigido a incluirlas en el Catálogo del Patrimonio Histórico de Andalucía.

a. Revisión bibliográfica

El primer paso que acometí fue realizar una revisión bibliográfica tanto de la producción antropológica sobre el ritual y la fiesta, desde un punto de vista general, como sobre cada una de las fiestas específicas que iba a estudiar. La bibliografía específica difería mucho en cantidad y enfoques. Mientras las fiestas de ‘Moros y Cristianos’, tanto de la provincia de Granada como de otros lugares, había sido y sigue siendo tratada con bastante frecuencia³², la producción bibliográfica sobre fiesta de los Mosqueteros de Béznar era muy escasa. Un caso intermedio, lo representaba la fiesta del Cascamorras que había sido bastante tratada en la literatura, aunque en muy pocas ocasiones desde un

gestión económica, a quiénes debía presentar mis facturas, y un técnico de cartografía que revisaba y supervisaba la información cartográfica que yo debía producir. En mayo 2011, gracias a unas Jornadas sobre el Patrimonio Etnológico que José Francisco Ruiz organizó en la propia Delegación Provincial, tuve la oportunidad de conocer a otros profesionales y equipos externos que estaban realizando estudios y expedientes sobre el patrimonio etnológico de la provincia. En dichas jornadas, todos expusimos nuestros trabajos y discutimos acerca de sus resultados y los procedimientos empleados.

³¹ Estas fiestas las observé dos anualidades antes de entregar el informe (2010 y 2011), pudiendo asistir el segundo año a aquellos actos a los que no había asistido la primera vez, al encontrarme en otra de las poblaciones.

³² Véase, por ejemplo, Muñoz (1972); Rodríguez Becerra (1984); Checa Olmos (2000); Brisset (2001); Albert-Llorca y González Alcantud (2003); Castillo (2003); Martínez Pozo (2008), Santamarina (2008).

punto de vista etnográfico, y abundaban sobre todo las crónicas locales de tipo periodístico y las aproximaciones historiográficas³³. Con respecto a los Mosqueteros del Santísimo Sacramento de Béznar, la bibliografía específica era prácticamente nula y sólo se mencionaba esta fiesta de manera puntual en trabajos más amplios. La única monografía existente sobre esta fiesta era *Los Mosqueteros del Santísimo*, escrita por una erudita local, Ana María del Río, donde conjuga una aproximación histórica con la crónica local y una disquisición teológica sobre la eucaristía (Río, 2006). Este tipo de literatura específica sobre las fiestas, escrita desde un enfoque *emic* en tanto que las obras y sus autores forman parte del propio complejo festivo, fue de gran utilidad tanto para preparar el acceso al campo y elaborar los primeros borradores del guion de entrevistas, como material etnográfico a analizar en sí mismo.

b. Entrevistas y observación participante

Tras la primera revisión bibliográfica y la elaboración de un guion preliminar de entrevista semi-estructurada, compuesto por un listado abierto de temas a tratar, comencé el trabajo sobre el terreno. Para iniciar el trabajo de campo contacté con los negociados de cultura de cada uno de los ayuntamientos de las localidades en las que se celebraban las fiestas y concerté una cita para entrevistar a algún responsable institucional. A pesar de que en ninguna de las fiestas la administración local era la encargada principal de su organización, sí que mantenían distintos tipos de vinculación con los organizadores propiamente dichos a través de líneas de subvenciones y distintas medidas de fomento. Estas primeras entrevistas me sirvieron para conocer tales vinculaciones y obtener distintos tipos de información sobre estos rituales festivos y su

³³ Pueden señalarse, por ejemplo, Brisset (1983); Asenjo Sedano (1990) o Andrés Aparicio y Granados Valverde (1990).

valoración local, oscilando entre la versión “oficial” del ayuntamiento y la propia experiencia práctica de la persona entrevistada. Durante estas entrevistas también conseguí obtener los datos de contacto de los colectivos y las personas encargadas de forma directa de la organización de las fiestas.

Una segunda tipología de informantes lo constituyeron quienes genéricamente podríamos denominar “organizadores de las fiestas”. En el caso del Cascamorras, estos informantes fueron los miembros de las Hermandades de la Virgen de la Piedad de Guadix y Baza y las comparsas y tercios de Moros y Cristianos, en Benamaurel, Cúllar y Zújar. En Béznar, la organización de la fiesta era más difusa y se hizo necesario distinguir entre mayordomos, miembros de la comisión de fiestas y la propia soldadesca, teniendo en cuenta que una misma persona podía formar parte de estas tres categorías. La fuerte implicación de estos organizadores con las fiestas les convierte en “expertos nativos” sobre el fenómeno, que a menudo están familiarizados con la literatura existente sobre las mismas y, al mismo tiempo, en no pocas ocasiones, son autores de documentos y publicaciones para el fomento y difusión de la actividad festiva. Entre estos trabajos pueden citarse los de Río (2006), Arredondo (2007); Torres (2010), Peñalver (2010), o los trabajos de Martínez Pozo (2008; 2009; 2010), quien recientemente ha defendido su tesis doctoral sobre las fiestas de Moros y Cristianos en la Universidad de Jaén. Estos autores, que han sido calificados como “eruditos locales” o “intelectuales de la dimensión local” (González Alcantud, 2004), disponen de un conocimiento muy profundo de la fiesta, sobre todo de sus aspectos históricos –la antigüedad de las fiestas, probada documentalmente a través de procedimientos historiográficos, sigue considerándose una de los criterios fundamentales del valor patrimonial–, y tienen una posición de especial relevancia en las mismas. Por un lado,

suelen ser protagonistas plenos de las fiestas, miembros de las distintas entidades organizadoras, y animadores y difusores de las mismas. Por otro lado, actúan como “guardianes de las tradiciones”, criticando ciertos comportamientos que, en su opinión, puede ir contra el sentido de las fiestas, o proponiendo ciertas innovaciones que en ocasiones se presentan como recuperación de antiguas tradiciones ya olvidadas. En este sentido, son verdaderos agentes patrimonializadores y podríamos cuestionarnos por qué la administración pública contrata a un profesional externo para certificar el “valor patrimonial” de las fiestas y no recurre a estos autores del propio ámbito local. La respuesta más plausible es la pretensión de la administración de revestir de “objetividad” la producción patrimonial, pero la obligatoriedad de que el informe sea firmado por un antropólogo “externo” puede ser vista como una “intromisión”, cuando en el contexto local se cuenta con estudiosos “propios” y una abundante literatura sobre las fiestas³⁴.

Durante estas entrevistas, además de los datos obtenidos del propio discurso de los informantes, pude revisar distintos tipos de documentos sobre el tema de difícil acceso (programas de las fiestas, actas de reuniones de las hermandades, planificación presupuestaria para la elaboración de la indumentaria, etc.) que enriquecieron el conjunto de datos con el que trabajé. En este sentido, se analizó también la presencia en la web de las distintas fiestas, puesto que la mayor parte de ellas cuenta con páginas web, blogs, perfiles de *Facebook*, canales de *Youtube*, etc.

La tercera tipología de informantes que tuve en cuenta la constituye el grupo de personas que encuadramos bajo la denominación de “protagonistas” de las fiestas. En el

³⁴ Broccolini (2012) y Bortolotto (2012) describen cómo se ha privilegiado el rol de los antropólogos profesionales sobre los estudiosos locales en la elaboración de los inventarios del patrimonio inmaterial en los caso italiano y francés respectivamente.

caso de Guadix y Baza, me refiero a personas que ha encarnado el papel de Cascamorras o han formado parte de su comitiva más cercana; los miembros de las comparsas, tercios y hermandades en las fiestas de Moros y Cristianos; o en el caso de Béznar, quienes han formado parte de la soldadesca. Aunque, como se especificará más adelante, la fiesta, a diferencia del espectáculo, siempre implica participación (cfr. Textos 3 y 4), nos interesó conocer cuáles eran las motivaciones de las personas que adquirirían un papel preponderante durante la celebración. Esto no quiere decir que el resto de asistentes y partícipes no sean también “protagonistas” de las fiestas. Lo que caracteriza a este grupo de informantes es que han decidido en algún momento representar un papel que define a la propia celebración.

Finalmente, también entrevistamos a personas que, no pudiendo ser encuadradas en ninguno de los tres tipos descritos más arriba, participaban de diversos modos en la fiesta, ya fuese como meros espectadores, como corredores en la carrera del Cascamorras, como elaboradores de la indumentaria, etc. Para conocer las fiestas es imprescindible tener en cuenta a quienes realmente le dan forma y sentido, los concelebrantes (cfr. Texto 4). La visión de este grupo de informantes suele diferir bastante del resto de tipologías, puesto que, al no estar implicados directamente en su organización y puesta en marcha, están menos preocupados por su correcto funcionamiento o por su justificación cultural o histórica, ante el investigador que les interroga, que por narrar su propia experiencia festiva.

Esta tipología de informantes se fue definiendo a medida que avanzaba el trabajo de campo. En todo momento, la selección de la muestra de informantes estuvo marcada la significatividad etnográfica, antes que por la representación estadística, siguiendo el procedimiento de muestreo llamado “bola de nieve”. La toma de contacto con los

informantes se vio favorecida por la presencia intensiva del investigador en el campo. De esta forma, además de los contactos facilitados por cada uno de los informantes entrevistados, el propio deambular por las calles, plazas y bares de las localidades en cuestión, propició el encuentro casual y no planificado con distintas personas con las que establecimos conversaciones informales en torno a las fiestas y a las que, en algunas ocasiones, entrevistamos posteriormente de manera formal y haciendo uso de la grabadora.

Puesto que el objetivo de esta fase inicial del trabajo de campo era la patrimonialización institucional de las fiestas, no estaba entre mis prioridades encontrar personas que se opusieran activamente a la celebración de las mismas. En cualquier caso, no encontré opositores. Esto no significa que no los hubiera, sino que no fueron visibles para mí por distintas razones: o bien, disponían de poca capacidad de acción para dar a conocer sus opiniones –en ningún caso encontré algún comentario negativo hacia las fiestas en los medios de comunicación locales o provinciales, que también consulté de modo sistemático–, o no querían expresármelas a mí, que me presentaba como un antropólogo interesado en “patrimonializar” las fiestas. No obstante, sí encontré algunos casos de oposición “blanda”, no beligerante: gente que simplemente no participaba en los distintos actos o que aprovechaba el tiempo festivo y vacacional para pasar unos días en la playa o haciendo turismo en otros lugares. Las fiestas que estudié generaban un gran consenso en torno suyo, todos hablaban bien de ellas. Un consenso que, según pude observar, provenía en gran medida del carácter colectivo de la organización y la amplitud del programa festivo, que posibilitaba que cada cual encontrara su espacio y tiempo festivos, sin tener que participar en todo. A modo de ejemplo, podemos señalar a algunos grupos de jóvenes que, durante las fiestas de Moros y Cristianos de Zújar –las

más “tradicionales” de la comarca según la opinión mayoritaria–, organizaban conciertos de rock con el apoyo del Ayuntamiento; o miembros de las comparsas que no participaban en los actos religiosos en el interior de las iglesias, pero que eran participantes muy activos de los desfiles inmediatamente posteriores. En este caso, a veces se turnaban para que hubiese representantes de cada una de las comparsas en los oficios eclesiásticos, aunque la mayoría no asistiese. Por ejemplo, en Benamaurel, una de las obligaciones autoimpuestas por los comparsas era que los reyes Moros y Cristianos, elegidos por las propias agrupaciones, asistiesen a la misa que precedía al desfile. En el texto 4 (*Tradición, conflicto y valores en la fiesta*) propongo la producción de consenso como un mecanismo básico de los procesos institucionales de patrimonialización.

Las entrevistas se realizaron en dos fases distintas: la primera fue antes de la celebración de las fiestas, lo que me permitió planificar el modo de observar y estar presentes durante la misma; la segunda fase de entrevistas se llevó a cabo durante los meses siguientes a la celebración, de modo que pudimos completar las lagunas de información existentes e interrogar a nuestros informantes acerca de lo observado durante la fiesta.

La información obtenida a través de las entrevistas, el enfoque emic de los propios implicados en el fenómeno festivo fue contrastada con los datos producidos a partir de la observación participante, el discurso etic generado por el propio investigador. A pesar de que, como habitualmente sucede, se realiza una exposición diferenciada del modo en que se ha llevado a cabo cada uno de estos dos métodos de producción de la información y de acercamiento a la realidad, es necesario explicitar que entrevista y observación no constituyen por fuerza dos momentos diferenciados del proceso de investigación. Durante la entrevista no se registra tan sólo el discurso verbal del informante, sino que también se registran datos provenientes de la observación de la

propia situación de entrevista (la forma de presentación, el lugar escogido por el informante, el comportamiento no verbal, etc.). Y del mismo modo, en el contexto de la observación propiamente dicha no se deja de obtener discurso verbal derivado de la interacción entre el investigador y los actores sociales observados. Hecha esta advertencia, paso a describir cuáles fueron los momentos, contextos y situaciones en los que la observación constituyó la principal estrategia de producción de datos.

En primer lugar, y como no podía ser de otra forma, estuve presente durante la celebración de la fiestas propiamente dichas y observé el discurrir de la misma en su totalidad, atendiendo sobre todo a la composición de los distintos grupos y a la heterogeneidad de formas de participación. Por un lado, esto implicó un seguimiento del recorrido festivo (en ambos casos la fiesta transcurre por la práctica totalidad del casco urbano de las localidades) y el discernimiento de los lugares y los actos más significativos. La información obtenida en las entrevistas previas fue imprescindible para planificar mis movimientos a través de la acción festiva y la localización de “puestos de observación” privilegiados. Además de observar el transcurso de la fiesta por el espacio público de las distintas localidades, también traté de estar presente en algunos espacios domésticos y privados durante algunos momentos del día (la preparación de la indumentaria y otros elementos en las casas de los protagonistas, el momento del almuerzo con grupos de parentesco participes en la fiesta, etc.). También estuve presente y observé otras actividades relacionadas con la fiesta: ensayos y otras actividades de preparación, presentación pública del programa festivo, recaudación de fondos, etc.

La observación estuvo acompañada del registro fotográfico de determinados momentos de la acción. El uso de la fotografía y otros instrumentos audiovisuales fue fruto de las

circunstancias institucionales de la investigación, más que una estrategia considerada a priori por el investigador. La documentación de las fiestas exigía la toma de fotografías y la elaboración de representaciones cartográficas de los espacios más significativos, y así se me indicó desde el organismo contratante. Del mismo modo, en el caso de la fiesta de los ‘Mosqueteros del Santísimo Sacramento’, también asesoré a una productora audiovisual en la grabación de las fiestas y su posterior montaje con el fin de editar un documental. En algunas de las entrevistas que realicé tras la celebración de las fiestas estuve acompañado por un operador de cámara y fueron registradas en vídeo, e incorporadas al documental. Las imágenes contribuyen –del mismo modo que el texto– a la objetualización de las fiestas. A pesar del discurso sobre la intangibilidad o inmaterialidad de las fiestas en cuanto patrimonio, las administraciones necesitan de objetos para poder operar. Lo que se protege o salvaguarda son fundamentalmente ‘cosas’: objetos propiamente dichos, espacios delimitados mediante geo-referenciación y la memoria inscrita en textos e imágenes.

Tabla 1. Vigencia de las fiestas de Moros y Cristianos en la provincia de Granada

Lugares	Vigencia	Datos teléfonos	Fecha y/o advocación
Albondón	Sí	Se celebran cada año. Hay un grupo de gente joven (18-20 años) que desde niños se encargan de la representación. Están coordinados por el ALPE	25 de agosto (San Luis Rey de Francia)
Aldeire	Sí	No se celebran todos los años. Depende de la gente que quiera participar cada año.	31 de mayo (Virgen del Rosario). Se suele representar más en agosto por la presencia de emigrantes
Alquife	No	Según el ayuntamiento, hace ya mucho tiempo que no se celebran.	
Bácor-Oliver			
Benamaurel	Sí	Declarada de Interés Turístico de Andalucía en 2007. La organiza una comisión de fiestas en la que participa activamente la Hermandad de la Virgen de la Cabeza.	Virgen de la Cabeza. Último domingo de abril
Bérchules	No		

Lugares	Vigencia	Datos teléfonos	Fecha y/o advocación
Béznar	No	No existen fiestas de moros y cristianos. Los Mosqueteros han sido considerados en algunos estudios como una variante de las fiestas de Moros y Cristianos.	
Bubión	No	Según el ayuntamiento, hace ya mucho tiempo que no se celebran.	
Caniles	No	Según el ayuntamiento, hace ya mucho tiempo que no se celebran.	
Capileira	No	Según el ayuntamiento, hace ya mucho tiempo que no se celebran.	
Cogollos de Guadix	Sí		Virgen de la Cabeza. Último domingo de abril
Cúllar	Sí	Declarada de Interés Turístico	Virgen de la Cabeza. Último domingo de abril
Iznalloz	No	Se dejaron de celebrar hace una década aproximadamente por falta de presupuesto. No hay asociaciones interesadas en mantener la fiesta. En cualquier momento que haya presupuesto se volverán a retomar.	
Jorairátar	No		
Juviles	No	Desde hace diez años aproximadamente no se celebran porque no hay gente joven interesada.	
Lanteira	No	La persona del ayuntamiento piensa que en Lanteira nunca se han celebrado fiestas de Moros y Cristianos.	
Laroles (Nevada)	Sí	Se usan arcabuces.	17-20 de enero
Los Olmos (Caniles)	No		
Mecina Bombarón (Alpujarra de la Sierra)	No	La persona contactada en el ayuntamiento dice que no recuerda que se hayan celebrado nunca.	
Mecina Tedel (Murtras)	Sí	La fiesta dejó de celebrarse hace tiempo, pero hace cinco años aproximadamente una asociación volvió a retomarla.	2 de mayo (San Fermín)
Montejícar	Sí	La fiesta sigue siendo muy importante.	Virgen de la Cabeza. 24-26 de agosto
Molvízar	Sí	No han dejado nunca de celebrarse dentro de las fiestas patronales.	25-28 julio, Santa Ana
Nieles (lugar de Cástaras)			
Orce	Sí		San Antón y San Sebastián (17-19 de enero)
Pampaneira	No	Según la persona contactada en el ayuntamiento, hace al menos 30 años que dejaron de celebrarse.	Santa Cruz (3-4 de mayo)
Picena (Nevada)	Sí	Continúa siendo una fiesta importante de la localidad.	Virgen del Rosario (8-9 de septiembre)

Lugares	Vigencia	Datos teléfonos	Fecha y/o advocación
Pozo Iglesias (Cúllar)			San Torcuato (13 de mayo)
Pulidos, Los (Gorafe)			
Quéntar	Sí	Continúa celebrándose, en junio de 2009 fue declarada de Interés Turístico de Andalucía (BOJA 03/06/2009). La fiesta la organiza la Hermandad de Moros y Cristianos.	San Sebastián (2ª Semana de octubre)
Rejano (Caniles)	Sí		San Antonio, 13 de junio
Talará (Lecrín)	No		
Trevélez	Sí	Sigue siendo importante.	San Antonio de Padua (12-14 de junio)
Turón	No	Hace aproximadamente quince años que no se celebran, por falta de interés de la gente.	
Balax (Caniles)	No		San Antonio, 13 de junio
Valcabra (Caniles)	Sí	La fiesta se realiza en mayo, coincidiendo con el día de la cruz.	Sagrado Corazón de Jesús, 3 de mayo
Válor	Sí	Declarada de Interés Turístico de Andalucía.	Cristo de la Yedra, 15 de septiembre
Vélez Benaudalla	Sí		San Antonio de Padua, 13 de junio
Zújar	Sí	La fiesta se sigue realizando cada año. Se perdió la declaración de Interés turístico por problemas burocráticos. Se está comenzando con los trámites de nuevo. Organiza la Hermandad de la Virgen de la Cabeza.	Virgen de la Cabeza, último fin de semana de abril

Fuente: Elaboración propia a partir de listado ofrecido por Rodríguez Becerra (1984)

2.1.2. Hacia una etnografía del proceso de patrimonialización

Tras el trabajo etnográfico descrito arriba, realizado por encargo y con el objetivo de subrayar el “valor patrimonial” de las fiestas, comenzó una fase de investigación distinta, dirigida a estudiar la producción institucional de patrimonio y en el que debía ser analizada la fase anterior. Mi intención inicial, respecto al estudio del proceso institucional de patrimonialización de las fiestas, era seguir un procedimiento etnográfico “clásico”, en el que la observación participante y las entrevistas a los actores sociales implicados fueran los dos métodos de producción de la información principales.

Pretendía entrevistar a los decisores políticos y al personal técnico con competencias administrativas sobre el proceso. Sin embargo, tras la etnografía realizada *para la patrimonialización*, en las distintas localidades donde se celebraban las fiestas y varias entrevistas con otros profesionales de la antropología, que habían trabajado en otros proyectos patrimoniales impulsados por las administraciones públicas, tuve que reconducir la metodología de investigación y otorgarle el peso principal a la reflexión sobre mi propio rol durante la acción patrimonializadora. Una reflexión sustentada sobre todo en la lectura y análisis de la documentación producida por las administraciones al respecto y en la indagación bibliográfica respecto a casos similares.

Hay varios motivos por los que opté por ese procedimiento, en detrimento de los métodos clásicos de la etnografía. En primer lugar, el proceso institucional nunca llegó a completarse. Es decir, una vez entregados mis informes, no se produjo la declaración oficial de las fiestas como “actividades de interés etnológico”. Mi intención era volver a las localidades tras la declaración patrimonial y observar si algo cambiaba en las formas de organización, en la participación, en los discursos de los participantes o en el propio desarrollo de la celebración. Pero la “certificación patrimonial”, la inclusión de las fiestas en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía, nunca se rubricó³⁵. Además, tras entregar los informes a la Consejería de Cultura, consulté acerca de la posibilidad de remitírselos a algunas de las personas e instituciones con las que había trabajado en las distintas localidades y discutirlos con ellos. Algunas personas que trabajaban en los ayuntamientos y a las que había entrevistado, así como miembros de

³⁵ Esto no significa, en cualquier caso, que no haya habido “patrimonialización”. Aunque lo que me interesaba era el proceso de designación y certificación patrimonial emprendido por las administraciones públicas, hay que considerar, como advierte Victoria Quintero (2009: 347), que “la designación de un bien como patrimonio, su inclusión en el Catálogo, no es más que una etapa del proceso” y que “no es ni mucho menos necesaria para que se produzca la patrimonialización”.

varias asociaciones locales, me los habían solicitado. Pero se me advirtió que no debía hacerlo puesto que *los informes no me pertenecían a mí*, sino a la institución. Era la Consejería de Cultura la que debía decidir acerca de su difusión o su encierro en un cajón. Por lo que tuve que remitir a quienes me habían solicitado los informes a la propia institución.

En segundo lugar, al terminar la primera fase *de patrimonialización*, para la que había sido contratado, no encontré financiación para seguir adelante con el proyecto y tuve que buscar ocupación en otros lugares, en otros proyectos y en otros ámbitos institucionales. Esto me impedía llevar a cabo una etnografía sistemática del proceso de patrimonialización en el sentido clásico, puesto que no podía estar presente en las distintas localidades en fechas clave³⁶. Así que opté por centrarme en analizar mi rol en el proyecto y comparar mi caso con el de otros profesionales de la antropología que habían participado en proyectos similares. La escritura de los textos compilados, la participación en distintos encuentros y seminarios y, de manera muy significativa, la discusión con otros colegas³⁷ acerca de la significación del patrimonio y del rol de la antropología, me permitió continuar trabajando en el tema una vez que la financiación había finalizado.

³⁶ No obstante, si consideramos que el carácter etnográfico de una investigación no está determinado por la naturaleza de sus fuentes o sus técnicas (cfr. Velasco y Díaz de Rada, 1997; Hammersley y Atkinson, 1994), sino por su perspectiva holística y su intencionalidad hermenéutica (Wolcott, 1993) –y su fundamentación en un corpus teórico antropológico- la investigación cualitativa que aquí se presenta, por supuesto, está orientada por criterios etnográficos.

³⁷ Especialmente con José Francisco Ruiz, en aquel momento etnólogo en la Delegación Provincial en Granada de la Consejería de Cultura y mi principal referente institucional durante todo el trabajo, con quien firmo los dos textos agrupados en el epígrafe dedicado a la etnografía para la patrimonialización. También hablé abundantemente del tema con Marc Ballester, compañero en el Taller ACSA, que había trabajado, junto a un nutrido grupo de antropólogos y antropólogas, en el proyecto “Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía” impulsado por el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

a. Doble agencia

El hecho de que el principal instrumento para la producción de datos en el trabajo de campo sea el propio etnógrafo o etnógrafa ha sido puesto de relieve en multitud de ocasiones. Aunque, por supuesto, no es algo privativo de la etnografía. Toda ciencia requiere de la acción consciente y deliberada del investigador para la obtención de datos (las ratas del laboratorio no están ahí porque quieran, ni los contenidos de las probetas se mezclan solos)³⁸. La especificidad en el caso de la etnografía es que su objeto de estudio lo constituyen siempre relaciones sociales en contextos determinados, y los métodos utilizados por los etnógrafos implican siempre la inclusión del etnógrafo en tales contextos y el establecimiento de relaciones sociales con una intencionalidad analítica. Explicitar cómo se desarrollaron tales relaciones y cuál fue la ubicación social del investigador durante el trabajo de campo es, por tanto, una condición necesaria para evaluar la validez de sus datos y el alcance de sus explicaciones.

En la mayoría de los casos para el correcto desarrollo de las relaciones de campo, el etnógrafo o la etnógrafa ha de adoptar un rol adecuado y significativo, comprensible, en el contexto social donde desarrolla el trabajo de campo (cfr. Velasco y Díaz de Rada, 197; Díaz de Rada, 2010b). En un primer momento, para mí no fue problemática la búsqueda de un rol significativo para el análisis del proceso de patrimonialización institucional de los rituales festivos. Mi rol venía dado. De hecho, como “agente patrimonializador” (en tanto que antropólogo, contratado por la administración, que debía certificar el carácter patrimonial de las fiestas), yo mismo formaba parte del contexto que me proponía estudiar. Esto suponía, al mismo tiempo, una ventaja y una

³⁸ Como suele advertirnos F. Javier García Castaño a sus estudiantes, los datos no están ahí a la espera de ser recogidos por el investigador, es éste quién debe producirlos.

limitación. Al formar parte del mismo fenómeno que estudiaba, por ejemplo, tenía cierta facilidad para acceder a sujetos, materiales y documentos (condicionada, eso sí, por cuestiones de rol y estatus), cuyo acceso, en caso de ser totalmente ajeno a la institución, hubiese supuesto una negociación continua y un coste de tiempo importante.

Sin embargo, mi rol debía ser situado en el centro del análisis puesto que era determinante para entender el proceso que trataba de analizar. Y es aquí donde comienzan los problemas. En el fondo, debía recorrer el trayecto inverso de la etnografía clásica. No debía ir “allí”, para estudiar a “los otros”, sino que debía “venir aquí” o, mejor, “quedarme aquí”, para estudiar cómo se construía un “nosotros” en el que yo probablemente estaba incluido. En definitiva, se trataba de transformar en “campo”, en sentido etnográfico, mi propio contexto de interacción social³⁹. Es en este sentido en el que podría calificarse como auto-etnográfico el trabajo realizado (cfr. Anderson, 2006), sobre todo ciertas fases y textos.

No se trata, obviamente, de algo nuevo en la disciplina. La crítica feminista y poscolonial han reivindicado la figura de la “antropóloga nativa” como modo de superar la relaciones coloniales y androcéntricas de la etnografía clásica⁴⁰. La antropología social, en cualquier caso, debería capacitarnos para des-exotizar a “los otros” y extrañarnos de “nosotros” mismos. Carmen Gregorio nos recuerda que lo que da sentido a la práctica antropológica (“descolonizadora y feminista”, y a cualquier antropología diría yo) “es

³⁹ Sarah Pink (2000) describe un caso similar al exponer cómo construyó su “campo” durante una investigación sobre la migración de graduados españoles a Inglaterra, en la cual sus principales “informantes” fueron su marido (también investigador en el proyecto), sus amigos españoles y ella misma, que había desarrollado el trabajo de campo para su tesis doctoral en Córdoba.

⁴⁰ Gunther Dietz (2012: 162) advierte del riesgo de que esta “pretensión de sustituir al ‘personal’ tradicionalmente protagonista en la disciplina –cambiar los antropólogos forasteros por antropólogos nativos–” pueda acabar “primordializando y esencializando de nuevo a los ‘objetos’ de estudio y con ello los conceptos básicos de la disciplina”.

nuestra disposición al extrañamiento y no el viaje y el «otro» en sí mismo” (Gregorio, 2014: 302).

Mi propósito de estudiar el engranaje institucional y burocrático de la patrimonialización, siendo yo al mismo tiempo una pieza clave del mismo, me convertía *de facto* en un “agente doble”, con un doble compromiso: con la acción patrimonializadora y, al mismo tiempo, con su análisis crítico; con la administración, desde el punto de vista profesional, y con la antropología, desde la perspectiva académica y disciplinar (véase Texto 5). Esa situación que, en principio, me causó cierta incomodidad, tampoco es infrecuente en etnografía. Cualquier etnógrafo, sea cual sea el contexto de su investigación, se ve comprometido por múltiples agentes que forman parte de su “campo” de estudio y siempre ocupará una posición de “doble agencia”.

El desarrollo de la etnografía durante las últimas décadas, en las que se ha invertido la tradicional relación entre investigador «occidental» y nativo «no occidental» (...), en las que se ha examinado a las propias instituciones expertas (...), e incluso a los campos escolar y científico en diálogo prácticamente horizontal con los etnógrafos (...), no ha disuelto de ninguna manera la condición de doble agencia de la posición del trabajador de campo, sino que la ha complicado de formas evidentes. Esa condición de doble agencia es insoluble porque se encuentra asentada en el sentido mismo de la práctica etnográfica: la traducción cultural, o, si se prefiere, dicho en otros términos, la reconstrucción *etic* de un mundo *emic*” (Díaz de Rada, 2010b: 60-61).

b. Sobre objetos, sujetos y restitución

Uno de los dilemas éticos a los que me he tenido que enfrentar, y que en gran medida ha quedado irresuelto, es el modo en que he representado, y en cierto modo “instrumentalizado”, a los sujetos protagónicos de las fiestas durante las distintas fases del trabajo. Por un lado, en la fase que he denominado *etnografía para la patrimonialización*, en las que el trabajo de campo ha sido la principal estrategia de producción de la información, los sujetos ‘festeros’ (organizadores, participantes, población local, etc.),

fueron analíticamente reducidos e instrumentalizados como ‘informantes’, como ‘fuentes orales’, siguiendo la taxonomía descrita más arriba. Mi compromiso con la administración pública era describir las fiestas e identificar ciertos valores que justificasen su inclusión en un inventario patrimonial. Para ello, era necesario realizar el trabajo de campo, pero el control del proceso seguía estando en manos de la administración –y en las mías, en tanto que su representante en el ámbito local–. La inclusión de los sujetos ‘festeros’ como agentes co-patrimonializadores hubiese supuesto replantear por completo el sistema “tradicional” que la administración pública venía desarrollando (desde el modelo construido por las prácticas arqueológicas, arquitectónicas o histórico-artísticas, centradas básicamente en lo objetual). La finalidad del trabajo patrimonial era la documentación de la fiesta, considerada como un objeto patrimonial susceptible de ser descrito y evaluado de modo objetivo. Dicha objetividad, que debería garantizarse mediante el empleo de métodos científicos y rigurosos, se suponía que trascendería a la evaluación subjetiva de los sujetos participantes, a quienes se presumía movidos por intereses particulares. El trabajo de campo, no obstante, estuvo dirigido a conocer cuáles eran los valores que los propios sujetos le otorgaban a las fiestas y hasta qué punto coincidían con los que la administración consideraba como justificantes del carácter patrimonial –desde la administración se decía que tales “valores” eran la identidad, la tradición y la historia, aunque no se definían tales conceptos– (cfr. Textos 4 y 5, para una aproximación teórica al concepto de valor y a sus usos en diferentes contextos véase Díaz de Rada, 2007). En este sentido, mi colaboración con los sujetos se limitó a “darles voz” y a considerar sus narrativas orales como fuentes tan válidas como las documentales o materiales, pero durante esta fase, no conseguí trascender la “autoridad etnográfica” que me había sido conferida por mi rol durante el proceso (cfr. Clifford, 1995). De hecho, en los informes, los sujetos

entrevistados son listados, tras un apartado de “Fuentes documentales”, bajo el epígrafe de “Fuentes orales” (Véanse Anexos I, II y III). Ahí acaba, durante esta primera fase *para la patrimonialización*, mi “alianza con las personas objeto de estudio”.

... el antropólogo o la antropóloga invariablemente siente más empatía por sus informantes que por sus clientes, pero esto no tiene que ser una desventaja: al contrario, se puede convertir en herramienta. Al aliarse con las personas objeto del estudio, se puede forzar al cliente a repensar sus estrategias con mejores resultados para las dos partes. Esto es lo que podemos “vender” al cliente (Bullen, 2008: 232)

Como se comentaba más arriba, tras redactar los distintos informes y con vistas al trabajo analítico sobre la patrimonialización, mi intención era volver a las localidades con los textos y organizar varias sesiones de discusión con los sujetos que habían colaborado conmigo durante el trabajo de campo. Pero, como también se ha dicho ya, desde el organismo contratante se me advirtió que no debía hacerlo y que me podría ver envuelto en problemas, puesto que el contrato firmado con la administración estipulaba que era ésta quien decidiría sobre su difusión. La administración había pagado el trabajo y a ella le pertenecían los resultados. Ni tan siquiera se pudo llevar a cabo una “devolución”, entendida de manera gruesa como la entrega de los textos escritos a quienes han colaborado con el trabajo de campo. Las publicaciones sobre las fiestas, algunas disponibles en la web, por el contrario, sí están siendo utilizadas en proyecto locales de patrimonialización⁴¹. En ese sentido, de alguna forma han sido introducidas también en el circuito de la producción patrimonial, en tanto que la existencia de

⁴¹ Tras la publicación del Texto 3 en *Gazeta de Antropología*, una asociación cultural de la localidad de Béznar, donde se celebraban las fiestas, se puso en contacto conmigo mediante correo electrónico. Me dijeron que habían conocido, por esa publicación, la intención de la administración de “declarar bien inmaterial de interés cultural nuestras fiestas” y solicitaban mi asesoramiento para impulsar de nuevo el proyecto. Por supuesto, me ofrecí a colaborar con ellos en lo que pudiera hacer y les conté lo que sabía acerca del trámite administrativo y en qué fase se encontraba.

publicaciones antropológicas sobre una determinada fiesta puede ser aducida como “prueba” de su “interés etnológico”.

La mayor parte de las personas con las que me relacioné durante el trabajo de campo estaban interesadas en la valoración patrimonial de sus fiestas⁴². La certificación patrimonial era considerada una forma de reconocimiento y una fuente de prestigio para la fiesta y la propia localidad. En realidad, la producción de patrimonio en ese contexto era relativamente sencilla porque los ‘sujetos festeros’ ya habían patrimonializado las fiestas en el contexto local y la administración pública, en principio, se limitaba a certificarlo. Pero, la certificación también contribuía, por un lado a modificar sus significados y a introducirlos en narrativas institucionales sobre el patrimonio y la identidad, que podían divergir de las expresadas en el contexto local; y, por otro lado, aunque de manera difusa, mediante la patrimonialización, la administración se arrogaba competencias sobre la conservación y salvaguarda de las fiestas, sobre la gestión de unas prácticas culturales que hasta entonces habían permanecido ajenas a la gestión institucional (cfr. Texto 5). Algo que, a su vez, podría derivar en lo que Josep Martí (1996) ha denominado la “tiranía de la tradición”: la pretensión de mantener estático lo que, por definición, es dinámico y cambiante.

⁴² No tanto en el formato concreto de “Actividad de Interés Etnológico” incluida en el ‘Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz’, que la mayoría desconocía, sino en cualquier forma de reconocimiento institucional. La más conocida era el formato de la ‘Declaración de Interés Turístico’ de las fiestas. La certificación de ‘interés turístico’, era otorgada por la Consejería de Turismo, una sección administrativa diferente a la Consejería de Cultura, y los ayuntamientos y asociaciones locales se encargaban de preparar el dossier que debía ser evaluado por el personal técnico del negociado administrativo de turismo para decidir sobre el “interés” de la fiesta. A diferencia del “certificado patrimonial”, la mediación de un sistema experto no local, en este proceso de certificación era menor. El dossier, compuesto por una breve descripción de las fiestas, una selección de noticias periodísticas que reflejase su impacto en los medios y un listado de los recursos hosteleros de cada población, debía ser elaborado por las entidades locales.

Advertir de tales riesgos y dar cuenta de las operaciones realizadas para la producción patrimonial, subrayando su carácter intersubjetivo, puede ser considerado, no obstante, un modo indirecto de colaboración⁴³, tanto para con los sujetos ‘festeros’, como para con la institución patrimonializadora y la propia disciplina. Durante la fase de análisis del proceso de patrimonialización, mi intención fue girar la mirada del “problema” a la institución “problematizadora” (Dietz, 2003a: 183), poner el foco en el proceso de identificación/producción patrimonial y no en las características de las fiestas, en tanto que elementos patrimonializables.

De este modo, sería posible avanzar hacia un modelo más participativo y democrático en los procesos de producción patrimonial. Lo que significaría tratar de evitar que los modos locales de auto-representación fuesen sustituidos en favor de la heterorepresentación experta, avalada por las instituciones del Estado, como habitualmente suele suceder.

Como muestran varios de los capítulos de *Heritage Regimes and the State*, en relación a la nominación de elementos candidatos a obtener alguna de las certificaciones patrimoniales otorgadas por la UNESCO, a pesar de que este organismo solicita que los documentos de las candidaturas han de recoger el consentimiento y el aval de las “comunidades” (que crean o re-crean el elemento patrimonializable), el propio formato del formulario, así como el protagonismo otorgado a las instituciones estatales y a los

⁴³ En su investigación acerca de las políticas europeas de “integración” de inmigrantes, Luca Sebastiani plantea que la investigación colaborativa debe ser entendida como un *continuum* y que su análisis de las instituciones y las relaciones de poder hegemónicas podría ser concebido como una “colaboración” con los “grupos subalternos”. En palabras del propio Sebastiani (2014: 37), “Se trataba de darle la vuelta a la práctica, muy difusa en la configuración histórica de la antropología, de estudiar grupos “subalternos” por cuenta de actores hegemónicos, para en cambio estudiar a los actores hegemónicos en beneficio de los subalternos”.

sistemas expertos en las acciones de identificación y gestión patrimonial, desemboca en que dichas comunidades apenas trasciendan el rol de “informantes” y/o de “informados” (cfr. Bendix, Eggert y Peselmann, 2012). De este modo se desactiva el potencial crítico ante el “poder nacional”, o simplemente su lejanía de los centros burocráticos de poder, con el que ciertos grupos significan sus prácticas culturales (Guiguère, 2005). Los Estados, el “poder nacional”, se apropian de dichas prácticas ante la UNESCO y se erigen defensores de la “comunidad” y su patrimonio (Tornatore, 2012: 345, véase también Hafstein, 2014).

Si se consiguiera evitar este “expolio” del patrimonio, mediante la participación activa y real de los sujetos “portadores” durante los procesos de patrimonialización, no habría necesidad de diseñar posteriormente operaciones para su restitución (cfr. Cruces Villalobos, 1998; Hall, 1999; Monge, 2010).

c. Quiméricos propósitos

Mi intención (“práctica” y “aplicada”, o, si se quiere, también podría decirse que política) no era, sin embargo, sólo criticar las prácticas institucionales y la propia noción de patrimonio. Al deconstruir la acción institucional y mostrar el patrimonio como el constructo sociopolítico que es, la pretensión “aplicada” era —implícita o explícitamente— mejorar tales prácticas a partir de la experiencia, hacerlas más democráticas y sensibles a la diversidad de significados y valores que le son asignados a los elementos patrimonializables por parte de los distintos sectores implicados.

El patrimonio, como he venido considerándolo aquí, como un proceso de reificación de la cultura destinada a representar los procesos de identificación de los grupos (y con ello a construir sujetos colectivos, delimitados por fronteras simbólicas), más allá de su

formulación burocrática y su cristalización institucional –productos de la modernidad occidental-, constituye una práctica social extendida (cfr. Prats, 2005). En tanto que sistema de representación, todos construimos patrimonio e intentamos explicarnos quiénes somos y quiénes son “los otros”, en contextos muy diversos. Y en ese proceso, seleccionamos prácticas y objetos a los que les asignamos un valor emblemático para la representación identitaria. El objetivo práctico debería ser, a mi juicio, reconocer abiertamente el carácter contingente, poroso y, sobre todo, ideológico y burocrático (cfr. Díaz de Rada, 2008) de las fronteras identitarias de la colectividad que pretende ser reflejada por los emblemas patrimoniales.

Para ello un primer paso ineludible es mostrar las relaciones de poder asimétricas existentes en cualquier proyecto patrimonialista y la diversidad de significados y valores que los distintos sectores implicados le otorgan a los elementos patrimonializables.

Por supuesto, sería muy ingenuo pensar que la labor crítica de la antropología vaya a producir transformaciones de tal calado en las prácticas reales de los actores sociales (cfr. Velasco y Díaz de Rada, 1997: 244); pero, desde el escepticismo, es a esa forma de entender y producir el patrimonio hacia dónde se dirigen nuestras propuestas, y así lo he plasmado en los epígrafes propositivos de los textos compilados. Ese es, como diría Ángel Díaz de Rada (2010b), mi “quimérico propósito”.

2.2. Proyecto WE: Wor(l)ds which Exclude

A mediados de 2012 –gracias a la mediación de mi compañero Giuseppe Beluschi Fabeni, que estaba redactando su tesis sobre la migración de familias *rom* desde Transilvania a Andalucía (Beluschi Fabeni, 2013)– el Taller ACSA recibió una propuesta para participar, como socio de un consorcio compuesto por varios grupos de

investigación europeos, en un proyecto en torno al lenguaje utilizado por las administraciones públicas en torno a los *romá/gitanos* en las políticas de vivienda. Aceptamos la propuesta y participamos con ese proyecto en la convocatoria *Fundamental Rights and Citizenship* (JUST/2011-2012/FRC/AG), abierta por la Dirección General de Justicia de la Comisión Europea. La cofinanciación europea del proyecto fue aprobada y en enero de 2013 se iniciaron los trabajos de investigación.

El objetivo del proyecto consistía en analizar y estudiar los posibles estereotipos presentes en los documentos producidos por las administraciones públicas en relación con las poblaciones *gitanas* y/o *romaníes*; concretamente en aquellos que tuvieran que ver con las políticas de vivienda. Se pretendía que el análisis de esta documentación tuviese un fuerte componente lingüístico. Se querían estudiar cuáles eran las palabras que se utilizaban en dichos documentos, qué metáforas y otras figuras retóricas eran usadas para referirse a los gitanos, y qué consecuencias interpretativas y políticas tenía sobre las poblaciones *gitanas/romaníes* en Europa; es decir, cuál era su capacidad performativa, en el sentido que le otorga Austin (1990) al término: no sólo debía analizarse qué decían las palabras sino, sobre todo, qué es lo que dichas palabras hacían.

Tras la primera fase, más claramente situada en la investigación básica, comenzaba una parte ‘aplicada’ que consistió en presentar los resultados a distintas organizaciones gitanas, pro-gitanas y vinculadas a los distintos contextos locales seleccionados, así como a expertos y decisores técnicos y políticos, para elaborar una serie de propuestas dirigidas a las administraciones públicas con el objeto de reducir los estereotipos detectados en sus documentos (Anexo IV).

El consorcio estaba conformado por ocho entidades socias, con sede en seis países europeos distintos, más la *Regione Toscana* como *associate partner*. Y estaba coordinado por la *Fondazione Michelucci*, entidad de la cual había partido la idea (véase Tabla 2).

Tabla 2. Composición del partenariado del proyecto WE

Institución	Rol principal	País
Fondazione Giovanni Michelucci	Coordinación	Italia
CREAa - Centro di Ricerche Etnografiche e di Antropologia applicata "Francesca Cappelletto" (Università di Verona)	Investigación	
Regione Toscana - Assessorato al welfare e alla casa	Partner asociado	
CRIA - Centro em Rede de Investigação em Antropologia	Investigación	Portugal
Pècsi Tudományegyetem Bolcsészettudományi Kar Neveléstudomány Intézet Romológia és Nevelésszociológiatek	Investigación	Hungría
Taller ACSA - Taller de Antropología y Ciencias Sociales Aplicadas	Investigación	España
iCeGS - International Centre for Guidance Studies (University of Derby)	Investigación	Gran Bretaña
ISPMN- Institutul pentru Studierea Problemerol Minoritalior Nationale	Investigación	Rumanía
LIRCES - Laboratoire Interdisciplinaire Récits Cultures et Sociétés (Université Nice Sophia Antipolis)	Documental etnográfico	Francia

Fuente. Elaboración propia

Mi incorporación como investigador al proyecto se produjo seis meses después de su inicio, cuando acabó mi contrato en un proyecto sobre trayectorias escolares del alumnado extranjero y autóctono, vinculado al Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada, en el que había estado trabajando durante los seis primeros meses de desarrollo del proyecto WE. En cualquier caso, conocía bastante bien el proyecto y lo había seguido desde su concepción, puesto que en todo ese tiempo había formado parte de la Junta Directiva del Taller ACSA.

Una vez aprobado el proyecto y delineadas las principales líneas teóricas y metodológicas a seguir, el primer paso consistió en la recopilación lo más exhaustiva posible de los documentos administrativos que habían sido definidos: textos producidos, entre los años 2003 y 2013, por las administraciones públicas, y relacionados con políticas de vivienda y población *gitana*.

Los textos que iban recopilándose se fueron clasificando, según varias variables (tipo de documento, nivel administrativo, mención explícita a grupos étnicos determinados, etc.) y comenzaron a ser codificados haciendo uso del *software Atlas.ti*. En un segundo momento, entre los distintos equipos se decidió organizar los textos en dos grupos: textos primarios y para-textos (véase Tabla 3). Los primeros serían aquellos que tuvieran una “capacidad ejecutiva”, que hubieran sido aprobados durante el periodo definido y estuviesen en vigor. Como para-textos se considerarían aquellos que no cumplieran algunos de los requisitos anteriores (actas, evaluaciones de proyectos, etc.), que podrían ser usados para contextualizar los primeros y refinar los análisis, pero que no constituirían la muestra principal del estudio⁴⁴.

Tabla 3. Número de documentos recopilados en España, según ámbito administrativo y tipo de documento

Ámbito administrativo – territorial	Denominación	Documentos primarios	Para-textos	Total documentos
Estatal	España	9	28	37
Autonómico	Andalucía	12	68	80
Local	El Vacie-Sevilla	40	56	96
	Los Asperones-Málaga	44	39	83
	Sacromonte-Granada	42	54	96
Total documentación		147	245	392

Fuente. López López et al. (2014)

Se preveía que hubiera documentación de todos los niveles administrativos en los que se estructurara cada Estado participante; lo que significaba en nuestro caso explorar la documentación al respecto producida en los ámbitos estatal, autonómico y local/provincial. En España, habíamos decidido centrarnos en la Comunidad Autónoma

⁴⁴ La metodología empleada en este proyecto es descrita de manera mucho más amplia en Piasere, Solimano y Tosi Cambini (2014) y, en particular para el caso español, en Beluschi Fabeni, López López y Piemontese (2014). Creemos que esta breve reseña es aquí suficiente para introducir el método seguido en la investigación monográfica sobre el Sacromonte que se recoge en los dos últimos textos compilados en la tesis.

andaluza, pero hasta mi incorporación al proyecto no se habían delimitado con exactitud los casos locales que serían estudiados.

En las distintas reuniones del proyecto se evaluaban los casos locales que cada uno de los socios iba incorporando. La mayoría de estos casos estaban estrechamente relacionados con espacios segregados de las ciudades, con altos niveles de pobreza, en los que se concentraba la población *romá/gitana*. El proyecto, que había sido ideado inicialmente por los socios italianos, tenía como caso paradigmático de estudio los denominados ‘*campi nomadi*’⁴⁵ que habían sido instalados por toda Italia. El primer caso local de estudio español que incorporamos fue el asentamiento chabolista de El Vacie, en Sevilla; y más tarde, incorporamos también Los Asperones, una ‘barriada de transición’ de Málaga. Estos casos podían asemejarse a los casos locales que estaban siendo seleccionados en cada uno de los países y que estaban caracterizados, además de por acoger un volumen importante de población *romá/gitana*, por tratarse de espacios periféricos de los núcleos urbanos, tener altos índices de pobreza e indicadores de exclusión social y ser objeto de ‘políticas sociales’, entendidas como las acciones desarrolladas por los negociados de ‘asuntos sociales’ de las distintas administraciones públicas.

⁴⁵ Los “*campi nomadi*” –traducido en castellano a veces como “campos nómadas” y, en otras ocasiones, como “campamentos para nómadas” – es el nombre genérico que se le ha asignado a un tipo de asentamientos precarios, habitados por población étnicamente definida como *rom* –cuyas nacionalidades pueden ser diversas– y que están situados en las periferias de gran parte de las ciudades italianas. Estos campos, a veces, han surgido de modo “espontáneo”, en el sentido de que han sido construidos por sus propios habitantes; pero, en otras ocasiones, han sido las propias administraciones públicas quienes han diseñado e instalado los campos. La “teoría del nomadismo” entre la población *rom* en Italia (autóctona o de origen extranjero), según la cual la mayor parte de los *rom* serían nómadas –algo empíricamente insostenible–, ha sido asumida por las autoridades públicas italianas que, en algunos casos, consideran este tipo de asentamientos como los más apropiados para los *rom*, puesto que se adaptarían a “su cultura nómada” (cfr. Piasere, 2006; Piasere, Solimano y Tosi Cambini, 2014).

2.2.1. La inserción del estudio del patrimonio y el turismo en el proyecto

A mí me parecía muy claro que el barrio granadino del Sacromonte, si bien era bastante distinto al resto de contextos territoriales seleccionados, cumplía muy bien las características básicas marcadas por el proyecto para la selección de los casos: la existencia en torno suyo de documentación, producida por las administraciones públicas, relacionada con la vivienda que, a su vez, estuviera vinculada de algún modo con la población *gitana*. En una rápida búsqueda prospectiva comprobé la existencia de planes urbanísticos, ordenanzas municipales y otro tipo de documentos administrativos en los que se enfatizaba la singularidad de las características viviendas cuevas del barrio y que insistentemente éstas eran asociadas a la población *gitana*.

Durante la primera reunión internacional del proyecto a la que asistí, en Lisboa, propusimos incorporar el Sacromonte entre nuestros casos de estudio⁴⁶. Todos los participantes del proyecto estuvieron de acuerdo con la inclusión del Sacromonte, lo que me permitió seguir trabajando sobre patrimonio durante la duración de este proyecto y vincularlo con el asunto del turismo, que había sido poco tratado en los textos sobre las fiestas.

Si bien es cierto que, sobre el Sacromonte, existían diversos documentos producidos por las administraciones en los que de alguna forma se vinculaba a la población gitana con problemas administrativos en torno a la vivienda, ahí acababan todas las coincidencias con el resto de casos estudiados en el proyecto. Las diferencias eran muchas más.

⁴⁶ Tal propuesta había sido discutida y asumida previamente por el equipo de investigación del Taller ACSA implicado en el proyecto: Giuseppe Beluschi Fabeni, Marc Ballester i Torrents, Stefano Piemontese y yo mismo.

Apuntaremos algunas esquemáticamente (cfr. Beluschi Fabeni, López López y Piemontese, 2014):

1. Las secciones administrativas que más trabajaban sobre la zona eran las ‘de cultura’ y no las de ‘asuntos sociales’.
 2. Tampoco la pobreza de sus habitantes pareciera ser uno de los principales problemas tratados por los documentos producidos por las administraciones.
 3. Era difícil considerar al Sacromonte como una zona periférica de la ciudad, pese a ser uno de los límites urbanos de Granada, puesto que es uno de sus centros turísticos principales. De hecho, la mera presencia de turistas en la zona ya lo hacía diferente al resto de los casos estudiados en el proyecto.
 4. La protección patrimonial de las “casas-cueva”, junto con sus usos museísticos y turísticos contrastaban con las políticas de ‘desalojo’ o ‘erradicación’ dirigidas a los otros entornos que estábamos estudiando (“*campi nomadi*”, asentamientos chabolistas, etc.).
 5. Ya en un primer nivel de análisis, observamos que el uso literal de la categoría étnica “gitano” era más abundante que en los otros dos contextos analizados en Andalucía.
- Y, finalmente,
6. La tipología de los documentos, por lo tanto, era bastante distinta. De hecho, apareció una tipología singular en el contexto del proyecto, la “guía turística” producida por las administraciones públicas.

Ateniéndonos a la diferencia que se estableció entre documentos primarios y para-textos en el marco del proyecto, estas guías turísticas, y otro tipo de documentos sobre el Sacromonte a los que tuvimos acceso, se clasificaron en la segunda categoría y, por lo tanto, no formaban parte del análisis sociolingüístico principal. No obstante, más allá de los objetivos del proyecto, decidí desde el principio emprender un análisis monográfico

de este caso que me permitiera vincularlo a mis intereses de investigación y al objeto de estudio planteado en la tesis: los procesos institucionales de patrimonialización como instrumentos de gestión de la diversidad.

La patrimonialización de las “casas-cueva” y su vinculación a la etnicidad gitana en la promoción turística del Sacromonte, me permitía observar el fenómeno desde ángulos distintos al del estudio de los rituales festivos: por un lado, me permitía vincularlo al fenómeno del turismo, mucho menos desarrollado en las localidades donde se realizaban las fiestas que estudié; en segundo lugar, se trataba de un caso de patrimonialización distinto: no se trataba de fiestas que la administración intentaba “poner en valor”, sino de un espacio patrimonializado *de facto* desde finales del siglo XIX; en tercer lugar, existía un conflicto acusado –y reiteradamente tratado por los medios de comunicación locales– en torno a las cuevas ocupadas del Cerro de San Miguel, lo que me posibilitaba analizar el discurso patrimonial en una clara situación de ausencia de consenso; en cuarto lugar, el fuerte componente material de las cuevas y su vinculación a la etnicidad gitana propiciaba la superación de la dicotomía material/inmaterial, que se había manejado desde el punto de vista institucional para el caso de las fiestas; por último, la presencia de museos en y sobre el barrio me permitía analizar una de las instituciones por antonomasia del patrimonio.

En el estudio monográfico de la patrimonialización de la etnicidad gitana, como recurso para la promoción turística, en el barrio del Sacromonte, se utilizaron todos los textos recopilados para el proyecto WE, sin distinguir entre documentos primarios y paratextos. De modo que, además de planes urbanísticos y ordenanzas municipales, se incluyeron, entre otros tipos de documentos, guías turísticas, actas de la Junta Municipal de Distrito –un organismo de participación vecinal–, mociones de los grupos políticos

municipales, informes de distintas organizaciones, así como algunos textos anteriores al periodo marcado en el proyecto (2003-2013).

Estos documentos producidos, en su mayoría, por las administraciones públicas constituyeron la fuente principal del análisis, aunque como veremos más adelante fue complementado por métodos de campo. El sujeto de estudio prioritario fueron, por lo tanto, las administraciones públicas, tanto regional como local, que intervenían en la valoración patrimonial del Sacromonte y en su promoción turística. En este sentido, a diferencia del estudio de los procesos de patrimonialización de las fiestas, no me vi implicado en una primera fase como “agente patrimonializador”, sino que mantuve desde el primer momento un rol de investigador “básico” (“no aplicado”). No obstante, como se ha observado ya, el mero hecho de acotar unas prácticas culturales determinadas en una localización concreta, y tomarlas como objeto de estudio, constituye ya un ejercicio de patrimonialización. Los trabajos etnográficos y, en general, antropológicos, por académicos que sean, son instrumentos utilizados en la producción patrimonial. De hecho, es el tratamiento etnológico de ciertas prácticas y objetos lo que permite la existencia de una categoría patrimonial específica: el “patrimonio etnológico”.

Al respecto, dice Silvia Paggi:

¿Cómo podríamos definir el patrimonio etnológico, en el sentido más amplio, si no como aquello que puede conservarse y memorizarse como resultado de estudios e investigaciones etnológicas, es decir aquello que incumbe a las culturas estudiadas por los etnólogos? (...) importa poco que un evento cultural sea potencialmente etnológico –todos los son– pues lo que cuenta, es su reconocimiento como tal, su apropiación por los etnólogos (Paggi, 2003: 96).

2.2.2. El papel de los “papeles” en la construcción del campo etnográfico

Aquí estoy sentado y gobierno [Escocia] con mi pluma: lo escribo y está hecho (Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia)⁴⁷

En el ámbito metodológico, los orígenes de la antropología como disciplina diferenciada continúan ejerciendo una importante influencia. Nadie discute la centralidad de la entrevista y la observación-participante en la producción de datos etnográficos, como puede apreciarse al revisar cualquier manual de etnografía. El surgimiento de la antropología y del trabajo de campo etnográfico como ciencia de las sociedades “primitivas”, de los pueblos “sin historia” (escrita), supuso que en las investigaciones se privilegiara el uso de la observación directa y la explotación de fuentes orales sobre el análisis de textos escritos u otro tipo de documentos. Un trabajo de campo canónico implicaba, por lo tanto, un viaje hacia un territorio lejano –desde un punto de vista geográfico pero también cultural– en el que el etnógrafo o la etnógrafa tendría en exclusividad la capacidad de producir y leer textos escritos (Hammersley y Atkinson, 1994; Atkinson y Coffey, 2004; Roca i Girona, 2010). Como advierte Vered Amit (2000), esta representación romántica y ficcional del trabajo de campo resulta poco útil en la etnografía contemporánea. Y, si esto es cierto en cualquier ámbito temático actual de indagación etnográfica, lo es mucho más en aquellas investigaciones en las que el Estado y sus instituciones están incluidos en la formulación del objeto de estudio, puesto que la producción y el consumo de textos escritos es una de las características principales de la acción de las burocracias estatales.

⁴⁷ Citado en Prior (2004).

Esto no quiere decir, en cualquier caso, que los “documentos” hayan de ser tomados como la plasmación transparente de cómo los decisores políticos piensan o actúan. Es decir, no constituyen “pruebas” de cómo se desarrolla un determinado aspecto de la vida social, sino que los documentos debieran ser considerados como “hechos sociales” en sí mismos.

Documents are ‘social facts’, in that they are produced, shared and used in socially organized ways. They are not, however, transparent representations of organizational routines, decision-making processes or professional diagnoses. They construct particular kinds of representations using their own conventions. (...) We cannot, for instance, learn through written records alone how an organization operates day by day. Equally, we cannot treat records –however ‘official’– as firm evidence that they report. (...). (Atkinson y Coffey, 2004: 58)

Si bien el análisis realizado sobre el Sacromonte puede considerarse más un análisis documental, desde una perspectiva holística y antropológica, que una etnografía en sentido estricto, la producción y consumo de documentos es una de las prácticas sociales más importantes en los contextos burocráticos contemporáneos y, como tales, no deben ser considerado simplemente como “datos”, sino como piezas constitutivas del campo etnográfico. Desde este punto de vista, la recopilación, clasificación y análisis de documentos puede equipararse a alzamiento de planos de una población cualquiera en la que se realiza un trabajo de campo clásico, malinowskiano. Tales documentos han formado parte de mi localización en el campo, y trabajar con ellos puede considerarse como una práctica híbrida entre el trabajo “de sillón” y el trabajo de campo.

2.2.3. “Sacromonte de ida y vuelta”. Participación en un documental etnográfico

Además del análisis de los textos administrativos, en el proyecto *WE* estaba previsto también la realización de un documental sobre las condiciones habitativas de las poblaciones *romá/gitanas* en Europa. De esta tarea se encargaba una especialista en

antropología visual de la Universidad de Niza, Silvia Paggi, quién debía recorrer los seis países del proyecto para filmar algunos de los contextos locales seleccionados por el resto de socios. La amplitud geográfica y el límite temporal del proyecto no permitían que esta investigadora conociera a fondo cada uno de los contextos, por lo que era tarea de cada una de las “entidades de acogida” (quienes nos dedicábamos a la investigación en cada país) facilitar la entrada al campo y los contactos necesarios para la elaboración del documental.

Para el rodaje en España, le propusimos a Silvia Paggi centrarnos en el Sacromonte⁴⁸. El rodaje se realizó en enero de 2014, fecha para la que ya habíamos redactado un borrador del primer texto sobre el Sacromonte compilado aquí y que nos podría servir como guion provisional del rodaje. Antes de la llega de la profesora Paggi a Granada, realizamos varias visitas al Sacromonte y contactamos con diversas personas con la intención de encontrar a alguien que estuviese dispuesto a participar en el documental y que viviese en una de las cuevas sacromontanas –la película debía tratar sobre las condiciones habitativas–, cuya historia podría servir de hilo argumental del documental. También hablamos con responsables de algunos de los museos del barrio y de cuevas-espectáculo para obtener el permiso de rodar allí y conocer su punto de vista en torno a la patrimonialización de las cuevas y el conjunto del barrio. En una de esas visitas, tratando de contactar con algún vecino del barrio que estuviese dispuesto a participar en documental, estuvimos acompañados del profesor José Castilla y su amigo Cecilio

⁴⁸ Propusimos el Sacromonte puesto que la mayor parte del equipo de investigación residíamos en Granada, lo que nos facilitaba poder estar presentes durante el rodaje y parte del montaje. En Granada, se rodaron finalmente dos cortos documentales, uno referido al Sacromonte y otro que narra la historia de una pareja *rom* de nacionalidad rumana que reside en Granada desde hace varios años. Todos los documentales etnográficos producidos en el marco de este proyecto pueden verse en http://weproject.unice.fr/video?content_type=video

Espejo. Cecilio, quien se autodefine como gitano, nos contó su historia mientras paseábamos por el Sacromonte y hablábamos con distintas personas. Él había nacido en una de las cuevas del barrio, pero tuvo que abandonarlas tras las inundaciones de 1963 y fue a parar, junto a su familia, al barrio provisional de la Virgencica y posteriormente al Polígono de Cartuja, barrio que abandonó para residir en el centro de la ciudad. La historia encajaba muy bien con el texto que estábamos elaborando en ese momento (cfr. Texto 6), por lo que decidimos centrar el documental en su historia.

El rodaje se realizó en varias jornadas de enero de 2014, bajo la dirección de Silvia Paggi, quien estuvo asistida por Valentina Bonifacio de la Universidad de Venecia. Se grabó, además de en el Sacromonte, en el Polígono de Cartuja (donde residen en la actualidad muchos de quienes fueron desalojados de allí en los años sesenta y sus descendientes) y en el centro de la ciudad, donde reside en la actualidad Cecilio. Junto con Giuseppe Beluschi Fabeni, tuvimos la posibilidad de estar presentes durante las distintas jornadas del rodaje y colaborar en la realización de entrevistas. Tras el tiempo de rodaje, nos reuníamos con Silvia Paggi y Valentina Bonifacio y entre todos visionábamos el material y discutíamos el posible montaje de las secuencias. Esta experiencia de investigación visual fue integrada en la redacción de los dos textos finales, en particular en el titulado *Más allá de la piel y la máscara* (Texto 7).

III. TEXTOS COMPILADOS

**TEXTO 1. DIVERSIDAD CULTURAL Y PATRIMONIO. LAS PRÁCTICAS
PATRIMONIALES ANTE LA CRÍTICA INTERCULTURAL**

Capítulo de libro publicado en:

López López, J. de D. (2013). Diversidad cultural y patrimonio. Las actividades patrimoniales ante la crítica intercultural. In F. J. García Castaño & N. Kressova (Eds.), *Diversidad cultural y migraciones* (pp. 17–32). Granada: Comares.

¿Cómo reinventar la crítica en un mundo donde la diversidad cultural es algo que se administra: en las corporaciones, en los Estados y en las ONG? (Néstor García Canclini)

De nada nos serviría profanar las vitrinas si a cambio sacralizamos los textos y las teorías (Francisco Cruces)

Un dibujo humorístico de Gary Larson es muy conocido entre la comunidad antropológica, entre otros motivos porque se incluyó en algunas versiones del famoso manual de introducción a la Antropología escrito por Marvin Harris. En este dibujo se representaba a tres supuestos indígenas deshaciéndose de una serie de objetos (televisores, lámparas eléctricas, teléfonos...) ante la llegada de dos antropólogos.

Más recientemente, un escritor, Iban Zaldúa publicó un relato titulado “La isla de los antropólogos”, en una colección de relatos homónima. En este texto Zaldúa presenta en forma de artículo científico (incluyendo notas bibliográficas) una irónica visión del ejercicio de la etnografía. En el supuesto artículo se hace una revisión de las etnografías existentes sobre una isla cuyos habitantes transforman completamente y a una velocidad inusual sus prácticas culturales, sus tradiciones, sus cosmovisiones, etc., con el consecuente desconcierto de los antropólogos que toman a este pueblo como objeto de estudio. El artículo (el cuento literario en realidad) finaliza sugiriendo la hipótesis de que la cultura de los habitantes de la isla cambia radicalmente y tan rápido porque es una estrategia para seguir atrayendo antropólogos, que son al fin y al cabo su principal fuente de recursos.

Estos dos ejemplos extraídos de ámbitos extra-académicos representan a los antropólogos como ávidos recolectores de objetos y tradiciones que en algún grado representen cómo son las comunidades y grupos en los que estudian, cuál es el repertorio de elementos culturales que pueden ser considerados su patrimonio cultural.

Y, en efecto, el llamado “patrimonio cultural” ha sido y es uno de los principales campos de desarrollo profesional de las personas tituladas en antropología. Pero en esta disciplina el patrimonio cultural es un ámbito repleto de contradicciones. A pesar de ser uno de los campos de ejercicio profesional más desarrollados (sobre todo en ciertas universidades y territorios), es a la vez uno de los ámbitos de conocimiento que más polémica suscita en el seno de la comunidad antropológica. En el tratamiento antropológico de la cuestión del patrimonio parece haber dos tendencias fundamentalmente:

1) Por un lado están los antropólogos que, junto con los continuadores de los estudios del folklore, usando métodos y teoría de la disciplina continúan focalizando su interés en el ámbito de “lo tradicional”; desde un punto de vista académico (estudios sobre rituales festivos concretos, análisis de la arquitectura tradicional,...) o desde un punto de vista profesional (catálogos y activación de recursos patrimoniales, gestión de estos recursos, museos, etc.).

2) por otro lado están los críticos académicos. Sobre todo desde la universidad, se hace una crítica de las anteriores prácticas y del mismo concepto de patrimonio⁴⁹. Esta crítica lleva a cierta parálisis desde la óptica de los antropólogos profesionales, puesto que

⁴⁹ Llorenç Prats cree que, más que una crítica hacia el tratamiento antropológico del patrimonio, lo que en realidad existe es un verdadero desinterés motivado por:

- La equiparación entre patrimonio, objetos y museos.
- La asociación de la museología antropológica con escuelas teóricas obsoletas: difusionismo y particularismo histórico, principalmente.
- En el contexto español, la asociación de la museología con un “folklorismo trasnochado” y/o con el colonialismo.
- La necesidad de la antropología en España de hacerse un hueco en el contexto académico y para ello de tratar otras cuestiones “de mayor relevancia científica”
- Menosprecio a lo que se ha venido conociendo como “antropología aplicada”.
- Desinterés por ejercer la profesión fuera del ámbito académico (Prats, 1997: 98-99)

todas las herramientas posibles para trabajar en este ámbito se ponen en cuestión. Apenas existen propuestas profesionales (aplicadas, si se quiere usar ese término) que lleven al terreno práctico la crítica académica, y las pocas que existen están concebidas y lideradas por algunos movimientos sociales y no por practicantes de la antropología. En las últimas décadas, la mayor parte de estas críticas a las prácticas del patrimonio han surgido de los discursos antropológicos en torno a la interculturalidad. Desde esta perspectiva se aduce que la mayoría de los trabajos realizados sobre el patrimonio pecan de una concepción esencialista de la cultura y de una versión de la diversidad basada en la coexistencia aislada de unidades culturales diferentes entre sí y homogéneas en su interior.

En este capítulo pretendemos explorar las posibilidades de acercamiento entre ambas corrientes. ¿Es posible aplicar la crítica intercultural en la puesta en escena de prácticas patrimoniales? ¿tiene cabida en el campo del patrimonio una reflexión sobre la diversidad cultural? O ¿irremediablemente cualquier intento de realizar un discurso sobre la diversidad cultural con las herramientas del patrimonio desembocará en la instalación de unas especies de "zoos humanos" (Delgado, 2000) y en la organización de los festivales, desfiles y muestras gastronómicas que Baumann denomina "multiculturalismo de botas rojas" (Baumann, 2001)?

Para intentar dar respuesta a estas preguntas comenzaremos haciendo una aproximación al concepto mismo de patrimonio y cómo se ha tratado desde la antropología y nos detendremos en una de las cuestiones que más polémica suscita en este ámbito: la conservación. Tras esto reflexionaremos en torno a la cuestión central del trabajo, el tratamiento de la diversidad cultural en la práctica patrimonial, y concluiremos haciendo

especial énfasis en la importancia de considerar el patrimonio como un espacio de conflicto y cuál es el papel que la antropología debería representar en ese espacio.

1. ¿Qué es el patrimonio? Una primera definición

¿Qué es patrimonio? ¿Qué no es patrimonio? La primera cuestión a la que hemos de enfrentarnos es concretar qué es eso a lo que llamamos “patrimonio cultural”, algo realmente complejo al intentar establecer una relación de los elementos que lo componen. El problema, en este sentido, tiene que ver más con decidir qué elementos no tienen cabida dentro del patrimonio que en discernir cuáles sí forman parte de él.

... una de las deficiencias más importantes que presenta el concepto de Patrimonio Histórico es la dificultad para determinar no tanto lo que es como lo que no es patrimonio histórico, (...) la tendencia que se está imponiendo en la actualidad es no reconocer el "no patrimonio", produciéndose así en cierta manera una "arqueologización" del mismo, en el sentido, como sucede en esta masa de bienes, de que cualquier objeto del pasado (incluso del presente), por el hecho de serlo (incluso de haberlo sido), ya es Patrimonio Histórico (Castillo, 2007: 9)

En principio el patrimonio es el legado que recibimos de nuestros antecesores y que se intenta conservar para el provecho de quienes nos suceden. Pero en el ámbito del denominado “patrimonio cultural”, la delimitación del concepto se hace más compleja. Sin ánimo de establecer una definición definitiva, en este trabajo partiremos de una concepción del patrimonio que podría resumirse en que éste, el patrimonio, es el resultado de un proceso, la “patrimonialización”. Como primer paso, pretendemos poner de relieve dos características fundamentales de lo que venimos en denominar patrimonio: primero, su carácter procesual y, segundo, la agencia de ciertos actores sociales.

Concebimos entonces la patrimonialización como un proceso, en cierto grado colectivo o grupal, de apropiación de ciertas parcelas de la cultura (materiales o inmateriales) a las

que se les asigna capacidad de evocación y representación de la propia comunidad o grupo.

Desde este punto de partida, se evidencia, por un lado, que la patrimonialización es ante todo un proceso de selección y de puesta en valor y, por otro lado, la conexión del patrimonio con la puesta en escena de las identidades. Este proceso de selección de materiales (de nuevo, tangibles o intangibles) que definen quiénes somos nosotros y quiénes son los otros (es decir, quiénes no forman parte de ‘nosotros’) tiene como primer objetivo garantizar la existencia y continuidad del grupo a través de la transmisión de estos materiales y sus significados asociados a las futuras generaciones.

A fin de cuentas la principal función del patrimonio cultural, de los elementos de nuestro entorno cultural que hemos decidido patrimonializar, es mostrarnos una muy precisa imagen del nosotros (Agudo, 2005: 198)

Desde la crítica intercultural se alegrará entonces que la frontera entre “nosotros” y “los otros” es, cuando menos, difusa y construida y que el repertorio de elementos que se obtenga, en el proceso de patrimonialización, orientados a mostrar una versión determinada de la identidad de un grupo o colectivo, probablemente no representará a la totalidad del grupo y será un intento de homogeneización de la diversidad cultural intragrupal. Pero, sobre todo, se pondrá de manifiesto que el concepto de cultura con el que se ha estado operando es un concepto erróneo: un concepto esencialista donde la cultura es una unidad compuesta por elementos que se pueden enumerar.

Si concebimos la identidad como el “conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente

específicos y socialmente estructurados" (Giménez, 2000: 28), podemos definir el "patrimonio cultural" como el repertorio cultural expuesto y escenificado mediante el que los actores sociales intentan, en un momento y en un contexto determinado, distinguirse de otros.

En este sentido, consideramos el "patrimonio cultural" como un recurso cultural más. José Luis García distingue entre "la cultura como patrimonio" y el "patrimonio cultural".

... la cultura es un patrimonio y ello significa que su contenido son fundamentalmente recursos (...). El patrimonio está constituido por recursos que, en principio, se heredan y de los que se vive. Ello quiere decir que a lo largo de esa vida se modifican necesariamente: en algunos apartados se incrementan sin más; en otros evolucionan hacia nuevas formas; algunos aspectos de ese patrimonio desaparecen. Además entra dentro del sistema de responsabilidades admitidas prever su legación a los descendientes. Es este contexto los aspectos tradicionales del patrimonio coexisten con los innovados y el pasado se integra en el presente. Pero además son recursos que van a utilizar primariamente los individuos. Son ellos, por lo tanto, los sujetos de la cultura como patrimonio (García, 1998: 14)

García define el patrimonio cultural como un "fenómeno metacultural"⁵⁰, equiparable al resto de recursos existentes en "la cultura como patrimonio", aunque "un recurso importante en la construcción de acontecimientos de identidad sustentados sobre la transitoria urdimbre de la homogeneidad y de la continuidad en el tiempo" (1998: 16). Un recurso cultural de carácter reflexivo en tanto que está orientado principalmente a devolvernos una imagen de nosotros mismos; orientado, en definitiva, a la "autorreferencia o autocontemplación" (Cruces Villalobos, 1998: 83). El patrimonio

⁵⁰ A pesar de todas las críticas que pueden hacerse a la propuesta de José Luis García, su mayor virtud es que deja claro que no puede equipararse "patrimonio cultural" con "cultura". Lo que está en juego en la definición del patrimonio cultural es el propio concepto de cultura. Es en este sentido en el que debe entenderse el patrimonio como "fenómeno metacultural". Del mismo modo que la propia disciplina antropológica, el patrimonio cultural es un "producto cultural", resultado de la acción social de agentes específicos, cuya finalidad es representar ("decir cosas sobre") la propia cultura.

puede considerarse, entonces, como un relato de la identidad o, mejor aún, como una forma particular de lenguaje con la que construir dicho relato. Pero si el objeto de la patrimonialización es presentar una imagen de nuestra propia identidad, ¿cómo es posible que alguien tenga que venir a enseñarnos cuál es nuestro patrimonio? (Limón 1999: 8).

El patrimonio cultural formaría parte de lo que Javier García y Rafael Pulido han denominado cultura que «hay que enseñar», frente a cultura «que se autoexhibe»:

Esta distinción es pertinente porque con ella se postula la existencia –incuestionable por otra parte– de un conjunto de contenidos culturales que no necesitan agencias o agentes específicos para su mantenimiento en el seno de la sociedad, sino que por sí mismos, y en virtud de factores como recurrencia, una ubicación estratégica en la vida cotidiana de los individuos, su presencia y/o su accesibilidad directa y por doquier, dichos contenidos se autoexhiben (García y Pulido, 1994: 91)

Una vez que se ha definido un determinado patrimonio cultural, el sujeto desaparece y emergen las figuras del gestor y el especialista (García, 1998). Es esta la razón por la cual el patrimonio cultural debe ser enseñado a sus propios depositarios, porque el repertorio de materiales, seleccionado en el proceso de patrimonialización, se tutela y administra desde instancias académicas e institucionales, al tiempo que a los sujetos depositarios y supuestamente portadores de dicho patrimonio se les asigna su propiedad nominalmente y se les impide normativamente intervenir sobre él (Cruces Villalobos, 1998).

Para recapitular lo expuesto hasta ahora, podemos concluir que el patrimonio cultural es un recurso y un sistema de comunicación, basado en un proceso de selección y puesta en escena de un repertorio de elementos culturales cuyo primer objetivo es definir quiénes somos nosotros, cuáles son los emblemas diacríticos del grupo, y garantizar la

continuidad del mismo (como veremos más adelante de este objetivo se derivan otros muchos que, en ocasiones lo sustituirán: la comercialización de mercancías, el desarrollo sustentable del territorio, etc.); y que por supuesto acontece en una situación y un contexto histórico determinado.

2. Los dilemas en torno a la conservación

El kula ha desaparecido o se ha alterado, pero para bien o para mal perdura *The Argonauts of the Western Pacific* (Clifford Geertz)

Donde mejor se reflejan las dificultades de la antropología para enfrentarse al ámbito del patrimonio es en la discusión sobre qué elementos deben patrimonializarse y sobre si es conveniente o no intervenir en su conservación y, si lo es, cómo puede hacerse.

En una obra colectiva dirigida por Cristina Cruces que trata varios aspectos del flamenco, entre ellos su consideración de patrimonio cultural andaluz, se recoge un debate muy interesante sobre el problema de la conservación de esta manifestación cultural. Tras una ponencia en la que se apostó por proteger determinados ambientes y espacios donde el flamenco se genera y tiene lugar, se produjo un debate entre varios antropólogos y otros científicos sociales, especialistas en patrimonio, que la editora acertadamente transcribió e introdujo en la publicación:

G. Steingress: (...) En relación con la protección del ambiente flamenco, no creo que se deba proteger el ambiente de la marginación en el flamenco. Ya no se puede mantener Triana, por ejemplo. Hoy en día el flamenco se produce más en las Tres Mil Viviendas, pero yo no sería partidario de proteger las Tres Mil Viviendas.

F. Plata: A lo mejor no se trata de proteger las Tres Mil Viviendas, sino una peña o, por ejemplo, el Barrio de Santiago de Jerez. Creo que el flamenco puede estar en muchos sitios, pero incluso en lo relativo al objetivo global de conservación del patrimonio, más nos vale tener unos barrios basados en elementos tradicionales, y esto es sin duda más interesante para el patrimonio que vivir en los pisos, siempre que aquéllos se puedan adecuar. Y con esto no estoy diciendo que la gente de las

Chozas de Doñana tenga que seguir viviendo como lo hacía antiguamente, sino proteger unos contextos sin parar la lógica y necesaria adecuación a los tiempos que se viven. (...)

E. Martín: Me da la impresión de que no se sabe qué ambientes conservar, o de que en todo caso se corre el riesgo de fosilizarlo. (Cruces Roldán, 1996: 159-162)

Aunque la cita es muy larga, creemos que merece la pena incluirla aquí porque en ese debate se pone de manifiesto las dificultades que entraña ya no sólo la definición de lo que es patrimonio, sino también las contradicciones que se generan, una vez logrado cierto consenso en señalar determinada manifestación cultural como patrimonio, al intentar establecer unos criterios de actuación sobre el mismo.

En cualquier caso, se insiste una y otra vez en la importancia de la conservación de determinados elementos del patrimonio ante el riesgo de su pérdida, riesgo que se ha visto amplificado, desde esta perspectiva, con la globalización. Una de las consecuencias más denunciadas del proceso de globalización es la supuesta tendencia a la homogeneización cultural a la que está asociado. La noción de patrimonio cultural y la obligación de someter a “procesos de conservación” los bienes patrimonializados se convierten entonces en un arma eficaz para la salvaguardia de la diversidad cultural.

El flamenco, y con él una buena parte de la cultura andaluza (...) suponen hoy, potencialmente importantes elementos de resistencia frente a la creciente macdonalización de la vida social y de la cultura (Moreno Navarro, 1996: 32)

La propia UNESCO en su *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, si bien no habla explícitamente de macdonalización, expresa su preocupación ante la posible pérdida de manifestaciones culturales y patrimonio inmaterial como consecuencia de la globalización, aunque le reconoce a ésta su capacidad para fomentar el encuentro y el diálogo entre distintas comunidades.

... los procesos de mundialización y de transformación social por un lado crean las condiciones propicias para un diálogo renovado entre las comunidades pero por el otro también traen consigo, al igual que los fenómenos de intolerancia, graves riesgos de deterioro, desaparición y destrucción del patrimonio cultural inmaterial, debido en particular a la falta de recursos para salvaguardarlo (UNESCO, 2003)

Es en el ámbito de la conservación donde la antropología, como disciplina científica encargada de la investigación y, en menor medida, de la administración de una pequeña parcela del patrimonio⁵¹, encuentra mayores dificultades. La propia idea de que la cultura pueda ser conservada contraviene la mayor parte del desarrollo teórico de la disciplina. Coincidimos con Prats en que sea lo que sea lo que se pretenda conservar, responderá siempre a unos intereses concretos: “No podemos conservar la cultura, ni su conocimiento, sino, únicamente, parte de este conocimiento que, lo queramos o no, vendrá determinado por criterios e intereses utilitarios y presentistas” (Prats, 1997: 63).

3. El patrimonio ante la diversidad cultural

3.1. De la celebración de la diversidad a la mercantilización de la diferencia

El análisis antropológico de las prácticas escolares en torno a la diversidad cultural ha puesto de manifiesto que, en la mayoría de las ocasiones, la escuela al “descubrir” esta diversidad (sobre todo identificada con la presencia en las aulas de grupos etno-nacionales distintos) ha hecho un uso confuso del concepto de cultura, “recurriendo a definiciones antropológicas decimonónicas en el mejor de los casos” (Dietz, 2003a: 65)

⁵¹ Hasta ahora, en este trabajo, hemos usado indistintamente los términos patrimonio y patrimonio cultural y lo hemos hecho de manera consciente. Consideramos que es inadecuada –aunque es una de sus características institucionales fundamentales- la parcelación del patrimonio en diversas áreas: artístico, histórico, arqueológico, etnológico, industrial, etc. Cada una de estas áreas de gestión del patrimonio está tutelada por una o varias disciplinas científicas. A la antropología se le ha asignado el llamado patrimonio etnológico o etnográfico (cfr. Agudo, 2005). El problema de esta parcelación del patrimonio se sitúa en el hecho de que a los repertorios culturales, que no son definidos administrativamente como etnológicos o etnográficos, se les resta su significatividad antropológica.

y ha tendido “a reconvertir esa diversidad en diferencia, y a legitimarla por la vía escolar” (Franzé, 2003: 313). Se ha constituido así una subdisciplina, en el seno de las ciencias de la educación, que ha venido en llamarse “pedagogía intercultural” (Dietz, 2003a) que se ha orientado fundamentalmente, por un lado, a diseñar soluciones prácticas a los problemas que genera, según esta forma pedagógica de conceptualizarla, la diversidad en el aula; y, por otro lado, a fomentar el respeto a “los diversos” y prevenir el racismo. Esta segunda orientación de la pedagogía intercultural se ha limitado en la mayoría de las ocasiones a organizar eventos (semanas interculturales, fiestas de la diversidad, etc.) en los que quienes eran definidos como diferentes se veían obligados a escenificar dicha diferencia. A partir del análisis de una famosa campaña institucional (“somos iguales, somos diferentes”) que generó numerosas actividades en las escuelas, un pedagogo advierte de los peligros que entraña esta orientación de la educación intercultural:

En un seguimiento de las actividades organizadas por las escuelas o las ONGs con motivo de la citada campaña, no es difícil observar que muy pocas actividades escolares se focalizaron en subrayar, sobre todo y ante todo, la segunda parte («somos iguales») del lema. En cambio, fueron abrumadoras las que dedicaron todos sus esfuerzos a cantar las excelencias del enriquecimiento que supone para todos el que seamos tan diversos (...) debemos estar muy atentos a que el canto al enriquecimiento mutuo y a la diversidad, al respeto y al cultivo de las lenguas y culturas minoritarias (que parecen ser, hoy por hoy, los objetivos prioritarios de la educación intercultural) no sea utilizado, más o menos intencionadamente, como un subterfugio, un simulacro o una coartada para camuflar o blanquear el conflicto básico: un conjunto de relaciones conflictivas reales, de poder y de dominación-sumisión, en las cuales es preciso tener muy claro en qué bando nos situamos (Carbonell, 1997: 26-28).

A primera vista, puede parecer que en el caso del patrimonio todavía no se ha producido ese “descubrimiento” de la diversidad, al menos en su ámbito normativo e institucional. La legislación española y autonómica y la mayor parte de los museos, institución por antonomasia del patrimonio, no parecen haberse visto influidos por el aumento de población extranjera, categorizada como población inmigrante, que reside de forma más

o menos permanente en España; a pesar de sí tener una vinculación importante con los turistas extranjeros (cuya estancia se convierte en ocasiones también en más o menos permanente) a los que se intenta atraer mediante actividades patrimoniales específicas. La diversidad cultural a la que las instituciones del patrimonio intentan dar respuesta es sobre todo una diversidad regional o sub-nacional, como lo demuestra la existencia de una legislación específica sobre patrimonio en cada Comunidad Autónoma o la importancia conferida a los trajes regionales, las gastronomías típicas, etc.

Sin embargo, desde una concepción del patrimonio amplia, que vaya más allá de sus instituciones clásicas y el desarrollo legislativo en torno al mismo, este tipo de celebraciones de la diversidad que Carbonell criticaba más arriba han de ser consideradas también como activaciones patrimoniales, puesto que están basadas en un proceso de patrimonialización, es decir, en la selección y puesta en escena de un repertorio de elementos culturales que representen la identidad de quienes han sido señalados como nuestros “otros”. Por supuesto, la misma crítica que desde la antropología de la educación se ha aplicado a las prácticas escolares centradas en “lo intercultural”, pueden aplicarse a este tipo de activaciones patrimoniales.

Todos estos eventos, imbuidos en la retórica de “lo intercultural” o lo “multicultural”, que declaran entre sus objetivos el respeto y la puesta en valor de la diversidad cultural, se basan en la defensa de la diferencia y en la necesidad de que los sujetos portadores de esas supuestas diferencias las expongan públicamente como forma de enriquecimiento colectivo. Con motivo de la celebración en Barcelona, durante el año 2004, del Fórum de las Culturas, el IX Congreso de Antropología de la FAAEE, que tuvo lugar dos años antes en la misma ciudad, emitió una declaración denunciando la instrumentalización que desde la organización de dicho Fórum se hacía de estos discursos:

... "multiculturalismo" e "interculturalidad" sirven para designar con frecuencia políticas que no se basan en la pluralidad móvil de estilos de vida presentes en una misma sociedad, sino en la existencia de un supuesto mosaico de compartimentos herméticos que encierran a cada individuo en su "identidad" étnica y de los que se insinúa que no es posible escapar. Los medios de comunicación emplean una y otra vez la noción de cultura para trivializar y simplificar determinados conflictos sociales, insinuando que sus causas tienen que ver oscuramente con las adhesiones culturales de sus protagonistas. El antirracismo oficial asume como propio ese discurso, basado en una apropiación distorsionadora de la noción de cultura, y da a entender que es una mayor "comprensión entre las culturas" lo que permitirá superar las brutales injusticias de que son víctimas tantas personas. En ese orden de cosas, no se parece percibir hasta qué punto la exaltación del "mestizaje cultural" esconde una premisa racista: la de que es posible -aunque se proclame indeseable- que puedan existir en algún sitio culturas puras. (IX Congreso de Antropología, 2002)

En este tipo de foros y festivales se produce una exotización de la diversidad cultural, la desigualdad socioeconómica se disfraza de diferencia cultural (García Castaño et al., 1999: 3) y se acaba mercantilizando las identidades, como lo demuestra el establecimiento de "lo étnico" como marca comercial (López López, 2004), aplicado a todo tipo de productos: desde la música hasta las tarjetas telefónicas.

Ilustración 1. Tarjetas Étnicas



Fuente: Detalle de la fachada de un establecimiento comercial en Andújar (Jaén), en febrero de 2008. Fotografía del autor.

Mediante el análisis de la inserción de las marcas "Londres" o "Barcelona" (asociadas a las ideas de diversidad y cosmopolitismo) dentro del mercado turístico, Yúdice apunta

otro problema de estas “celebraciones de la diversidad”: los sujetos que supuestamente generan estos contenidos étnicos, multiculturales o interculturales son privados de sus derechos de autor y se convierten en meros proveedores de diferencia cultural.

... los inmigrantes racializados contribuyen a la economía cultural, ellos «dan vida» a la ciudad no solo mediante su labor en las industrias del sector servicios, sino también por la influencia cultural que ejercen a través de la música, la danza, la comida y los festivales. En suma, se trata de una contribución poco reconocida en la división internacional del trabajo cultural (Yúdice, 2002: 20).

3.2. Diversidad cultural y procesos de hibridación: entre patrimonio de la humanidad y monopolio elitista

En su Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, la UNESCO declara que la diversidad cultural es “una característica esencial de la humanidad” y que “constituye un patrimonio común de la humanidad que debe valorarse y preservarse en provecho de todos” (UNESCO, 2005). Esta afirmación es ampliamente compartida por los antropólogos: la diversidad es una condición del mundo (García Castaño et al., 1999: 2), no existe otro patrimonio de la humanidad que la propia diversidad cultural (Prats, 1997: 61).

El problema surge cuando la diversidad se examina a escala local. Si bien se sigue afirmando la diversidad inherente a toda sociedad, se continúa haciendo un uso sustantivo y singular de la cultura; pero, si la diversidad es la condición de cualquier sociedad, ¿tiene sentido seguir hablando, por ejemplo, de cultura andaluza, aymara o zapoteca? Según García Canclini:

La reconceptualización hacia lo cultural, como adjetivo, no sustituye enteramente su uso sustantivo; sigue teniendo sentido para los actores sociales hablar de su cultura, aymara o zapoteca en algunos casos para diferenciarse de la cultura nacional; brasileña o mexicana, si la diferenciación hay que efectuarla frente a extranjeros o en otro país. En distintas escalas, lo adjetivo sofisticada o interseca el sentido sustantivo. Así, la tensión entre lo propio y lo ajeno, no

lo propio aislado, configura las escenas de identificación y actuación. En este sentido, propongo considerar también la interculturalidad como patrimonio (García Canclini, 2004: 49).

Cabe preguntarse, entonces, si la interculturalidad como patrimonio –situada en la tensión entre lo propio y lo ajeno, entre la tradición y la modernidad, entre lo local y lo global– puede ser llevada al terreno práctico (e incluso institucional) del patrimonio cultural, entendido como la selección y puesta en escena de elementos que representen dichas tensiones.

En un conocido trabajo, James Clifford describe y analiza una exposición celebrada en el Museo de la Humanidad de Londres. Esta exposición, Paraíso, se centraba en la producción material de los wahgi de Nueva Guinea. El responsable de la misma había hecho especial énfasis en mostrar las mezclas entre tradición y modernidad que los wahgi empleaban a la hora de producir objetos ceremoniales, es el caso de los tradicionales escudos de guerra que eran decorados con logotipos de marcas de cerveza (Clifford, 1999). Estos escudos de guerra parecen representar cómo el contacto intercultural produce sincretismos y manifestaciones culturales híbridas, pero también el mismo proceso de hibridación, es decir, el proceso mediante el cual el resultado de esta tensión, entre lo propio y lo ajeno, se incorpora a la práctica cultural local.

Sería arriesgado, sin embargo, considerar estos objetos como patrimonio intercultural sin más. En primer lugar porque, descontextualizados, perderían cualquier significatividad antropológica y se convertirían en meros fetiches estetizados y, en segundo lugar, porque la hibridación cultural es un análisis etic, mientras que desde una perspectiva emic, lo híbrido sigue siendo profundamente local, “la localidad (...) no es sólo real, sino la única realidad en términos experienciales. La experiencia humana es

siempre localizada” (Friedman, 2003: 165). Desde esta perspectiva, se postula que la hibridación sólo

Es el discurso de las élites globales cuya relación con la tierra resulta un nexo de distancia y objetificación consumistas. Es una visión del mundo a vista de pájaro, que mira al bazar multiétnico o al vecindario étnico, y se maravilla con la fabulosa mezcla de diferencias culturales presentes en ese espacio. La hibrididad es pues la apropiación sensual, principalmente visual, de un espacio de diferencia cultural (...). Y es el espacio-para-el-observador o, más bien, para el consumidor-apropiador de ese ámbito. Es ésta la perspectiva que genera la identificación de un escudo de guerra de Nueva Guinea, pintado con un anuncio de cerveza, como un objeto híbrido. Puede que se híbrido-para-nosotros, pero en la calle o en el pueblo las cosas se ven muy diferentes (Friedman, 2004: 179)

Compartimos con Friedman la idea de que es necesario distinguir entre las perspectivas del observador-analista y las del actor local. Sin embargo, la antropología, mediante la combinación constante de ambas perspectivas, debería ser capaz de difundir sus explicaciones acerca de la diversidad, las relaciones interculturales y los procesos de hibridación más allá de las fronteras académicas y el ámbito del patrimonio cultural constituye un espacio privilegiado para hacerlo.

4. El patrimonio como espacio de conflicto y el papel de la antropología

Hace unos años se produjo una polémica en torno a la silueta del “toro de Osborne” que luce en las carreteras españolas. La aplicación de una ley que regulaba la publicidad en las carreteras podría motivar su desaparición. Ante esta situación, diversos actores sociales reivindicaron el valor patrimonial del Toro, que trascendía su valor publicitario. El resultado fue inscripción de las figuras del Toro en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz con la categoría de monumento (cfr. Chinchilla y Prieto, 1997).

Recientemente otra iniciativa legislativa, la Ley de Costas, ha llevado a diversos actores sociales a solicitar la patrimonialización de los chiringuitos ante el riesgo de su desaparición en las costas andaluzas. Como muestra baste el siguiente titular aparecido en el diario El País:

'Save the chiringuito'

La amenaza a los bares playeros para que cumplan la Ley de Costas ha sublevado a la sociedad andaluza. Sus defensores los valoran como seña de identidad y expresión de la cultura mediterránea (Pérez, F.J.; El País; 03/05/2009)

En la ciudad de Granada se viene repitiendo una polémica cada dos de enero en torno a la celebración del “Día de la Toma” (García Castaño, 2000; Rosón, 2005). Partidarios de la conservación de la fiesta en su “forma original” y quienes defienden su completa eliminación del calendario festivo –más un sinfín de posiciones intermedias- se vienen periódicamente encontrando en los medios de comunicación locales para manifestar sus posiciones.

Afirmar que el patrimonio cultural es un espacio de conflicto parece, pues, innecesario. Concebir el patrimonio como espacio de conflicto significa pensarlo en términos de disputas entre representaciones de la identidad diversas, compatibles o contrapuestas. Así conceptualizado, el campo del patrimonio es un espacio privilegiado para escenificar las relaciones interculturales, la tensión entre lo propio y lo ajeno –en palabras de García Canclini-, los procesos de hibridación y mestizaje; y, por supuesto, también las incomprensiones y la exclusión.

Una teoría no ingenua de la hibridación es inseparable de una conciencia crítica de sus límites, de lo que no se deja o no quiere o no puede ser hibridizado (García Canclini, 2001: 20).

Si el patrimonio es considerado como un espacio de conflicto, de mediación y negociación (Cruces Villalobos, 1998), en el que participan el poder político-estatal, el mercado, los propios grupos a los que se les asigna la propiedad nominal del mismo y las disciplinas científicas encargadas de su investigación, la antropología no puede sustraerse de la posibilidad de presentar en ese espacio su reflexión crítica sobre la cultura y las relaciones interculturales, aun a riesgo de caer en un “logocentrismo algo ingenuo” (Cruces Villalobos, 1998: 81). Así concebido, el patrimonio puede ser un instrumento para la comprensión intercultural, no tanto porque nos pueda enseñar cómo son los “otros”, sino porque nos puede ayudar a “extrañarnos” de nosotros mismos, es decir, a comprender los mecanismos de construcción de la diferencia.

Con respecto a una aproximación al patrimonio basada en que su finalidad sea fomentar una reflexión crítica acerca de la cultura, Prats expresa su simpatía, a la vez que declara su “escepticismo respecto de su viabilidad”. Estas formas de concebir el patrimonio y las propuestas prácticas que de ellas se derivan, continúa este autor, “suponen, en sus últimas consecuencias, convertir el patrimonio en un arma crítica contra los grandes poderes” y “sin poder no hay patrimonio, y no creo que el poder esté interesado en empresas de tales características” (Prats, 1997: 91).

Andrés Carretero, un antropólogo que ha desarrollado su práctica profesional en instituciones museísticas, afirma que la antropología se ha alejado de los museos, y del patrimonio en general, aduciendo que el tipo de explicaciones que esta disciplina aporta son demasiado complejas para ser explicadas mediante técnicas expositivas, mientras que las ciencias físico-naturales no han puesto objeción alguna en divulgar sus hallazgos haciendo uso de tales técnicas:

... todos terminamos escondiéndonos bajo la excusa de que las explicaciones culturales son demasiado complejas para una exposición, quizás para no tener que mostrar la limitación de muchas de esas explicaciones culturales. Tampoco son simples las explicaciones de las ciencias puras, pero físicos, ópticos o astrónomos han conseguido trasponerlas al museo y desarrollar su propio estilo museográfico (Carretero, 1999: 106).

Compartimos con Prats su escepticismo ante la posibilidad de convertir el patrimonio en un “arma crítica”, pero creemos que el escepticismo no es incompatible con la acción y, como denuncia Carretero, la antropología debería dejar a un lado las excusas y ponerse manos a la obra.

La finalidad del ejercicio profesional de la antropología en el campo del patrimonio debería ser la misma finalidad de la antropología en tanto que disciplina científica: “transmitir, promover, facilitar la comprensión crítica de la cultura, de las culturas” (García Castaño et al., 1997: 247). Las diferencias entre ambos campos de ejercicio profesional serían fundamentalmente dos:

- Las herramientas para la difusión de sus resultados: mientras que en la academia se usa principalmente y de forma casi exclusiva la palabra escrita, en el campo del patrimonio la antropología deberá hacer uso de otros materiales y otras formas de comunicación: técnicas expositivas, material multimedia, etc.
- El público al que se dirige tal difusión: mientras que en la academia los resultados de las investigaciones están dirigidos básicamente a los propios colegas o, en cualquier caso, a un público universitario; en el campo del patrimonio, sin embargo, la antropología ha de dirigirse a un público mucho más amplio, que no tiene por qué conocer nada acerca de la disciplina, ni tan siquiera haber oído hablar de ella.

BIBLIOGRAFÍA

- Agudo, J. (2005). «Patrimonio etnológico: recreación de identidades y cuestiones de mercado». En G. Carrera y G. Dietz (Coords.). *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad* (pp. 197-214). Sevilla: IAPH.
- Baumann, G. (1999). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Carbonell, F. (1997). «Entre la oveja Dolly y las reservas indias». *Revista Cuadernos de Pedagogía*, 264, 24-29.
- Carretero, A. (1999). «Museos etnográficos e imágenes de la Cultura». En IAPH (Comp.). *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 94-109). Granada: Comares.
- Castillo, J. (2007). «El futuro del Patrimonio Histórico: la patrimonialización del hombre». *Revista del Patrimonio Histórico*, 1. Recuperado el 10 de mayo de 2009, de <http://www.revistadepatrimonio.es/revistas/numero1/concepto/estudios/articulo.php>
- Chinchilla, C y Prieto, J. (1997). *Las nuevas fronteras del patrimonio cultural: el Toro de Osborne*. Recuperado el 10 de mayo de 2009, de <http://www.convenioandresbello.org/cab42/downloads/toroosborne.pdf>
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Cruces, C. (Ed.). (1996). *El flamenco: identidades sociales, ritual y patrimonio cultural*. Sevilla: Centro Andaluz de Flamenco.
- Cruces, F. (1998). «Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología». *Política y Sociedad*, 27, 77-87. Universidad Complutense de Madrid
- Delgado, M. (2000). «Inmigración, etnicidad y derecho a la indiferencia. La antropología y la intervención de “minorías culturales” en contextos urbanos». En F. Checa, J. C. Checa y A. Arjona. *Convivencia entre culturas. El fenómeno migratorio en España* (pp. 119-149). Sevilla: Signatura Semos
- Dietz, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación. Una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada
- Franzé, A. (2003). *Lo que sabía no valía. Escuela, diversidad e inmigración*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- Friedman, J. (2003). «Los liberales del champagne y las nuevas clases peligrosas: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural». En J. L. García y A. Barañano. *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros* (pp. 161-198). Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.
- García, J.L. (1998). «De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural». *Política y Sociedad*, 27, 9-21.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona: Paidós.

- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- García Castaño, F.J. (Ed.). (2000). *Fiesta, tradición y cambio*. Granada: Proyecto Sur.
- García Castaño, F.J. y Pulido Moyano, R. (1994). *Antropología de la educación. El estudio de la transmisión- adquisición de cultura*. Madrid: Eudema.
- García Castaño, F.J., Pulido Moyano, R. y Montes del Castillo, A. (1993). «La educación multicultural y el concepto de cultura». *Revista de Educación*, 302, 83-110.
- García Castaño, F. J., Granados Martínez, A. y Pulido Moyano, R. (1999). *Reflexiones en diversos ámbitos de construcción de la diferencia*. Recuperado el 8 de mayo de 2009, de <http://ldei.ugr.es/javiergarcia/descargas/publicaciones/GarciaCasta%C3%B1oETAL1999a.pdf>
- Giménez, G. (2000). Identidades en globalización. *Espiral: Estudios sobre Estado y Sociedad*, 19, 27-48.
- IX congreso de antropología. (2002). *Declaración final*. Barcelona: FAAEE.
- Limón, A. (1999). «Patrimonio ¿de quién?». En IAPH (Comp.). *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 8-17). Granada: Comares.
- López, J.D., (2004). «La calle de las teterías. Una aproximación etnográfica al imaginario turístico de Granada». En CEA y AIBR (Coords.). *Actas del XI Congreso de Estudiantes de Antropología*. CD-ROM. Madrid: AIBR.
- Moreno, I. (1996). «El Flamenco en la cultura andaluza». En C. Cruces (Ed.). *El flamenco: identidades sociales, ritual y patrimonio cultural* (pp. 15-34). Sevilla: Centro Andaluz de Flamenco.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Ariel: Barcelona.
- Rosón, J. (2005). «Diferencias culturales y patrimonios compartidos: la “Toma de Granada” y la Mezquita mayor del Albayzín». En G. Carrera y G. Dietz (Coords.). *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad* (pp. 99-107). Sevilla: IAPH.
- Unesco. (2005). *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*. Recuperado el 8 de mayo de 2009, de <http://unesdoc.unesco.org/Images/0013/001325/132540s.pdf>
- Unesco. (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Recuperado el 8 de mayo de 2009, de http://www.comisionunesco.cl/Unesco/Documentos/Cultura/convencion_diversidad.pdf
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

**TEXTO 2. LOS MOSQUETEROS DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO EN
BÉZNAR: POLVORA, RITUAL, FIESTA Y MEMORIA EN EL VALLE DE
LECRÍN (GRANADA).**

Artículo de revista publicado en

López López, J. de D., & Ruiz Ruiz, J. F. (2012). Los Mosqueteros del Santísimo Sacramento en Béznar: Pólvora, ritual, fiesta y memoria en el Valle de Lecrín (Granada). *Revista de Folklore*, (369), 4–19. Retrieved from <http://www.funjdiaz.net/folklore/pdf/rf369.pdf>

Béznar es una localidad del municipio de Lecrín, en la provincia de Granada. Inserta en la comarca del Valle de Lecrín, Béznar destaca por su producción de cítricos y frutales. Desde un punto de vista demográfico se trata de un pueblo pequeño y presenta un considerable descenso de población, debido, entre otros factores, a la emigración y al envejecimiento de su población. Entre 1986 y 2008 perdió alrededor del 24% de su población, habiendo pasado de 458 habitantes en 1986 a 350 en 2008⁵².

Cada primer fin de semana del mes de septiembre, se celebra en Béznar un ritual festivo denominado los “Mosqueteros del Santísimo Sacramento”, que también es conocido como los “Mosqueteros de Béznar” o los “Mosqueteros de San Antón”. San Antonio Abad, San Antón, es el patrón de la localidad y es la imagen que se procesiona durante las fiestas⁵³. La fiesta se desarrolla durante las jornadas del sábado y el domingo,

⁵² Datos elaborados a partir del *Sistema de Información Multiterritorial de Andalucía (SIMA)*

⁵³ Es importante señalar que la fiesta de los Mosqueteros del Santísimo se celebraban el 17 de enero, festividad de San Antón, hasta el último tercio del siglo XX. El gran porcentaje de población emigrante que deseaba acudir a las fiestas, y que por motivos laborales no podían hacerlo en tal fecha, provocó que las fiestas se trasladaran al primer fin de semana de septiembre. Este traslado del tiempo festivo fue común en muchas localidades de la península ibérica, tras la muerte del dictador y la apertura del proceso de transición democrática (cfr. Velasco 2000).

repitiéndose cada día la misma secuencia de actos. El origen de los “Mosqueteros del Santísimo Sacramento” es la celebración de la victoria de una milicia local sobre un grupo de moriscos sublevados durante la llamada “rebelión de las Alpujarras”. Los distintos actos que componen esta fiesta son una serie de desfiles, pases de revista, etc., que se realizan desde el amanecer hasta la caída de la noche, en los que lo que destaca el atronador sonido del disparo de los mosquetes que porta la soldadesca.

El principal objetivo de este artículo, lejos de cualquier pretensión teórica, es ofrecer una descripción etnográfica del modo en que se celebran estas fiestas en la actualidad y contribuir, de esa forma, a la mejora del conocimiento del Patrimonio Inmaterial de Andalucía⁵⁴. Para ello, comenzamos señalando los personajes que intervienen en el ritual y cuáles son sus funciones en el mismo; continuaremos con una descripción de la secuencia de actos que tienen lugar a lo largo del tiempo festivo y terminaremos ofreciendo algunos datos sobre los dos elementos materiales más destacados del ritual: la indumentaria de los mosqueteros y los propios mosquetes.

Personajes

La fiesta de los Mosqueteros del Santísimo Sacramento sigue el modelo de las soldadescas, descritas por Brisset (1997) para el caso de las fiestas de Moros y Cristianos, con las que comparte algunas características, sobre todo con las celebradas en la Alpujarra y en otras partes de Andalucía. Sin embargo, no puede ser encuadrada dentro de éstas, puesto que carece de dos bandos y de la representación del enfrentamiento.

⁵⁴ La Delegación Provincial en Granada de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía inició en el año 2009 los trámites necesarios para inscribir en el Catálogo Andaluz del Patrimonio Histórico de Andalucía (CGPHA) el ritual festivo de los Mosqueteros del Santísimo Sacramento de Béznar, en base a sus destacados valores patrimoniales.

El origen de las soldadescas son las milicias locales organizadas por los Reyes Católicos, encargadas de la protección del territorio circundante, que fueron incorporándose a la celebración de las festividades de sus respectivas localidades. Felipe II configuró la jerarquía de estas milicias estableciendo las siguientes figuras: capitán, alférez, sargento, cabo y soldados (Brisset, 1997: 369). En la actualidad, los Mosqueteros de Béznar se estructuran de un modo similar: teniente, sargento, cabo y mosqueteros.

Teniente (Abanderado)

El Teniente o Abanderado es el cargo de mayor rango dentro de la jerarquía de los Mosqueteros. Su distintivo es una bandera con los colores del Vaticano y el escudo de España. El Teniente es el último del grupo en ser recogido. A su salida la banda toca la Marcha Real y se realiza una descarga de mosquetes. Su función principal es tremolar la bandera ante la imagen de San Antón, al principio y al final de la procesión.

Sargento (Pica)

El Sargento o Pica es el enlace entre la tropa de mosqueteros y el Teniente. El traje que usa es el mismo que el del Teniente y su insignia o distintivo es la pica o alabarda. Durante los desfiles acompaña siempre al teniente y tiene un papel destacado en el acto de la escolta que se realiza en la iglesia.

Cabo

El Cabo es el Mosquetero que dirige al resto del grupo, encabeza el desfile y es el encargado de realizar los disparos del alba. Su traje es igual que el del resto de los Mosqueteros.

Mosqueteros

Los Mosqueteros son el elemento principal y más llamativo de la fiesta. En la actualidad, el grupo de Mosqueteros está compuesto por una veintena de varones “adultos”⁵⁵ aproximadamente. Además, sobre todo durante los actos que se desarrollan por la tarde, también se visten de Mosqueteros muchos niños y niñas de la localidad.

El reparto de los cargos

Los cargos de Teniente, Sargento y Cabo, según nos cuentan nuestros informantes, aunque existía un reglamento formal, era habitual que se transmitiese de padres a hijos dentro de una misma familia, sobre todo en el caso del teniente abanderado.

Antes había un reglamento, pero hoy ya no se lleva.... Antes si el de la bandera no era mayordomo y había otro que era mayordomo, tenía prioridad. Si se llevaba un músico tenía prioridad. Porque antes los músicos venían y había que llevarse uno a cada casa.... Si tú no tenías músico y yo tenía, y peleábamos por llevar la bandera, pues el que era mayordomo o tenía un músico, ese tenía derecho a salir con la bandera (Vecino de Béznar, Mosquetero desde la década de los 50 del siglo XX).

En la actualidad, aunque persiste cierto carácter hereditario (los hijos de un teniente suelen querer ostentar ese cargo durante las fiestas), el reparto se hace mediante consenso entre los mosqueteros.

Para representar el papel de mosquetero los únicos requisitos son disponer de un mosquete y de la indumentaria adecuada.

⁵⁵ Los Mosqueteros del Santísimo pueden ser interpretados como un rito de paso y algunos muchachos en torno a los 15 años acceden a la condición de mosqueteros y portan y disparan sus armas, durante las fiestas. Aun así, en el desfile de la tarde, es habitual que se incorporen niños y niñas, vestidos de igual modo que los adultos –aunque en el caso de las niñas en ocasiones sustituyen el sombrero por un lazo rojo en el pelo- y que realizan los mismos pasos que sus mayores, aunque portando mosquetes de juguete y sin hacer uso de la pólvora. Hasta el momento, según nos comentaban, sólo una mujer adulta se ha incorporado al desfile y lo ha hecho en una única ocasión.

El reglamento al que aludíamos data de la creación de la Hermandad del Santísimo Sacramento de Béznar, fundada en 1578 (Río, 2006: 83-154). Hoy, esta hermandad ya no existe como tal, aunque se sigue aludiendo en ocasiones a la fiesta como el desfile de la Hermandad de los Mosqueteros del Santísimo Sacramento.

Además de los personajes que acabamos de señalar, que forman parte de la soldadesca e intervienen directamente en los desfiles, es necesario mencionar la existencia de otras figuras cuya participación es indispensable para el adecuado desarrollo de las fiestas.

Polvorista

Es el encargado de transportar la pólvora que se usará para efectuar los disparos durante todo el recorrido. También se encarga de realizar la carga de los mosquetes. No lleva ninguna indumentaria especial y suele ir, durante el desfile, a la altura del cabo.

Mayordomos

El sistema de mayordomías en las fiestas de Béznar supone el ofrecimiento voluntario, a diferencia de otras localidades donde se hace por designación (Rodríguez Becerra, 1982: 12), de cierta cantidad de dinero (en la actualidad una media de 150 euros aproximadamente) con el objeto de sufragar los costes generados por la celebración. Al dinero recaudado de entre los mayordomos, hay que sumarle los fondos obtenidos por la Comisión de Fiestas a través de diversas actividades (organización de rifas, publicación de libros, confección del programa, etc.) y la aportación municipal. Esta comisión está formada cada año por un grupo distinto de personas que voluntariamente se ofrecen para organizar estas actividades. Durante el desarrollo de las fiestas no son objeto de ningún acto específico, a no ser que, como sucede habitualmente, sean también mayordomos o mosqueteros.

Los mayordomos adquieren un especial protagonismo a lo largo de la jornada festiva en el momento en que son homenajeados, individualmente, por parte de la banda y los mosqueteros.

Banda de música

Hasta el último tercio del siglo pasado, el desfile era acompañado por un tamborilero. Con el tiempo, este tambor ha sido sustituido por una banda de música de Dúrcal que acompaña a los mosqueteros desde su salida, al alba. Por la tarde, se le suma también un grupo de *Majorettes*.

Entonces venía un tamborilero, cuando yo salí la primera vez, que era de Dúrcal y venía todos los años, le pasaba que llegaban las fiestas y no había que decirle nada, ya estaba aquí. Y estuvo viniendo hasta que el hombre pudo, porque ya estaba muy viejo. Entonces buscaron a un tamborilero de Granada, de la Cruz Roja, que se llamaba Juan, y Juan, un año, dijo que iba a traer a su hijo, que era un redoblante. Entonces, ya venían dos, el tamborilero y el redoblante, ya iba a más.... A los pocos años, se trajo cuatro o cinco cornetas de la Cruz Roja, y ya no me veas la que armaron.... Pues ya venían todos los años. Hasta que ya empezó a venir una banda de Dúrcal.... y ya vienen *majorettes* y todo (Vecino de Béznar, Mosquetero desde la década de los 50 del siglo XX).

Ilustración 2. Momento del desfile de los Mosqueteros. En primera posición aparece el Cabo, acompañado del polvorista a su derecha



Fotografía del autor (2009)

Secuencia festiva

El alba

La fiesta comienza entre las 6.00 y 6.30 h. de la mañana, cuando el cabo de los Mosqueteros, acompañado por la banda de música que tocará la diana, realiza el primer disparo para anunciar al resto de Mosqueteros que se va a iniciar la recogida y que deben ir preparando sus trajes y armamento. Tradicionalmente, durante el alba, el cabo sólo realizaba este primer disparo y otro inmediatamente antes de comenzar la recogida. En la actualidad, suelen acompañarle algunos mosqueteros más, que disparan sus mosquetes en diversos puntos del pueblo.

Tanto el cabo como el resto de los mosqueteros que le acompañan en el alba, aún no visten su traje completo. El cabo no lleva su vistoso sombrero de flores y el resto puede ir vestido de calle.

A esta hora son muchos los grupos de jóvenes que salen de la verbena⁵⁶ para acompañar los primeros disparos de los mosqueteros y bailar tras la banda de música. Durante este tiempo, la banda interpretará marchas, pasodobles, himnos y hasta adaptaciones de los últimos éxitos del pop.

Algunos grupos de vecinos se despiertan y esperan en la puerta de su casa o en la plaza el paso del cabo y su comitiva. Tras recorrer algunos puntos de la localidad disparando su mosquete, el cabo vuelve a su casa a descansar y sale de nuevo a las 8.00, para iniciar la recogida.

⁵⁶ “En Béznar la verbena nunca acaba hasta que el cabo pega el primer tiro”, nos decían algunos vecinos del pueblo, mientras esperábamos la salida del cabo a las 6.00 de la mañana alrededor de un café.

La recogida

La recogida la comienza el cabo, ya debidamente uniformado, disparando en la puerta de la casa del primer mosquetero que encuentre a su paso. Cuando escuche el *crujío*⁵⁷, este primer mosquetero saldrá de su vivienda y realizará otro disparo. Luego se colocará detrás del cabo e iniciarán el desfile. El mosquetero que ha salido disparará en la puerta de la casa de su compañero de filas y así sucesivamente hasta que se haya reunido todo el grupo.

Durante la recogida y siempre que la soldadesca recorre el entorno urbano de Béznar, los mosqueteros desfilan en formación. El cabo dirige la marcha y está siempre delante. El resto de los mosqueteros se agrupan por parejas, en dos filas, y marchan al ritmo del tambor. Cuando se paran, flexionan alternativamente y de forma leve sus piernas, izquierda y derecha, de manera que sus mantones y lazos estén siempre en movimiento. Cada vez que, durante el desfile, se dobla una esquina, las parejas se cruzan de modo que la hilera que estaba a la izquierda queda a la derecha en la nueva dirección, y viceversa (Ilustración 3).

Cuando se llega a la casa del Sargento, se disparan dos mosquetes y éste se incorpora al desfile junto al resto del grupo. Casi el total del recorrido se hace a pie, excepto cuando se dirigen hacia *Los Peloteos*⁵⁸, para recoger a algún Mosquetero o a homenajear a algún mayordomo, que se hace uso de varios vehículos particulares.

⁵⁷ Nombre por el que se conoce el ruido producido por el disparo del mosquete. En otras localidades cercanas también se le da este nombre al sonido procedente de los cohetes, las tracas y otros fuegos artificiales (cfr. González Alcantud 1993:27).

⁵⁸ Los Peloteos es un barrio de Béznar, situado a un kilómetro aproximadamente del resto del casco urbano. Fue construido para albergar a las personas que vivían en el antiguo Barrio de Abajo de la (continuación de la nota al pie)

Ilustración 3. Recomposición de las hileras del desfile de los Mosqueteros en los cruces

A	
1	2
3	4
5	6

B	
2	1
4	3
6	5

Fuente: Elaboración propia

Nota: Si durante el recorrido, los Mosqueteros desfilan según el modelo A, al doblar una esquina la formación se recompondrá según el modelo B.

Una vez que todas las escuadras de Mosqueteros se han reunido, se dirigen hacia el domicilio del Teniente Abanderado. Allí, la banda interpreta el himno de España, la Marcha Real, y el Teniente sale a su puerta. Mientras tanto, el polvorista se encarga de cargar y cebar los mosquetes y se realiza una descarga.

Tras la descarga, el Teniente se incorpora al desfile, junto al Sargento, y el grupo se dirige hacia la plaza de San Antón, donde tendrá lugar el pase de revista.

El pase de revista

El pase de revista es uno de los actos que más espectadores atrae y muchos vecinos y visitantes se congregan en la plaza de San Antón para ver su desarrollo. El sentido de este acto es que el cabo, el sargento y el teniente, comprueben la correcta uniformidad de la tropa. Esta comprobación también la realizan el resto de los asistentes, que gustan de ver quién lleva bien el traje y quién no.

localidad, ante el riesgo de que sus antiguas casas pudieran sufrir inundaciones al construirse, entre 1977 y 1985, el pantano de Béznar.

Ilustración 4. Momento del pase de revista de los Mosqueteros en la Plaza de San Antón

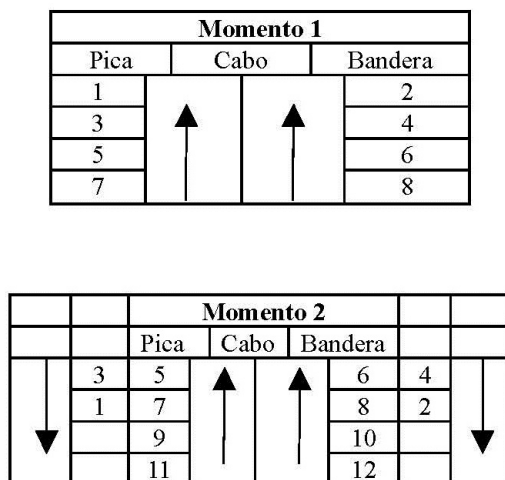


Fotografía del autor (2009)

La revista comienza cuando, al borde exterior de la plaza de la Iglesia, desde la calle Real, el cabo, de espaldas y a paso lento, a ritmo del tambor, desfila hasta la fachada del fondo opuesto. Las dos hileras de Mosqueteros, una a cada lado del cabo, le siguen de frente al mismo paso. Al llegar a la fachada opuesta a la entrada de la plaza, el cabo se para y es flanqueado por el teniente y el sargento. Los Mosqueteros desfilan hasta quedar frente al cabo. Una vez ahí, los dos primeros Mosqueteros se cruzarán y emprenderán el camino hacia el exterior de la plaza, dejando las dos hileras de mosqueteros que se están acercando al cabo en el centro. De este modo, se forman cuatro hileras, dos que se dirigen hacia el exterior de la plaza, en los laterales; y dos que se dirigen hacia el cabo, en el centro (Ilustración 5).

Cuando todos los Mosqueteros han desfilado frente al cabo, el abanderando y el pica, el primero dispara su arma y el desfile continúa en la calle Real. Es el momento del homenaje a los mayordomos.

Ilustración 5. Posición de las hileras durante el pase de revista.



Fuente: Elaboración propia

El homenaje a los mayordomos

Al finalizar el pase de revista, los Mosqueteros continúan el desfile y esta vez se pararán en todas las viviendas en las que hay uno o varios mayordomos para rendirles el debido homenaje. Hasta el último tercio del siglo XX, el número de mayordomos era relativamente reducido, por lo que este acto podía hacerse en una sola jornada. La ampliación de la celebración de la fiesta a dos días, ha sido motivada, entre otras razones, por el aumento del número de mayordomos.

La gente cada vez va a más, va aportando más, van siendo más mayordomos que, digamos, que en definitiva es lo que se pretende, porque son los que realmente costean las fiestas y cuánto más mayordomos haya pues, digamos, que más económico es a nivel personal, porque cuánta mayor sea la distribución del gasto, pues más económico sale. Por lo menos es un punto de vista mío, yo creo que la tendencia es a más porque yo creo que la gente lo que le gusta y quiere es que perdure, y la única forma de que perdure es colaborando con las mismas (Mosquetero y mayordomo).

Ilustración 6. Homenaje a los mayordomos, a la izquierda de la imagen el Sargento y a la derecha el teniente



Fotografía del autor (2009)

El primer día se hace el homenaje a un grupo de mayordomos y el segundo al resto. El teniente abanderado lleva una lista para recordar cuáles son las viviendas en las que hay algún mayordomo. Y si en una casa en la que hay mayordomos, por olvido o confusión, no se realiza este acto, éstos saldrán a recordar a los mosqueteros su deber de homenajearles

... los mayordomos son las autoridades de las fiestas, porque ellos son los que responden al coste de las mismas y es la máxima representación de las fiestas, en el sentido económico se refiere... (Vecino de Bézna, mosquetero y mayordomo).

Para realizar este acto de homenaje se procede de la siguiente forma: el teniente abanderado y el sargento pica, mirándose de frente, se colocan a ambos lados de la puerta del domicilio. El sargento llama a la puerta y, cuando abre el mayordomo, la banda empieza a tocar hasta que un Mosquetero efectúa un disparo. En el caso de que haya más de un mayordomo en la vivienda, la banda volverá a tocar hasta que suene

otro disparo de mosquete y así sucesivamente, hasta que se hayan efectuado tantos disparos como mayordomos vivan en el domicilio.

En algunas viviendas, los mayordomos ofrecen tanto a los Mosqueteros como a los miembros de la banda de música, que les acompaña, algo para comer y bebidas (refrescos, cerveza, sangría, etc.).

Cuando el homenaje a los mayordomos ha concluido, tiene lugar en la Iglesia de San Antón la celebración de la eucaristía donde los Mosqueteros ocuparán un lugar destacado.

La escolta del Santísimo Sacramento

Durante la celebración de la misa, los Mosqueteros llevan a cabo la llamada escolta del Santísimo Sacramento. El acto sucede de la siguiente forma: el sargento (pica) nombra a una pareja de Mosqueteros para realizar la primera escolta y los tres se dirigen, por la nave central de la iglesia, hacia el altar mayor en fila de uno, quedando en el centro el sargento. Al llegar a los pies de la escalinata que sube al altar, el sargento se inclina y sujeta la pica por encima de los escalones señalando al altar mayor. Los Mosqueteros se colocan a su lado y se arrodillan. Se levantan y suben los escalones, poniendo los dos pies en cada uno de ellos. Al llegar al cuarto y último escalón, se vuelven a inclinar. Una vez que se levantan, se colocan de pie, mirándose de frente, uno a cada lado de la escalinata. Y allí permanecen hasta que son relevados por otra pareja. Cada escolta dura unos 10 minutos, y todas las parejas de Mosqueteros la realizarán durante el desarrollo de la liturgia, exceptuando al cabo, al teniente y al sargento.

Cada vez que una nueva pareja de Mosqueteros llega para hacer el relevo, se vuelve a efectuar el mismo acto. La pareja que estaba realizando la escolta abandonará la posición

en la que se encontraba, para dejar paso a los dos nuevos Mosqueteros, y se colocarán en el centro de la parte superior de la escalinata mirando hacia el sagrario. Entonces volverán a hacer una reverencia, arrodillándose, y bajarán los escalones poniendo los dos pies en cada uno de ellos, pero esta vez de espaldas, con la vista fija en el sagrario. Una vez abajo, hacen una nueva reverencia, se dan la vuelta y se colocan en fila de uno, dejando al sargento en el centro. Ya mirando hacia el coro a los pies de la iglesia, saldrán.

A mediados del siglo pasado, este ritual tenía un procedimiento distinto. Varios ejemplos: el avance hacia el altar mayor se realizaba por la izquierda, la escolta se hacía de rodillas, etc. Según los escritos de Valentín del Río, recogidos en el libro *Los Mosqueteros del Santísimo* de Ana María del Río, el protocolo en 1957 era el siguiente:

Al empezar la celebración de la Santa Misa, el Sargento, cuyo distintivo es una pica, nombra la primera pareja de mosqueteros que han de cumplir esta misión. Los mosqueteros uno delante y otro detrás del Sargento, avanzan hacia el Altar Mayor.

El Sargento inicia la subida acompañado rigurosamente por ambos mosqueteros y manteniendo la pica en alto, se arrodillan en el primer escalón, haciendo el primer acatamiento; vuelven a levantarse y suben al segundo escalón en el que repiten el mismo homenaje y al subir el tercer escalón el Sargento rinde su Pica hasta tocar los tramos que parten y entonces la pareja de mosqueteros terminan de subir los escalones que le faltan y quedan arrodillados a ambos lados de la escalinata.

Transcurridos unos quince minutos, el Sargento designa la segunda pareja para el relevo, el cual se efectúa en las mismas condiciones en que lo hizo la primera, con la alteración de que una vez que el Sargento rinde su arma –distintivo–, la primera pareja siempre de rodillas, se desplaza hacia el centro de la escalinata, dejando libre el sitio donde habían permanecido arrodillados, sitio que pasa a ser ocupado por la segunda pareja (Río, 2006: 68).

Mientras una pareja está realizando la escolta, el resto de los Mosqueteros espera fuera del templo. Cuando el sacerdote eleva el cáliz para consagrar el vino, los mosqueteros

están preparados y a una señal del Sargento realizarán una descarga o salva con sus mosquetes.

Al terminar la liturgia eucarística, los Mosqueteros volverán a desfilar hasta el domicilio del Teniente Abanderado para proceder a su encierro hasta la hora de la procesión de San Antón.

Comida popular y juegos infantiles

Una vez que ha concluido el desfile y el Teniente Abanderado ha sido encerrado, la mayoría del pueblo y los visitantes se reúnen en la plaza de la iglesia, donde la Comisión de Fiestas ha instalado una barra en la que se sirven distintos tipos de bebidas. Al mismo tiempo, se comienza a repartir de forma gratuita un plato de paella a todo aquel que lo solicite. Algunas personas se quedan comiendo en la plaza, mientras que otros grupos de parentesco o de amistad se irán a sus casas con el arroz para comer y descansar. Poco a poco los adultos abandonan la plaza y sólo van quedando grupos de adolescentes y de niños y niñas. En ese momento se ponen en funcionamiento los cañones de espuma, que ha instalado la Comisión y el Ayuntamiento de Lecrín, y los más jóvenes se quedan divirtiéndose con la espuma y arrojándose agua unos a otros; mientras los adultos descansan o toman café y otras bebidas en el único bar de la localidad⁵⁹.

⁵⁹ En la actualidad, solo hay un bar en Béznar, el bar de la Asociación Cultural San Antón, cuyo símbolo es la imagen de un mosquetero. Uno de los mosqueteros nos decía, subrayando el descenso de población que sufre Béznar, “aquí ya no hay trabajo, fíjate que solo queda un bar y yo he conocido hasta cuatro bares en el pueblo”.

Recogida y desfile por la tarde

A las 18.30 h. aproximadamente, los Mosqueteros vuelven a desfilan hasta el domicilio del Teniente Abanderado para recogerlo. Hay que destacar que por la tarde se incorporan al desfile muchos niños y niñas de entre 4 y 14 años que, vestidos de mosqueteros y portando pequeños mosquetes de juguete, realizan el paso y la revista junto a sus mayores. Aunque la indumentaria de los niños es igual que la de los mosqueteros adultos, en el caso de algunas niñas se sustituye el sombrero de flores por un lazo rojo en el pelo; hasta el momento, sólo una mujer adulta, se ha incorporado un año al desfile.

Tras recoger al Teniente, los Mosqueteros vuelven a la plaza de San Antón para iniciar la procesión.

La procesión de San Antón y el revoloteo de la bandera

La imagen de San Antón es transportada hasta el exterior del templo por cuatro hombres en un trono sobre ruedas; en la puerta de la iglesia, el Teniente y el Sargento, uno a cada lado, esperan la salida del patrón en posición de saludo. En la Plaza se coloca la imagen en la fachada opuesta a la entrada a la misma. Bajo la imagen se sitúan el cura, las autoridades municipales (el alcalde o algún concejal) y los muchachos que han sido elegidos “Rey” y “Reina” de las fiestas.

Entonces, un miembro de la banda empieza a tocar un redoble de tambor. Al ritmo del redoble, el sargento desfila de espaldas a la imagen hasta encontrarse con el teniente, que se ha quedado en el centro de la plaza dejando a su derecha la imagen del santo. En el centro de la plaza, el sargento se gira y mira de frente al teniente. A una señal del tambor, ambos vuelven a girarse quedando frente a la imagen. Entonces, dan tres pasos

hacia el santo, el tambor intensifica el redoble y ambos se inclinan apoyando la rodilla derecha en el suelo, se quitan el sombrero con la mano izquierda y lo mantienen en la dirección de la imagen, mientras con la mano derecha rinden sus insignias, la bandera y la pica. Aún con el redoble, se levantan y se colocan el sombrero. Este acto se repite tres veces dando pasos hacia delante y otras tres veces dando leves pasos hacia atrás, tras lo cual el teniente se despoja por última vez de su sombrero y se lo deja al sargento para iniciar el revoloteo de la bandera.

Ilustración 7. El Sargento Pica y el Teniente Abanderado haciendo una ofrenda a San Antón, momentos antes del revoloteo de la bandera.



Fotografía: Francisco Muñoz, extraída de www.padulcofrade.com

Para realizar el revoloteo o baile de la bandera se procede de la siguiente forma. El teniente despliega la bandera en su totalidad, sujetándola con su mando izquierda en el extremo inferior del mástil y con la mano derecha tres cuartas aproximadamente más arriba. La banda comienza a interpretar un vals, “Olas del Danubio”⁶⁰ de Ion Ivanovici,

⁶⁰ Este acto del baile de la bandera se repite, con algunas variantes, en varias fiestas de la provincia de Granada, usándose incluso la misma música, como ocurre en las fiestas de Moros y Cristianos de Quéntar

y el teniente, al ritmo de la música, hace girar la bandera tres veces a su lado derecho; después, en sentido inverso, la gira otras tres veces a su lado izquierdo y, por último repite lo mismo elevando la mano izquierda por encima de sus ojos, de modo que la bandera voltea a su espalda. Tras esto, el vals continúa sonando y el teniente sujeta la bandera por encima de su cabeza, sólo con la mano izquierda en el extremo inferior del asta, haciéndola girar, con el brazo extendido y tratando de sólo mover la muñeca, hasta que quede enrollada al mástil; después volverá a girarla en sentido contrario hasta que quede desplegada de nuevo. Al finalizar se inclina y con la rodilla derecha en el suelo ofrece la bandera a la imagen del santo y, entonces, los mosqueteros que han estado durante todo este protocolo en la calle aledaña a la plaza realizarán una nueva salva o descarga con sus mosquetes. Este acto se volverá a repetir al finalizar la procesión y, en algunas ocasiones, también en el barrio de Los Peloteos.

Finalizado el baile de la bandera, comienza la procesión. Los mosqueteros encabezan la comitiva y disparan sus mosquetes en determinados puntos del trayecto. Tras ellos desfila una de las bandas, acompañadas por un grupo de *Majorettes* que se incorpora al recorrido por la tarde. Entre la banda y la imagen de San Antón, caminan un buen número de vecinos y vecinas de Béznar. Tras el trono que porta la imagen de San Antón, se sitúan el sacerdote, el alcalde u otras autoridades municipales, el “Rey” y la “Reina” de las fiestas y, flanqueando a este grupo, el sargento y el teniente. A la espalda de éstos, cerrando el desfile procesional, se coloca la otra banda de música.

Al llegar a la plaza de la ermita de San Antón, donde en 2007 el ayuntamiento de Lecrín instaló el monumento al Mosquetero, se realiza una ofrenda floral a los pies de la estatua, mientras la banda interpreta la Marcha Real y los Mosqueteros permanecen en formación entre la hornacina de la ermita y el monumento.

Cuando el desfile procesional llega de nuevo a la plaza de San Antón, el teniente vuelve a tremolar la bandera y, tras esto, se procede al encierro del Santo en la iglesia.

Por último, los Mosqueteros vuelven a hacer un pase de revista en la plaza, con lo que la participación de los Mosqueteros en las fiestas concluye y tanto los *bezneros* como los asistentes se dirigen a la verbena.

Indumentaria

Uno de los elementos más singulares de este ritual festivo es la indumentaria de los Mosqueteros, así como la del Teniente y el Sargento. La composición del traje de los mosqueteros encuentra su justificación en la historia del origen de la fiesta, entendiéndose los distintos ornamentos que contiene como regalos que recibieron los vecinos que volvieron victoriosos tras rescatar el Santísimo Sacramento:

Cuando las gentes del pueblo se enteraron de que se traían al Santísimo, que lo habían rescatado, pues no me veas. Entonces, salieron todas las muchachas del pueblo y se despojaban de todo lo que tenían: se sacaban sus lazos y se los colgaban en las correas, en los cinturones. Los ramos de flores se lo ponían en los sombreros. Todos los adornos que llevaban las muchachas se lo ponían a los mosqueteros. Cada prenda que llevan hoy los mosqueteros es un resultado de aquello (Vecino de Béznar de 80 años, ex mosquetero).

El traje del Mosquetero está compuesto por un sombrero, adornado con flores, y un colete al que se le añade también una profusa ornamentación. El colete es una especie de chaleco de piel al que se le cosen unas mangas de tela roja. En el cuello llevan un pañuelo blanco, anudado con un anillo. En la espalda del colete se pueden observar nueve moñas, hechas de tela de diversos colores. Bajo las moñas, y apenas perceptibles, están cosidos dos lazos de distintos colores, uno formando la letra A y otro formando la letra M (iniciales del Ave María). En los vértices de cada una de estas letras, entrelazadas, se colocan las moñas. De los lazos, con los que se han formado las letras, sólo pueden

observarse con claridad los extremos que van sueltos por debajo del colete. A la altura de la cintura, los Mosqueteros llevan una faja roja, atada en el lado izquierdo. De esta faja, por la parte trasera, cuelgan distintos mantones.

Ilustración 8. Espalda de algunos mosqueteros durante el pase de revista.



Fotografía del autor (2009).

El sombrero es de los denominados “catites” (Río, 2006) y destaca por su ornamentación floral. La base del sombrero es redonda y está forrada de color rojo. Sobre la base se coloca una estructura en forma cónica, hecha con alambres o cañas, sobre las que se entremezclan ramos de flores.

El traje, y sobre todo la forma de llevarlo, es uno de los elementos de la fiesta que más expectación suscita entre los participantes. Las mujeres, que tradicionalmente se han dedicado a elaborar los trajes de los Mosqueteros de su familia, ponen mucho empeño en su elaboración y en su colocación, de forma que todo quede “en su sitio”. Una mujer,

que lleva más de cincuenta años elaborando trajes a varones de su familia, nos lo explicaba de la siguiente forma:

A mí me gusta que las cosas vayan en su sitio, no me gusta que las moñas vayan arrastrando..., no me gusta que la moña vaya en la cintura, siempre debe ir tres dedos más alta de la cintura, por lo menos tres dedos, para que vayan los mantones debajo de los lazos, que algunos se ponen la faja encima y se la atan con una moña. Pero la faja es una faja, y se le echa un ataero de faja, con una lazada, y las moñas pues se pone el AM, el nombre de la virgen me parece que es, y se pone que caiga bien. Y luego pues las moñas se hacen con cinco lazadas y se van pegando para que vayan parejas y que vaya bien. Es cosa de tener un capricho de que esa persona salga bien (...). No se mira el tiempo, yo me gusta ver lo que hago (vecina de Béznar).

Ilustración 9. Tiraiores de Quéntar (en primer plano) durante las fiestas de Moros y Cristianos. Momento de la procesión.



Fotografía del autor (2009).

La elaboración del traje, como decimos, se hace en el ámbito doméstico y corresponde a cada Mosquetero o grupo doméstico tanto su elaboración como su coste y su mantenimiento. Sin embargo, los trajes del sargento y del teniente son, como nos decía un vecino, “propiedad del pueblo” y se guardan en la iglesia. Estos trajes son totalmente diferentes al del resto de Mosqueteros y están inspirados en la época napoleónica (Río,

2006: 67). Están compuestos por una casaca negra con faldones hasta las corvas, peto rojo con botones dorados, guantes y pantalón blanco. El sombrero es un bicornio emplumado de color negro, con adornos rojos y amarillos.

Otras fiestas de la provincia de Granada destacan por la presencia de personajes que, ataviados de una forma parecida a la de los Mosqueteros de Béznar, hacen tronar distintos tipos de armas. Es el caso, por ejemplo, de los “tiraores” de Campotéjar y de la fiesta de Moros y Cristianos de Quéntar.

Los mosquetes

Este ritual festivo no podría entenderse sin el estruendoso sonido producido por los Mosquetes. Esta “pasión por el ruido” ha sido descrita en otros fenómenos festivos que se celebran en localidades cercanas, como es el caso de los Guájares (González Alcantud, 1993: 13-36), y en otros rituales de Andalucía, como en la Semana Santa de Priego de Córdoba (Briones, 1999: 53-57). El gusto por el ruido producido por los disparos de mosquete puede considerarse, de hecho, un elemento de identificación con la fiesta. Y, del mismo modo, el visitante foráneo que manifiesta su desconcierto ante el estruendo de los mosquetes, podrá ser objeto de amables mofas.

Qué se siente cuando se escucha un mosquetazo, eso depende de quién es el que lo sienta. Para algunos les parecerá un espanto, para otros pues es... digamos, de lo que vive y por lo que sale también. Porque es parte de su ritual durante todo el día y lo oye agradablemente. Después puede haber gente que el sonido le parezca un poco más desagradable, pero eso es una cuestión personalísima de cada uno (mosquetero).

Los mosquetes son armas de avancarga, es decir, que son cargadas por el cañón. Tienen una longitud media aproximada de un metro y ochenta centímetros, y un peso de entre 12 y 14 kilos. Se componen de la campana (lugar por el que se realiza la carga), el cañón, la caña o madera y la culata. Una pieza esencial es la llave, que permite efectuar los

disparos. La llave esta compuesta por espoleta, espejuelo y cebador. La espoleta, que lleva una piedra de pedernal, se tira hacia atrás y se suelta. Entonces golpea con el espejuelo y produce una chispa que prende la pólvora del cebador y se produce el disparo.

Según los testimonios de informantes y algunos autores (Brisset, 1997; Rodríguez Becerra, 1982; Río, 2006) aún quedan en Béznar mosquetes originales del siglo XVI. Hasta el último tercio del siglo XX, la mayoría de los mosquetes se transmitían hereditariamente en el seno de la misma familia (Rodríguez Becerra, 1982: 371). Quién no disponía de mosquete propio, podía alquilárselo a una familia propietaria, que en el año en cuestión no tuviese ningún mosquetero. En la actualidad, la mayoría de los mosqueteros encargan réplicas a fábricas de armamento del País Vasco o Valencia y su coste aproximado ronda los 1.200 euros.

En la representación de Moros y Cristianos de Quéntar también se utilizaban mosquetes, pero éstos fueron confiscados por grupos de falangistas durante la guerra civil (Brisset, 2008) y han sido sustituidos por trabucos, más pequeños y disparados con gatillo.

Una nota final

Las fiestas, en tanto que expresiones culturales vivas, están sujetas a transformaciones continuas. Quienes participan en la fiesta son sus legítimos propietarios, los portadores de este patrimonio, y a ellos les corresponde dirigir la dirección de los cambios que se realicen en el ritual. En este sentido, es importante tener en cuenta que la descripción de “los Mosqueteros del Santísimo Sacramento” que acabamos de exponer corresponde a la observación que hemos hecho en un periodo concreto (las fiestas de 2009) y a las

entrevistas que hemos realizado a un grupo de participantes en las fiestas en fechas próximas a la celebración. Por lo tanto, algunos de los actos que aquí se describen pueden haber cambiado ya, una vez publicado este trabajo. En cualquier caso, esperamos que esta descripción permita dar cuenta en el futuro de los cambios acaecidos en la fiesta y contribuya a la generación de nuevos trabajos que profundicen en la significación social de los Mosqueteros y su carácter patrimonial.

BIBLIOGRAFÍA

- BRIONES, R. 1999. *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*. Córdoba: Ministerio de Educación y Cultura
- BRISSET, D.E. 1997. «Fiestas hispanas de moros y cristianos» [361-380] SÁNCHEZ RAMOS, V. y J. RUIZ FERNÁNDEZ (coord.). *Actas de la I Jornada de Religiosidad Popular*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses
- BRISSET, D.E. 2008. «Prologo: Una fiesta antigua y singular» [13-15] HDAD. DE MOROS Y CRISTIANOS DE QUÉNTAR. *La función de Moros y Cristianos de Quéntar*. Granada: Hermandad de Moros y Cristianos
- GONZALEZ ALCANTUD, J.A. 1993. *Agresión y rito. Y otros ensayos de antropología andaluza*. Granada: Diputación Provincial de Granada
- RÍO, A.M. 2006. *Los Mosqueteros del Santísimo Sacramento*. Granada: Velocitynet
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (dir.) 1982. *Guía de fiestas populares de Andalucía*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía
- VELASCO, H. 2000. «Tiempos modernos para fiestas tradicionales» [97-128] GARCÍA CASTAÑO, F.J. *Fiesta, tradición y cambio*. Granada: Proyecto Sur

**TEXTO 3. IDENTIFICACIÓN/PRODUCCIÓN DEL PATRIMONIO
INMATERIAL EN ANDALUCÍA. UN ANÁLISIS A TRAVÉS DEL CASO DE
LOS MOSQUETEROS DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO DE BÉZNAR
(GRANADA)**

Artículo de revista publicado en

López López, J. de D., & Ruiz Ruiz, J. F. (2013). Identificación/producción del patrimonio inmaterial en Andalucía. Un análisis a través del caso de los Mosqueteros del Santísimo Sacramento de Béznar (Granada). *Gazeta de Antropología*, 29(1). Retrieved from <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4190>

RESUMEN

El objetivo principal de este trabajo es mostrar que la identificación de patrimonio cultural y la producción de patrimonio cultural no constituyen dos procesos distintos, sino que ambas expresiones designan básicamente lo mismo: la asignación de valores patrimoniales a determinados elementos culturales. A partir del análisis de un caso concreto en el cuál hemos intervenido directamente, la fiesta de los Mosqueteros de Béznar en la provincia de Granada, señalamos cómo determinadas dimensiones y procesos sociales de la fiesta han sido transformados en “valores culturales” en el proceso de identificación/producción patrimonial. Finalmente, abogamos por potenciar la capacidad del patrimonio como instrumento para la reflexividad cultural, lo que constituye para nosotros la principal tarea de la antropología en este ámbito.

ABSTRACT

The main objective of this paper is to show that the identification of cultural heritage and the production of cultural heritage are not separate processes, but rather that both expressions serve to address basically the same: the allocation of patrimonial values to certain cultural elements. From the analysis of a case study in which we participated directly, the festival of Béznar Musketeers in the Andalusian province of Granada, we show how certain dimensions and social processes of the fiesta have been transformed into "cultural values" in the process of identification / production of heritage. Finally, we defend that is important to enhance the heritage as a tool for cultural reflexivity, what, in our opinion, should be the main task of anthropology in this area.

PALABRAS CLAVE

Rituales, Fiestas, Patrimonio, Identidad

KEYWORDS

Rituals, Fiestas, Heritage, Identity

*Los patrimonialistas no descubren, construyen herencia
cultural (José Antonio Fernández de Rota)*

En este trabajo pretendemos dar cuenta de cómo hemos intervenido directamente en un proceso de patrimonialización institucional, redactando el expediente de inscripción en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía (CGPHA) de la fiesta denominada los “Mosqueteros del Santísimo Sacramento” que se celebra en la localidad granadina de Béznar.

Mostraremos de qué forma hemos identificado algunas dimensiones de la fiesta que, en el proceso de patrimonialización, han sido transformadas en “valores culturales”. Para ello comenzaremos exponiendo el contexto institucional en el que se desarrolla este trabajo de documentación de la fiesta como parte fundamental de su proceso de patrimonialización institucional y continuaremos señalando las dimensiones sociales de este ritual festivo que hemos empleado para justificar su inscripción en el CGPHA: su raigambre histórica y su imbricación en las memorias colectivas, su centralidad en los procesos de identificación local y las formas de sociabilidad posibilitadas por el contexto festivo. El mero hecho de utilizar estas dimensiones en la justificación de la consideración patrimonial de este ritual es uno de los instrumentos principales por el que quedan transformados en “valores”.

Como hemos expuesto en otro lugar (López López, 2011), uno de los mecanismos fundamentales utilizados en la transformación patrimonial de determinadas expresiones culturales es su presentación “des-conflictualizada”, de modo que puedan ser interpretadas en términos de “vinculación comunitaria” y no de expresión del conflicto. Sin embargo, como no podía ser de otra forma, el conflicto forma parte inherente de la mayor parte de las fiestas celebradas en Andalucía. Así, tras la descripción de las dimensiones utilizadas en la justificación patrimonial de las fiestas, analizamos dos aspectos de “Los Mosqueteros” que, si no obtuvieran una respuesta local adecuada y en gran medida consensuada, podrían dificultar la consideración patrimonial del ritual al discordar con ciertas expresiones declarativas de valor dominantes⁶¹, como la igualdad de género o el desarrollo armónico de las relaciones entre las instituciones, la sociedad civil y la ciudadanía en general.

Finalmente, lejos de tratar de establecer unas conclusiones más o menos definitivas, abogamos por la potenciación de la capacidad reflexiva del patrimonio como la principal tarea del quehacer antropológico en este ámbito.

1. Contexto institucional: la catalogación del patrimonio inmaterial en Andalucía

El debate en torno al patrimonio inmaterial se ha intensificado notablemente en la última década. A ello ha contribuido de un modo muy especial la publicación en 2003,

⁶¹ Coincidimos con Ángel Díaz de Rada (2007) en la necesidad de superar la reducción del valor a una “expresión declarativa de preferencia” y abordar su análisis considerándolo como “una relación diferencial entre sujetos sociales localizados”. En el campo del patrimonio, es imprescindible tomar en consideración la desigual distribución de capacidad política para atribuir criterios de valor entre los agentes implicados en los procesos de patrimonialización, fundamentalmente las administraciones públicas y sus “sistemas expertos” asociados, la sociedad civil (hermandades, asociaciones, ONG...) y la población local en general.

por parte de la UNESCO, de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial y el reconocimiento de diversas expresiones culturales como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, etiqueta otorgada por esta institución supranacional a candidaturas presentadas en concurrencia competitiva (Velasco, 2012c).

La mayor parte de las expresiones culturales, que tienen cabida bajo esta etiqueta, gozaban ya con anterioridad de cierto reconocimiento por parte de las legislaciones nacionales en Europa. Bajo diversas expresiones, siendo las más comunes las de Patrimonio Etnográfico o Etnológico, estas legislaciones nacionales incluían los aspectos de la cultura, no exclusivamente “materiales”, que ahora se agrupan bajo el rubro de patrimonio inmaterial. En España, la primera referencia legislativa al patrimonio etnológico aparece en la Ley 16/1985, de 25 de Junio, de Patrimonio Histórico Español, y, bajo diversas fórmulas (Pérez Galán, 2011b), se mantienen en el desarrollo legislativo al respecto desarrollado por las distintas comunidades autónomas. En el caso de Andalucía, la Ley 1/1991, de 3 de Julio, de Patrimonio Histórico de Andalucía, dedica el Título VII completo al “Patrimonio Etnográfico”; etiqueta que se cambia en el Título VI de la ley posterior (Ley 14/2007, de 26 de noviembre, del Patrimonio Histórico de Andalucía), por la de “Patrimonio Etnológico”.

Como hemos apuntado antes, el encargo que asumimos fue realizar un estudio sobre la fiesta de “Los Mosqueteros del Santísimo Sacramento”, de Béznar, con objeto de incluirla, por constituir una actividad con un interés etnológico destacado, en el CGPHA. En la Ley 14/2007 de Patrimonio Histórico de Andalucía, se establece el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz como un “instrumento para la salvaguarda de los bienes en él inscritos, la consulta y divulgación de los mismos”. Existen tres tipologías de bienes que podrán ser incluidos en el catálogo: Bienes de

Interés Cultural (BIC), Bienes de Catalogación General y los que se incluyen en Inventario General de Bienes Muebles del Patrimonio Histórico Español; siendo los primeros (BIC), los que gozarán del mayor grado de protección que prevé la ley. El fin del estudio en torno a la fiesta de Los Mosqueteros es incluir esta manifestación cultural como Bien de Catalogación General. El artículo 63 de dicha ley establece lo siguiente:

La inscripción en el CGPHA de prácticas, saberes y otras expresiones culturales como actividades de interés etnológico les conferirá preferencia entre las de su misma naturaleza a efectos de su conocimiento, protección, difusión, así como para la concesión de subvenciones y ayudas públicas que se establezcan. Asimismo, serán especialmente protegidos aquellos conocimientos o actividades que estén en peligro de desaparición, auspiciando su estudio y difusión, como parte integrante de la identidad andaluza. A tal fin se promoverá su investigación y la recogida de los mismos en soportes materiales que garanticen su transmisión a las futuras generaciones (Ley 14/2007, de Patrimonio Histórico de Andalucía)

Como puede observarse, la legislación establece el Patrimonio Histórico de Andalucía⁶² como el conjunto de elementos o rasgos diacríticos que definirían la identidad andaluza. Ya en la Exposición de motivos de la ley se considera al patrimonio como “la expresión relevante de la identidad del pueblo andaluz, testimonio de la trayectoria histórica de Andalucía y manifestación de la riqueza y diversidad cultural que nos caracteriza en el presente”. La legislación confiere, por lo tanto, un sólido vínculo entre patrimonio e identidad. Nuestro punto de partida teórico difiere en el sentido de que la identidad no preexiste a su propia acción, a su puesta en escena. Dicho de otra forma, los procesos de construcción identitaria no son anteriores a los procesos de patrimonialización, sino que ambas expresiones designan un proceso único consistente en la elaboración de una narrativa del “nosotros” mediante la instrumentalización de expresiones culturales

⁶² Una de las críticas que ha recibido la ley por parte de algunos antropólogos ha sido su propia denominación, considerando que hubiese sido más acertado denominarla Ley de Patrimonio Cultural, pues el concepto de Patrimonio Histórico resulta más restrictivo.

específicas. La diferencia, aunque parezca mínima, es notable. Durante la fase de redacción de la Documentación Técnica de los Expedientes de Inscripción de las fiestas en el CGPHA, hemos tenido en cuenta esta distinción, especialmente en el apartado que el Reglamento de Protección y Fomento del Patrimonio Histórico Andaluz (Decreto 19/1995) dedica a la justificación de la inclusión en el catálogo de cualquier actividad y que hace hincapié en la necesidad de esclarecer “los valores etnológicos (históricos, tradicionales e identitarios)” de la actividad en cuestión⁶³. En los siguientes epígrafes, dedicados a la descripción etnográfica y al análisis de la fiesta de los Mosqueteros, se recoge parte de la información a partir de la cual se ha elaborado la Documentación Técnica necesaria para la catalogación de la actividad.

Por último, es necesario aclarar que la iniciativa de inscribir estas fiestas en el CGPHA parte de la propia Delegación Provincial de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía en Granada, que desde el año 2006 viene prestando una especial atención al Patrimonio Etnológico e Inmaterial de la provincia⁶⁴. Si bien las administraciones locales afectadas han iniciado algunos proyectos de patrimonialización de estas fiestas, sus esfuerzos se han inclinado más por resaltar su potencialidad como recurso de atracción turística.

⁶³ La documentación técnica que justifica la inscripción de determinado bien, material o inmaterial, en el CGPHA está regida por un reglamento que establece unos epígrafes que han de guiar la redacción del texto. En *Más allá de la música: Antropología y flamenco*, Cristina Cruces realiza un análisis sobre dicho reglamento en un capítulo dedicado al proceso de declaración como Bien de Interés Cultural de los registros sonoros de la Niña de los Peines. Actualmente está en elaboración el proyecto del nuevo reglamento por el que se desarrollará la legislación vigente en Andalucía Proyecto de Reglamento General de Desarrollo de la Ley 14/2007, de 26 de Noviembre, del Patrimonio Histórico de Andalucía.

⁶⁴ La incorporación de Antropólogos Sociales y Culturales a las Delegaciones Provinciales andaluzas, ha sido fundamental para el reconocimiento y protección del Patrimonio Etnológico e Inmaterial. Hasta entonces este tipo de patrimonio había permanecido eclipsado por otras tipologías que gozan de mayor tradición y que responden a visiones más clásicas de la materia (patrimonio histórico-artístico, arquitectónico, arqueológico, monumental).

2. La celebración de la fiesta en la actualidad

La localidad de Béznar pertenece al municipio de Lecrín, que está constituido por seis pueblos: Talará, Murchas, Acequias, Mondújar, Chite y Béznar. Este municipio se enclava en la comarca del Valle de Lecrín, en el centro de la provincia de Granada.

Béznar es una localidad eminentemente agrícola, destacando su producción de cítricos y frutales. Por otra parte, Béznar presenta un considerable descenso demográfico, debido, entre otros factores, a la emigración y al envejecimiento de su población. Entre 1986 y 2008 ha perdido alrededor del 24% de su población, habiendo pasado de 458 habitantes en 1986 a 350 en 2008⁶⁵.

En esta localidad se celebra cada primer fin de semana de septiembre un ritual festivo denominado “los Mosqueteros del Santísimo Sacramento”, también conocido como “los Mosqueteros de Béznar” o “los Mosqueteros de San Antón”. La fiesta se desarrolla durante las jornadas del sábado y el domingo, repitiéndose cada día la misma secuencia de actos. Además, el viernes anterior, los Mosqueteros desfilan por la tarde por las calles de la localidad para anunciar el comienzo de las fiestas.

Sigue el modelo de las soldadescas, descritas por Brisset (2001) para el caso de las fiestas de Moros y Cristianos, con las que comparte algunas características, sobre todo con las celebradas en la Alpujarra y en la mayor parte de Andalucía. Sin embargo, no puede ser encuadrada dentro de éstas, puesto que carece de representación del enfrentamiento o las escaramuzas entre dos bandos.

⁶⁵ Datos elaborados a partir del Sistema de Información Multiterritorial de Andalucía (SIMA).

El origen de las soldadescas son las milicias locales organizadas por los Reyes Católicos, encargadas de la protección del territorio circundante, que fueron incorporándose a la celebración de las festividades de sus respectivas localidades. Felipe II configuró la jerarquía de estas milicias estableciendo las siguientes figuras: capitán, alférez, sargento, cabo y soldados (Brisset, 2001). En la actualidad, los Mosqueteros de Béznar se estructuran de un modo similar: teniente, sargento, cabo y mosqueteros.

3. La producción de valores culturales en la transformación patrimonial de la fiesta

A continuación presentamos algunos resultados del trabajo de campo, realizado en torno a la fiesta de los Mosqueteros, que han sido utilizados en la justificación de su carácter patrimonial, se trata de los procesos o dimensiones sociales que hemos propuesto como “valores culturales y patrimoniales” de la fiesta. Entre estas dimensiones se deben destacar las siguientes:

1. Raigambre histórica de la celebración y sus implicaciones en la memoria colectiva
2. Centralidad del fenómeno dentro de los procesos de identificación local
3. Las diversas formas de sociabilidad que propicia el contexto festivo.

3.1. Raigambre histórica y memoria colectiva

José Luis García (2000) distingue dos modalidades de ritual festivo: las celebraciones y las conmemoraciones. Estas últimas se definirían por estar firmemente ancladas a un hecho del pasado (o a una determinada versión de éste), por ajustarse a un guion estricto que marca todo el tiempo festivo y, sobre todo, porque la participación de la mayoría de los asistentes a la fiesta es pasiva, observándose una clara distinción entre protagonistas y espectadores. Por el contrario, en las celebraciones la frontera entre protagonistas y

espectadores sería mucho más difusa y la participación en general más activa, el guion tendría mayor flexibilidad y el anclaje al “hecho pasado” sería menor. Pues bien, en la actualidad, los Mosqueteros del Santísimo se entienden mejor como una celebración del “estar juntos” y como un contexto para la reafirmación y reconstrucción de la(s) identidad(es) local(es), que como la conmemoración de un hecho histórico concreto. Aunque hubiese sido creada en su origen como una conmemoración dirigida a la “resemantización del territorio”, tras la expulsión de la población morisca (González Alcantud, 2002: 148-170). Como explica José Luis García (2000), determinados acontecimientos pueden provocar que una conmemoración termine convirtiéndose en una celebración y, al contrario, que una celebración se transforme con el tiempo en una conmemoración.

En efecto, el origen de la fiesta de los Mosqueteros del Santísimo Sacramento de Béznar es la conmemoración de la victoria de una milicia local al rescatar el sagrario y a una mujer joven, que habían sido secuestrados por un grupo de moriscos sublevados antes de iniciarse la guerra de las Alpujarras (1568-1571). Estos hechos, recogidos por algunos historiadores y eruditos locales (Sánchez, 2004; Río, 2006), han formado parte de la tradición oral de Béznar. Un hombre de 82 años que reside alternativamente entre Béznar y Granada capital nos relataba esta historia de un modo muy expresivo:

Mataron a dos y se llevaron a una mujer, también, con ellos, y la hirieron, le cortaron un brazo, y con las mismas pues se fueron. Ya habían hecho cosas en el pueblo, estaban siempre haciendo cosas. Pero ya la gente se cansó y dijeron que iban a ir con lo que fuera en busca de ellos. Entonces les dijeron que no fueran, que no fueran porque ellos tenían sus alfanjes y sus cosas y los iban a matar a todos. Pero la gente, sobre todo los mozuelos, ya dijeron: “vamos a por lo que sea”. Pero resulta que aquí, por aquellos entonces, venía a veranear mucha gente. Venía Don Juan de Austria que tenía un sitio ahí, donde paraba, que le llaman el Palacio.... Y por entonces había también ahí un señor, que era un alférez, de los tercios de Flandes, que estaba aquí. Y les dijo: “no, no, no, quietos, vamos a ver”. Y por mano de él, fueron a Granada y consiguieron que Don Juan

de Austria les diera unos mosquetes, les dio 25 mosquetes. Entonces, con eso ya sí. Claro, los sarracenos no conocían la pólvora. Claro, cuando llegaron y pegaron cuatro tiros por estos barrancos y retumbaba todo, dijeron los moros: “vámonos de aquí...”. Llegaron y se encontraron a la muchacha en una cueva. La muchacha, por lo visto, en un descuido... porque los sarracenos hacían burla del Santísimo... entonces, la muchacha en un descuido cogió el Santísimo y se lo guardó en el pecho. En eso fue cuando llegaron los mosqueteros. Luego a la muchacha le dieron una paga para toda la vida.... Entonces los mosqueteros se vinieron para abajo, a gusto, con el Santísimo (E2).

En algunas ocasiones, se ha recogido esta historia en el programa de fiestas de la localidad, lo que, sin duda, ha contribuido a fijar algunos elementos de la tradición oral. Transcribimos algunos fragmentos del relato que se publicó bajo el título Historia de los mosquetes en el programa correspondiente al año 2005.

La política intransigente de Felipe II hace crecer el descontento de la población morisca y el aumento de los grupos de monfíes. Esta situación provoca enfrentamientos entre los moriscos y los cristianos como el sucedido en Béznar en torno al año 1566. Sucedió que una fracción de la partida de Igrahín Agad de la Zubia de los monfíes del Nazcoz de Nigüelas atacó al Beneficiado y a su séquito cuando se dirigía a dar el Santísimo a un enfermo. Resultando muerto el Sacristán y un labrador, siendo cautiva la hija de éste, María Trinidad y robado el Santísimo que era conducido en el portaviático.

Conocido el suceso, el pueblo se reunió en la plaza y los hombres querían perseguir a los monfíes si no hubiesen sido impedidos por las autoridades. En esta confusión se presentó un alférez de los tercios de Flandes, D. Martín Alonso de Frías, el cual organizó una Hermandad cuya principal misión era rescatar al Santísimo, para ello acudieron al Marqués de Mondéjar D. Luis Hurtado de Mendoza que les concedió 25 mosquetes y arcabuces....

D. Juan de Austria conoció de todas estas hazañas por boca del alférez Martín Alonso de Frías. El Príncipe concedió a María Trinidad una pensión como premio a su heroísmo y a los mosqueteros el privilegio de escoltar el Santísimo, a la vez que los uniformaba. Todo esto sucedió en Béznar, según constaba en un manuscrito de 1571 que existía en el Archivo Parroquial de Béznar (Programa de las Fiestas en Honor a San Antón de Béznar, 2005)

El conocimiento de este relato histórico es sólo uno más de los instrumentos que los individuos pueden usar para vincularse al resto del grupo en el contexto de la fiesta (de hecho, entre nuestros informantes, protagonistas destacados en el ritual, se dan muchas

confusiones acerca del origen, y no son pocos quienes lo sitúan en la conquista de Granada por los Reyes Católicos en 1492). En este sentido, mucho más importante que conocer el hecho en sí, se pueden enumerar otros elementos que vehiculan la identificación con el grupo: la adecuada ejecución de los ritos, la correcta colocación de los distintos componentes de la indumentaria, y, sobre todo, la participación continuada, año tras año, en la fiesta.

Los Mosqueteros del Santísimo forman parte de la memoria colectiva de “los *bezneros*”, pero esta memoria no está construida sólo por los hechos sancionados por los historiadores y los textos escritos, sino que se trata de una memoria basada en la experiencia y construida en un ámbito local y/o doméstico.

Cuando se interroga a los participantes acerca de las motivaciones que les llevan a actuar en la fiesta o se les pregunta qué es lo que sienten cuando se visten de Mosqueteros y desfilan por las calles de Béznar, la respuesta más habitual tiene que ver con el recuerdo de la participación de sus familiares y con el deseo de formar parte de una celebración única que identifica al pueblo de Béznar en el contexto de la provincia y de la comunidad autónoma. A esta pregunta nos respondieron varios participantes en la fiesta, reproducimos a continuación sus palabras. El primer párrafo corresponde a un joven de 28 años, el siguiente a un hombre de 40 años y el último a un muchacho de 16, los tres residen en el municipio.

Lo que siento... pues es un cúmulo de sensaciones que no se pueden explicar. Mi padre salió de abanderado, mi hermano también, yo he salido de abanderado, he salido también de mosquetero, y es que lo lleva uno en la sangre, le gusta, paga por hacerlo... y ya te digo, no se puede explicar, es una sensación muy grande (E6).

Yo empecé a salir de mosquetero porque te hace ilusión. Lo ves desde chiquitillo, lo mamás... y es una cosa, que es un orgullo salir en tus fiestas... y es una manera de rendir un homenaje a tu pueblo (E4).

Es una cosa única de este pueblo, que se conoce ya por muchas zonas de todo el valle, en Granada también hemos estado, en Sierra Nevada... y todo el que lo ha visto se ha quedado impresionado (E8).

El “valor histórico” de la fiesta no procede de su capacidad para transmitir una serie de conocimientos académicos sobre el siglo XVI, aunque también puede actuar de esa manera. Su “valor histórico”, a nuestro juicio, radica en el uso que le han dado sus protagonistas para crear una sensación de continuidad con el pasado, para dotar de la cualidad de antepasados a quienes, de una forma u otra, celebraron la fiesta con anterioridad. Se produce así un “enlace de tiempos” (Fernandez, 2004) que vincula al presente con el pasado para proyectar, al “nosotros” escenificado en la fiesta, hacia el futuro.

3.2. Centralidad de la fiesta en los procesos de identificación local

La mayoría de estudios sobre el ritual, y concretamente sobre los de carácter festivo, subrayan la importancia de éstos en la construcción social de identificaciones colectivas. Esto ha producido un cierto automatismo en el ámbito de las ciencias sociales y se ha asumido la relación entre ritual e identidades sin aportar las explicaciones necesarias a este respecto.

Atribuir al ritual la capacidad de construir identidades sociales... puede ser una obviedad si no se justifica la relevancia y especificidad de esa construcción. Identidades sociales las producen los encuentros esporádicos entre personas, la coincidencia de la gente en las instituciones, la participación en un viaje organizado, las desgracias colectivas.... Casi todos los acontecimientos de la vida social son susceptibles de desarrollar una dimensión identitaria (García García, 1999: 502).

De este modo, es importante tener presente que la mera existencia de la fiesta no genera identidad por sí sola, sino que constituye un elemento cultural que, al ser revestido de significados y valores patrimoniales, se convierte en un instrumento poderoso para la reafirmación, reformulación y escenificación de “lo *beznero*” frente a “lo no *beznero*”.

La centralidad de la celebración de los Mosqueteros del Santísimo en los procesos de identificación local, que adquiere tintes étnicos por el uso de un lenguaje biologizante⁶⁶ (“lo lleva uno en la sangre”), puede observarse a partir de un enfoque emic y de la utilización icónica de la imagen del Mosquetero asociada a la localidad⁶⁷. Esto no quiere decir que los protagonistas de la fiesta no participen de otra serie de procesos de identificación colectiva, pero en este contexto festivo es la construcción y reafirmación de la identidad local lo que adquiere mayor relevancia, lo que se pone en escena.

Por otra parte, los Mosqueteros del Santísimo Sacramento han posibilitado a la sociedad de Béznar verse reconocida en el exterior, a pesar de su reducido número de habitantes y su paulatina despoblación. O de otra forma, le ha permitido auto-reconocerse en el reconocimiento exógeno. Por eso son tan importantes, dentro del imaginario de “los *bezneros*”, las salidas que han hecho los Mosqueteros fuera de la localidad. Aún hoy, y aunque muchos no tienen un recuerdo empírico, las gentes de Béznar relatan al visitante el papel que los Mosqueteros desempeñaron en el Congreso Eucarístico que se celebró en Granada en 1957; y por el mismo motivo, muchos explican su malestar por la posición “folklórica” que les adjudicaron en la procesión del Corpus de Granada en

⁶⁶ Para contrastar este fenómeno de identificación “cuasi-étnica”, asociada a procesos de producción y consumo cultural, véase Dietz y Piñar (2000: 94).

⁶⁷ El cartel que anuncia la llegada a Béznar está decorado con la imagen policromada de un mosquetero, el único bar de la localidad es un verdadero museo de los mosqueteros y sus paredes están completamente cubiertas de fotografías de las fiestas, las más antiguas de los años 50. Además, en la plaza de San Antón se erigió en 2007 un monumento “al mosquetero”.

2008. Antonio, un hombre que comenzó a desfilarse como mosquetero a principios de los 50, sí que estuvo en ambas ocasiones y nos lo contó así:

Ese año volvieron a ir otra vez a escoltar el Santísimo [a Granada, durante las fiestas del Corpus de 2008]. Fueron, pero no fueron escoltando al Santísimo. Fueron delante, como si fueran otra cosa distinta. Pero es que cuando nosotros fuimos [Congreso Eucarístico de 1957], fuimos escoltando al Santísimo, delante de la Custodia. Pero el año pasado iban como folklore, al lado de la Tarasca, y los Mosqueteros no es eso, los Mosqueteros no es folklore, los Mosqueteros es lo que es y deben de ir por donde tienen que ir, con la Custodia (E2).

Por último, a pesar del invocado origen histórico de la fiesta, situado en la victoria local sobre un grupo de moriscos, los procesos de construcción identitaria que se activan mediante el ritual, se debe insistir en ello, tienen un marcado carácter local. Dicho de otra forma, las identidades escenificadas durante el tiempo festivo se construyen (en oposición dialéctica y no en confrontación) frente al “otro” no local, frente al “no *beznero*”; y no frente a un fantasmagórico “otro” caracterizado como “moro”, “morisco”, “sarraceno” o “monfi”. Para conservar las huellas del pasado, antes hay que borrar sus cicatrices. Como escribe Francisco Checa, refiriéndose a las fiestas de moros y cristianos (muy emparentadas con la festividad de los Mosqueteros),

... posibilita una reproducción, simbólica, de identidades. De tipo local (ser del pueblo), de clase social (saneados o pobres), familiar (de prestigio) y grupal (de género y edad). En la actualidad en ningún pueblo se reproduce la identidad ideológico-cultural de representar a los vencedores (Checa, 2000: 24).

Antes de su declaración institucional, la instrumentalización de las fiestas como expresión de los procesos de identificación local supone el primer paso hacia su activación patrimonial. El tratamiento patrimonial que reciben las fiestas por parte de la población local es una condición básica para su reconocimiento institucional y la única garantía para la “salvaguarda” y continuidad del ritual.

3.3. Sociabilidad y formas de participación

El marco festivo propicia diversas formas de participación y contextos de sociabilidad con distintos niveles de formalidad, a pesar de la aparente rigidez del guión que articula el conjunto de actos que tienen lugar durante este ritual festivo, y de que la tropa de mosqueteros está encarnada por un número relativamente reducido de personas (una veintena de adultos y una decena de niños aproximadamente).

Si la actuación de los mosqueteros puede ser considerada el elemento central de la fiesta, hay que tener presente que “salir de mosquetero” no es la única forma de participar. Como recuerda Rodríguez Becerra, a diferencia del espectáculo, la fiesta “supone participación, aunque ésta sea a niveles tan elementales como pasear o consumir” (Rodríguez Becerra, 1982: 12). Se pone así de relieve, frente a sus componentes conmemorativos, el carácter de la fiesta como celebración. En este sentido, la capacidad de una persona para sancionar el “buen hacer” de los mosqueteros, aunque ocupe una posición espacial que a priori induzca a pensar que se trata de un mero espectador, puede considerarse una forma de participación intensa, que requiere de un conjunto de conocimientos previos, adquiridos a través de la experiencia festiva⁶⁸.

Determinados actos de la secuencia festiva pueden hacer aún más difusa la frontera entre protagonistas y espectadores, por ejemplo, durante la procesión, donde el

⁶⁸ No es difícil escuchar entre la gente que está observando el desfile de los Mosqueteros, comentarios como los que siguen: “ese no lleva bien los mantones”, “éste ha hecho muy bien el revoloteo, va a ser complicado que el año que viene lo hagan mejor”. En agosto de 2009, en otras fiestas, las de moros y cristianos en Aldeire, mientras contemplábamos la representación, un señor que estaba a nuestro lado iba pronunciando “los papeles” anticipándose a los vecinos que estaban representándolos y nos decía: “éste no vale, éste dice el papel muy bajo”. A través de estos ejemplos, queremos poner de manifiesto que los espectadores locales van más allá del rol de observador pasivo, de modo que llegan a interactuar con la acción gracias a su experiencia, que los convierte en buenos conocedores de la performance festiva, y en jueces populares capaces de dictaminar si la acción discurre dentro de los cánones que marca la tradición.

conjunto de los *bezneros* se une al desfile ocupando distintas posiciones. Por supuesto, en los actos menos protocolarios, como la comida popular y los juegos infantiles, es prácticamente imposible establecer ni siquiera de forma difusa esta distinción.

El contexto festivo, por otra parte, propicia ocasiones para el desarrollo de formas de sociabilidad que a lo largo del año es complicado que se establezcan en Béznar. Por un lado, el regreso de los emigrantes con ocasión de las fiestas fomenta el reencuentro de grupos de amistad, dispersos durante la mayor parte del año, en el espacio público. Aunque no es la única ocasión en la que “los *bezneros*”, que residen habitualmente en otros puntos geográficos, vuelven a la localidad, sí que es la que mejor posibilita que estos encuentros se produzcan en el espacio público, puesto que la mayor parte del desarrollo de la celebración tiene lugar en las calles y plazas del casco urbano.

Merece la pena detenerse en algunos aspectos de la fiesta que la emigración ha contribuido a transformar. Por un lado, parece claro que, como afirma Salvador Rodríguez Becerra (1982), la emigración andaluza ha favorecido la revitalización de este tipo de rituales festivos y su patrimonialización, al convertir “el abandono de las tradiciones en pérdida doliente” (Velasco, 2000: 121). Pero esta revitalización, provocada por la emigración, forzosamente ha implicado cambios en el protocolo de la celebración. Los Mosqueteros del Santísimo Sacramento se insertan en las Fiestas Patronales en Honor a San Antón de Béznar y, hasta mediados del siglo XX, se celebraban en el día dedicado a esta advocación: el 17 de enero. En la actualidad, las fiestas patronales se celebran el primer fin de semana de septiembre, aunque se mantiene como festivo el 17 de enero y algunas personas, sin usar el traje de mosqueteros ni desfilar, salen a la puerta de su casa o a la plaza para disparar sus mosquetes.

Quizás en el ámbito español haya sido Honorio Velasco (1982; 2000) quien más se haya detenido a estudiar la dimensión temporal de las fiestas y sus implicaciones en el calendario. Una de sus conclusiones es que, a pesar de los conflictos que se generaron cuando el traslado de fecha fue “una propuesta tímidamente formulada por los emigrantes” (2000: 111), la opción de celebrar la fiesta en temporada estival terminó generalizándose en la mayor parte de los pueblos de la península. Uno de los argumentos utilizados a favor del cambio ha sido, según constata Velasco, y los Mosqueteros del Santísimo no son una excepción, la menor probabilidad de que se produzcan fenómenos meteorológicos adversos en verano.

“Se aguó la fiesta” y algunas otras expresiones más son indicadores de la peculiar caracterización de la fiesta como un tiempo claro, soleado. El mal tiempo “desluce” la fiesta. La fiesta mayor se traduce en términos de “brillantez” y “esplendor”. En la fiesta, el tiempo meteorológico metaforiza (¿o tal vez metonimiza?) el tiempo social (Velasco, 1982: 21).

Un “*beznero*”, que reside en Granada gran parte del año, nos decía respecto a los Mosqueteros del Santísimo:

Como el 17 de enero casi siempre llueve y hace mal tiempo... y esta fiesta con el colorido que tiene, la ropa que hay... pues la dejaron para septiembre, para el primer domingo de septiembre... (E2).

Las fases previas a la celebración propiamente dicha también posibilitan el encuentro de grupos informales asociados a las diferencias de género. Las mujeres, que tradicionalmente se han encargado de la confección del traje de los mosqueteros, se suelen reunir en algunos domicilios para prestarse ayuda mutua, enseñar a las más jóvenes y pasar tiempo juntas. Los varones que saldrán de mosqueteros también se reúnen los días previos a la fiesta para ensayar los pasos, los cruces, la escolta, etc. e introducir a los nuevos mosqueteros en el ritual.

La suspensión temporal de la rutina cotidiana y la generación de un espacio para la convivencia y el encuentro lúdico constituyen, desde el punto de vista patrimonial, “valores” de la fiesta. Sin encuentro, sin sociabilidad, no es posible la fiesta que puede ser definida como un modo de interacción social destinado a celebrar la interacción misma.

4. Respuestas locales al conflicto

4.1. Relaciones con la institución eclesiástica

Existe una evidente vinculación entre la fiesta de los Mosqueteros del Santísimo Sacramento y determinados significantes del catolicismo, especialmente con el sagrario, la custodia y la imagen de San Antón. Esta conexión, a lo que hay que sumar la actuación de los mosqueteros durante la celebración de la misa en las fiestas, implica que necesariamente se establezcan relaciones con el clero y la propia institución eclesiástica. En Béznar, estas relaciones con la jerarquía católica, representada en la figura del párroco, han sido en algunas ocasiones conflictivas.

Hay algunos curas que se han puesto un poco tontos, algunos no han querido que entrasen los mosqueteros. Había un cura que no entendía aquello, pero un cura que va a un pueblo, se tiene que ir con el pueblo. Y si el pueblo tiene una costumbre, respétala y te querrán porque, como te pongas en contra, el pueblo puede más que tú. Entonces, este cura dijo que no entraran los mosqueteros y se quedaron todos en la puerta, pero estando allí hablando, dijeron: “¿por qué no vamos a entrar?”. Pero en vez de entrar dos fueron todos, todos enteros, allí, encima del altar. Y el cura ya no sabía que hacer.... Y cuando subieron los mosqueteros arriba, se formó un palmoterío en la iglesia que el cura tuvo que agachar la cabeza y tragarse aquello. Al año siguiente, estaba el mismo cura y se hizo normal, porque no puedes tú hacer lo que quieras (E2).

Aunque sucesos de este tipo no son muy habituales, sí que se repiten en otras localidades donde determinados personajes de las fiestas tienen un papel destacado

durante la eucaristía⁶⁹. Estos conflictos adquieren bastante importancia, desde un punto de vista analítico e interpretativo, porque en su resolución puede observarse la importancia de la vinculación a las imágenes religiosas en los procesos de identificación local y como éstas son, ante todo, una propiedad colectiva, “comunal”. En palabras de Antonio Ariño:

No abundan este tipo de incidentes, porque, aunque a disgusto, en general el clero es mucho más transigente y acomodaticio. Pero lo que todas estas formas de relación, conflictivas o no, ponen de relieve es la vinculación de la imagen con la expresión simbólica de la identidad colectiva, lo que supone considerarla propiedad comunal antes que eclesiástica (Ariño, 2003: 480).

“El cura se tiene que ir con el pueblo”, “el pueblo puede más que tú”, “no puedes hacer lo que tú quieras”, etc., son expresiones que denotan, por un lado, la relevancia de la fiesta en la construcción de la identidad local y, por otra parte, como la sociedad de Béznar, “el pueblo”, representado en los Mosqueteros, es durante la celebración la más alta autoridad de la localidad (Brisset, 1997), por encima de las jerarquías civiles y religiosas.

Por otra parte, esta vinculación con la institución eclesiástica ha facilitado que, a través de los Mosqueteros del Santísimo, la sociedad de Béznar se haya visto reconocida más allá de los límites de su localidad. Desde el punto de vista local, el hito más importante en este sentido fue, como ya se ha señalado, la participación de los Mosqueteros en el IV Congreso Eucarístico Nacional, celebrado en Granada entre los días 15 y 19 de mayo de 1957.

⁶⁹ En Orce, durante las fiestas de San Antón y San Sebastián, “los soldados” también escoltan la ceremonia eucarística y lo mismo hacen “los tiraos” cristianos en la fiesta de moros y cristianos de Quéntar. En ambas localidades, hemos recogido testimonios acerca de años en los que el cura se ha opuesto a acoger a estos personajes en el templo durante la misa.

En Béznar, los Mosqueteros del Santísimo representan el “producto local” por excelencia (“es lo único que hay”, nos dicen nuestros informantes). En los últimos tiempos, las gentes de Béznar están comenzando a generar un discurso en torno a la patrimonialización de los Mosqueteros, en tanto que recurso cultural susceptible de explotación turística. Este proceso de activación patrimonial se inició ya en el Congreso Eucarístico de 1957, cuando la imagen de los mosqueteros que difundieron los medios de comunicación de ámbito provincial y nacional (cfr. Río, 2006: 177-187), permitió que la sociedad de Béznar observara la posibilidad de que la escenificación del “nosotros”, que se produce en la fiesta, contribuyese de forma adecuada a situar su localidad en el mapa turístico de la provincia. La creación de un museo de los Mosqueteros en el Edificio de Usos Múltiples de Béznar que, en la actualidad, se está promoviendo desde el Ayuntamiento de Lecrín es una muestra de este proceso, en el que se combina el discurso patrimonializador con la utilización turística del recurso.

4.2. Roles de género y ritos de paso en la fiesta

La utilización del mosquete ha estado tradicionalmente reservada a los varones adultos. Utilizar por primera vez un mosquete supone, para los muchachos, incorporarse a este mundo de adultos, aunque sea ocasionalmente, durante el desarrollo de la fiesta. En este sentido, la fiesta puede ser considerada un rito de paso (Van Gennep, 2008), donde la puerta de entrada se materializa en el uso del mosquete. Si bien los niños y niñas son integrados en el desarrollo de la fiesta a edades muy tempranas, no es hasta la edad de 16 o 17 años aproximadamente cuando comienzan a utilizar los mosquetes.

En la fiesta pueden observarse niños y niñas en torno a los tres años que llevan la misma indumentaria que los adultos que se incorporan al desfile y marcan el paso junto a sus mayores, sobre todo por la tarde y durante la procesión. Hasta los 13 o 14 años llevan

armas de juguete con las que simulan el porte del mosquete, y algunas veces el disparo mediante la utilización de petardos. A partir de esa edad, algunos muchachos reciben de sus familias trabucos y armas más pequeñas que los mosquetes, con las que ya pueden utilizar pólvora, pero que no son cargadas. Sobre los 16 o 17 años, los chicos que manifiestan su interés en utilizar el mosquete comienzan a hacerlo, siempre que la familia esté de acuerdo y pueda permitirse el costo de encargar una réplica a una fábrica de armamento. Entonces, el muchacho se integrará totalmente en el grupo de mosqueteros y recibirá el mismo tratamiento y ritual, es decir, se disparará por la mañana en su casa para efectuar la recogida y realizará el desfile en su totalidad, no sólo durante los actos de la tarde.

La integración de niños y niñas en los actos de los mosqueteros no se ha producido hasta el último tercio del siglo XX. Hasta entonces, era una actividad exclusiva de los varones adultos, que a menudo habían pasado ya por el servicio militar.

Si la condición de mosquetero ha estado habitualmente reservada a los varones, desde las últimas décadas es cada vez más frecuente que se incorporen niñas al desfile durante los actos de la tarde. En opinión de algunos de nuestros informantes, estas niñas probablemente se incorporarán al grupo de los mosqueteros adultos. Hasta ahora, sólo en una ocasión una mujer se ha incorporado al desfile de los Mosqueteros adultos. Además, algún año ha habido tímidas propuestas para que fuesen mujeres quienes asumiesen los papeles de sargento y teniente.

Respecto a la mujer mosquetera... ha habido sólo una muchacha que salió hace unos años, pero que ellas no se lanzan mucho. Hubo una intentona de salir de teniente y de sargento, pero al final no, a la gente no le gustó mucho la idea y no llegó a buen puerto. Con el tiempo saldrán, llegarán también, como a todos lados que están llegando (E4).

Esta controversia, generada ante la incorporación de las mujeres al grupo de los mosqueteros, no ha adquirido el grado y la trascendencia que ha tomado en algunas otras fiestas, por ejemplo en algunos Alardes celebrados en el País Vasco (cfr. Bullen 2003), y las mujeres se están introduciendo paulatinamente en todos los niveles de participación de las fiestas y adquiriendo cada vez mayor protagonismo, siendo muy habitual que haya mujeres ocupando mayordomías y puestos destacados en la Comisión.

Por otro lado, la confección del traje de los mosqueteros, una actividad que siempre han realizado las mujeres, puede interpretarse también como un rito de paso. En el contexto local, los conocimientos y técnicas necesarios para la elaboración del traje de mosquetero han formado parte del conjunto de aprendizajes que las muchachas adquirirían para iniciarse en la vida adulta de las mujeres. Durante el periodo de noviazgo, las mujeres comenzaban a ofrecer a sus novios mantones y otras prendas para que las llevaran durante las fiestas. Además, podían comenzar a colaborar en la confección del traje que llevaría el novio. Una vecina de Béznar, de 78 años de edad, nos relataba como aprendió a confeccionar el traje colaborando con su futura suegra.

Mi suegra se puso mala y me dijo que si yo quería hacerle el traje a mi marido, que entonces era mi novio,... y estuve aquel día y le ayudé en lo que ella me mandó. Fue el primero.... Yo se lo hacía cada dos años, pues desde que yo empecé antes de casarme, usted ajuste el tiempo, hasta hace 24 años que se murió cada dos años le he hecho el traje.... cuando murió mi marido empecé a hacérselo a mi hijo y a mi sobrino también (E5).

Las desigualdades de género reflejadas en los diferentes roles festivos y los conflictos ocasionales con determinadas instituciones, como la Iglesia Católica, podrían invalidar el carácter patrimonial de las fiestas si no obtuvieran una resolución local y rompiesen el consenso en torno a sus “valores patrimoniales”. En el caso que nos ocupa, el consenso en torno sus valores es sólido entre quienes participan en la fiesta, quienes toman parte

en su organización y el conjunto de la población local. Si la valoración de una expresión cultural no obtiene unos niveles mínimos de consenso social y mediático, su declaración patrimonial por parte de las instituciones públicas aparecerá como una afrenta a otros grupos que nieguen los valores culturales aducidos y habrán de enfrentarse a un conflicto permanente. Mientras en torno a una fiesta, o cualquier otra expresión cultural, exista un conflicto acusado sobre los “valores” que condensa, será difícil crear un discurso patrimonialista aceptado y compartido por el propio grupo que la celebra.

5. La identificación/producción de patrimonio como proceso reflexivo

Los procesos de identificación local, las específicas formas de sociabilidad que se dan en el contexto festivo y su importancia en la construcción de las memorias colectivas constituyen procesos sociales que son transformados en valores culturales en el transcurso del proceso de identificación/producción patrimonial. Estas dimensiones, analizadas desde el punto de vista de la identificación patrimonial, posibilitan la inclusión de fiesta de los Mosqueteros del Santísimo Sacramento en el ámbito del patrimonio cultural y su reconocimiento institucional efectivo mediante su inscripción en el CGPHA.

Identificar el patrimonio equivale a producir patrimonio. Identificar/producir patrimonio es un proceso mediante el cual se le añade un significado patrimonial a prácticas culturales, que son instrumentalizadas como señas de identidad. Los elementos patrimoniales, tal como advierte José Antonio Fernández de Rota en la cita que encabeza este texto, no están en algún lugar escondido a la espera de ser descubiertos; por el contrario, el patrimonio cultural (ya se clasifique como material o inmaterial) forma parte del modo de vida cotidiano de determinados grupos o colectivos y necesita pasar por el tamiz de los “sistemas expertos” (Velasco et al., 2006) para transformarse

en “herencia cultural”, digna de ser conservada o salvaguardada, o lo que es lo mismo, apta para insertarse en procesos de gestión. El reconocimiento de determinadas prácticas culturales como patrimonio posibilita a los agentes patrimonializadores insertar dichas prácticas en procesos de gestión institucional de la cultura y la diversidad⁷⁰, convirtiéndose así en importantes “instrumentos de gobernabilidad” (Lacarrieu y Álvarez, 2002).

El reconocimiento institucional del carácter patrimonial de las fiestas presenta riesgos y oportunidades. A nuestro juicio, los principales riesgos de la patrimonialización institucional de las fiestas es que se burocratice su organización y gestión, de forma que esta sea asumida finalmente por “expertos en patrimonio” y no desde el ámbito local y, en consecuencia, se fosilicen sus formas, se dificulten los cambios y pierdan interés para la población que hasta ese momento le había dado soporte. Para sortear estos riesgos, los procesos de patrimonialización institucional deben acompañar a procesos de patrimonialización iniciados desde la sociedad local. Es decir, no puede haber patrimonio si éste no es reconocido a priori por sus propios protagonistas, si no se ha instrumentalizado ya como seña de identidad. En este sentido, el respeto por las formas locales de organización y gestión de las fiestas debe ser una prioridad en los procesos de patrimonialización.

⁷⁰ Las políticas de patrimonio cultural, junto con las políticas de inmigración y control de las fronteras, pueden considerarse dos de los principales mecanismos estatales de “gestión de la diversidad”; las primeras en tanto que establecen una imagen determinada de “lo propio” y del “nosotros”; y, las segundas, en tanto que regulan qué es “lo ajeno” y quiénes son “los extraños”, “los extranjeros”, “los otros”. Ambas formas de “gestionar la diversidad”, o más bien de producir diferencias, son complementarias puesto que es evidente que al definir “lo propio” se está delimitando también “lo ajeno”, y viceversa. Ambas son “políticas de la cultura”, tal y como las entiende James W. Fernandez (2004:50), “políticas de fronteras y límites”.

Por otra parte, el reconocimiento institucional de la fiesta como patrimonio posibilita que sus legítimos propietarios, la sociedad local que le da vida, cuenten con instrumentos legales y administrativos que impidan la apropiación de las formas expresivas del ritual por parte de agencias o individuos cuyos intereses sean contradictorios con los de la propia comunidad, que en definitiva es la que ha creado la fiesta y la re-crea cíclicamente (cfr. Agudo, 2003). Esta protección de la propiedad comunal⁷¹ del patrimonio cultural permite que la fiesta se inserte en circuitos de existencia más allá de la sociedad local –“mercados incluidos”, como señala Emanuele Amodio (2006)– y se aleje del peligro de la mera mercantilización al mismo tiempo que del ensimismamiento identitario.

La fiesta de los Mosqueteros del Santísimo Sacramento, o cualquier otra fiesta inmersa en procesos de identificación/producción patrimonial, no necesita del reconocimiento institucional ni de informes etnográficos para continuar siendo lo que siempre ha sido: un contexto espacio-temporal para el encuentro, la sociabilidad y la construcción colectiva de la “comunidad imaginada”.

Sin embargo, al indagar en las distintas “gramáticas de identidad/alteridad” (Baumann y Gingrich, 2004) que intervienen en la fiesta y en su mismo proceso de patrimonialización, la antropología puede contribuir a potenciar la capacidad dialógica y reflexiva del patrimonio. La identificación/producción de la fiesta como patrimonio nos obliga a pensar en cuál es su posición en la cultura y en el proceso de construcción de

⁷¹ Si el patrimonio cultural es tratado como propiedad colectiva de una determinada comunidad o de un determinado «pueblo», surge un problema que se nos antoja casi imposible de resolver de forma definitiva y por ahora tan sólo apuntamos su existencia: ¿quién forma parte de la comunidad y quién no? ¿cómo delimitar empíricamente a las personas que integran un «pueblo» sin incurrir en esencialismos culturales o arbitrariedades jurídico-administrativas como el lugar de nacimiento?

las diferencias. Y esta reflexión hemos de hacerla necesariamente de forma conjunta entre administraciones públicas, científicos sociales y, por supuesto, los depositarios últimos del elemento patrimonializable: los participantes en la fiesta. La importancia de tal contribución nos obliga, como antropólogos, a seguir interviniendo y reflexionando en el ámbito del patrimonio cultural.

BIBLIOGRAFÍA

Agudo, Juan

2003 “Patrimonio y derechos colectivos” en Elodia Hernández y Victoria Quintero (coords.) *Antropología y patrimonio: investigación, documentación e intervención*. Granada, Comares; 12-29

Amodio, Emanuele

2006 “Bienes inmateriales y procesos culturales: definiciones y contradicciones”. En *VII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos. Gestión del Patrimonio Inmaterial y la Diversidad Cultural*. Bogotá, Marcela Giraldo: 61-70

Ariño, Antonio

2003 “Las relaciones entre las asociaciones fiesteras y la institución eclesiástica. Una aproximación a la lógica de la religión popular” En C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona, Anthropos: 471-484

Baumann, Gerd (y Andre Gingrich) (eds.)

2004, *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York, Berghahn

Brisset, Demetrio

2001 “Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y Significados”, *Gazeta de Antropología*, 17, art. 3 <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3232>

Bullen, Margaret

2003 “Transformaciones socio-culturales y la recreación de una fiesta”, *Zainak*, nº 24: 937-953

Checa, Francisco

2000 “La fiesta de moros y cristianos en Andalucía: una mirada desde la antropología”, *Antropológicas*, nº 4: 9-44

Díaz de Rada, Ángel

2007 “Valer y valor. Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela”, *Revista de Antropología Social*, 16: 117-158

Dietz, Gunther y Piñar, Ángeles

- 2000 *La cerámica granadina entre industrialización, folklorización y reapropiación local: Consumo cultural, habitus diferencial e identidad en una ciudad andaluza*. Hannover: Verlag für Ethnologie
- Fernandez, James W.
- 2004 “El celtismo astur-gallego: una tradición nueva y vieja” En Carmen Ortiz (coord.) *La ciudad es para ti: Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*, Madrid, Anthropos: 37-54
- Fernández de Rota, José Antonio
- 2005 *Nacionalismo, cultura y tradición*, Barcelona, Anthropos
- García, José Luis
- 1999 “La religión como sistema público: conocimientos, creencias y prácticas”, en Salvador Rodríguez (coord.), *Religión y cultura. Vol. 1*, Sevilla, Consejería de Cultura y Fundación Machado: 501-512
- García, José Luis
- 2000 “Los rituales: estructuras y escenificaciones” En Javier García Castaño (ed.), *Fiesta, tradición y cambio*, Granada, Proyecto Sur: 129-152
- González Alcantud, José Antonio
2002. *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona, Anthropos
- Lacarrieu, Mónica (y Marcelo Álvarez)
- 2002 “Introducción: La plaza y la caverna. Dilemas contemporáneos de la gestión cultural”. En Mónica Lacarrieu y Marcelo Álvarez (comps.) *La (indi)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*, Buenos Aires, Ciccus & La Crujía: 5-18
- Ley 14/2007 de 26 de noviembre de Patrimonio Histórico de Andalucía. <http://www.juntadeandalucia.es/boja/boletines/2007/248/d/1.html>
- López, Juan de Dios
- 2011 “Tradición, conflicto y valores en la fiesta. Un enfoque intercultural del patrimonio inmaterial”, En Javier García Castaño y Nina Kressova (coords.) *Actas del I Congreso Internacional de las Migraciones en Andalucía*, Granada: Instituto de Migraciones: 1893-1901 http://migraciones.ugr.es/congreso2011/libroacta/Mesa17/012_Lopez.pdf
- Pérez Galán, Beatriz
- 2011 “Los usos de la cultura en el discurso legislativo sobre patrimonio cultural en España. Una lectura antropológica de las figuras leales de protección”, *Revista de Antropología Experimental*, 11: 11-30 <http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2011/02perez11.pdf>
- Río, Ana María
- 2006 *Los Mosqueteros del Santísimo Sacramento*, Granada, Velocitynet
- Sánchez Ramos, Valeriano
- 2004 “El culto eucarístico en la Berja barroca. Una propuesta de análisis para el ámbito granadino”. En V. Sánchez Ramos y J. Ruiz Fernández (coord.), *La Religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses: 357-392

- Rodríguez Becerra, Salvador (dir.)
1982 *Guía de fiestas populares de Andalucía*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía
- UNESCO
2003 *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>
- Van Gennep, Arnold
1965 *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2008
- Velasco, Honorio (ed.)
1982 *Tiempos de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid, Tres-catorce-diecisiete
- Velasco, Honorio
2000 “Tiempos modernos para fiestas tradicionales” En Javier García Castaño (ed.), *Fiesta, tradición y cambio*, Granada, Proyecto Sur: 97-128
- 2012 “De patrimonios culturales y sus categorías”, *Gazeta de Antropología*, 28 (3), art. 13
<http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4066>
- Velasco, Honorio (y otros)
2006, *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces

TEXTO 4. TRADICIÓN, CONFLICTO Y VALORES EN LA FIESTA: EL PATRIMONIO INMATERIAL DESDE UN ENFOQUE INTERCULTURAL⁷²

Comunicación en Congreso publicada en

López López, J. de D. (2011). Tradición, conflicto y valores en la fiesta: El patrimonio inmaterial desde un enfoque intercultural. In F. J. García Castaño & N. Kressova (Eds.), *I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía* (pp. 1893–1901). Granada: Universidad de Granada. Retrieved from http://migraciones.ugr.es/congreso2011/libroacta/Mesa17/012_Lopez.pdf

⁷² En este texto se presentan algunas reflexiones, surgidas en el transcurso de un trabajo de campo etnográfico, en torno a la gestión de la diversidad y la patrimonialización de rituales festivos. El trabajo se ubica en mi proyecto de tesis doctoral, aún en curso y que comenzó en 2008 bajo la dirección de F. Javier García Castaño y Gunther Dietz, y se ha beneficiado de un encargo profesional realizado por la Delegación Provincial de Granada de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Agradezco a José Francisco Ruiz, etnólogo de la Delegación de Cultura, la confianza depositada en mí, así como sus sugerencias, críticas y comentarios.

Desde que en 2003 la UNESCO aprobara la “Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial”, se han incrementado notablemente los debates en torno a cuáles son los bienes susceptibles de ser incluidos bajo tal denominación. Dichos debates han trascendido los límites de las instituciones culturales y las administraciones públicas y han impregnado las actividades de las universidades, los movimientos sociales, el mercado, etc.

Se ha escrito mucho acerca de las cualidades que un objeto, una expresión cultural, un ritual, etc., debería tener para ser considerado “patrimonio”. En este texto sostenemos que el carácter patrimonial no es una cualidad intrínseca de los elementos culturales – materiales o inmateriales– que se decide patrimonializar, sino que es el resultado de una serie de operaciones a las que son sometidos por parte de distintos agentes sociales. Desde esta perspectiva, intentamos deshacer la clásica ecuación: “un patrimonio, una identidad, un pueblo”, y apostamos por un enfoque intercultural que observe el patrimonio como un proceso de objetivación y etnificación de prácticas culturales híbridas, en el que intervienen diversos actores sociales con distintos intereses y con desigual capacidad de acción.

El texto comienza situando el origen de la cuestión del patrimonio inmaterial en los discursos del folclore decimonónico, señalando sus paralelismos y subrayando cómo ha ido evolucionando el concepto. En segundo lugar, examinamos cómo han sido observados los rituales festivos desde la óptica del patrimonio y, mediante la comparación de determinados casos etnográficos concretos, nos detenemos en tres operaciones básicas por las cuáles determinadas fiestas pueden pasar a formar parte del acervo patrimonial: la producción de consenso, la vinculación con la tradición y la atribución de valores colectivos. Finalmente, reflexionamos acerca de cuáles pueden ser las contribuciones de una “antropología de la interculturalidad” al concepto de patrimonio inmaterial, y apostamos por la convergencia entre los estudios interculturales y los estudios sobre patrimonio.

1. DE FOLKLORE A PATRIMONIO INMATERIAL

El estudio de las fiestas y su relación con los procesos de identificación colectiva ha sido una de las temáticas más recurrentes de la antropología española y andaluza, hasta el punto de que a finales del siglo XX podía considerarse “un fenómeno intelectual de moda” (Brisset, 2009: 16). Pero, si la fiesta ha sido una constante en la investigación antropológica, no lo han sido las formas en que ha sido tratada ni los marcos teóricos desde los que ha sido observada. Como advierte Joan Prat (1999) a menudo encontramos que las nociones de folclore, cultura popular y patrimonio cultural hacen referencia a unos mismos objetos de estudio. Y uno de esos referentes, uno de esos objetos, ha sido la fiesta.

Tras la impugnación del folclore como empresa científica, los estudios sobre el patrimonio cultural se han apropiado, al menos en parte, de sus objetos de estudio. Pero cabe preguntarnos, como ha advertido Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1995), por qué

está bien hablar de patrimonio cultural y no de folklore y si este cambio terminológico ha trastocado nuestra forma de entender el fenómeno. Antes de examinar cómo se ha tratado el fenómeno festivo desde los discursos patrimoniales, queremos poner de manifiesto dos paralelismos existentes entre folklore y patrimonio inmaterial: por un lado, ambos adquieren relevancia como consecuencia de determinadas transformaciones sociales e históricas y, por otro, ambos se interesan por la producción cultural de las llamadas clases populares.

Si en el siglo XIX, el folklore surge como reacción a "las nuevas reglas de vida impuestas por un nuevo orden económico y social generado con la Revolución Industrial" (Velasco, 1990: 126), en la actualidad, la preocupación por el patrimonio inmaterial es entendida como una consecuencia o una reacción ante las condiciones de vida generadas por el proceso de globalización. Ante la supuesta homogeneización cultural que conlleva la globalización, se impone la necesidad de reivindicar lo propio y construir patrimonios culturales (Gómez Pellón, 2002).

Por otra parte, pero muy en relación con lo anterior, de la misma forma que los folkloristas decimonónicos reivindicaban "el valor" de los saberes y producciones culturales de los sectores de población situados en los escalones más bajos de la estructura social, la noción de patrimonio inmaterial nos advierte de que existe un patrimonio más allá de los grandes monumentos, las bellas artes o los yacimientos arqueológicos, en definitiva, que existe un patrimonio más allá de la "Gran Cultura" (Díaz de Viana, 2005)

Desde esta perspectiva diacrónica es posible contemplar cómo la crítica antropológica ha ido calando poco a poco en el concepto de patrimonio. A diferencia de los folkloristas, los estudiosos del patrimonio no se limitan a realizar colecciones de

productos culturales y han ampliado sus perspectivas: del texto al contexto y del objeto al sujeto.

... la introducción del concepto de patrimonio inmaterial ha supuesto un gran avance, al referirse no sólo a las obras maestras, sino también a sus autores. El anterior modelo basado en el folclore animaba a especialistas e instituciones a documentar y mantener un registro de las tradiciones en vías de desaparición. El reciente modelo intenta mantener una tradición viva frente a posibles amenazas, preservando las condiciones necesarias para su reproducción cultural, lo que implica que hay que valorar por igual a los “portadores” y “transmisores” de las tradiciones, y a los usos y entornos en los que éstas se dan. (Kirshenblatt-Gimblett, 2004: 53)

La base de la crítica antropológica ha sido denunciar la concepción de cultura con la que se estaba operando en los discursos sobre el patrimonio: un concepto estático, centrado en lo material y, a menudo, esencialista. El resultado ha sido una incorporación progresiva de criterios etnográficos y antropológicos a la definición de patrimonio. Sin embargo, este “giro etnográfico del patrimonio” (Fernández de Rota, 2009), lejos de unificar posiciones, no ha hecho más que intensificar el debate, aunque transformando sus términos: ya no se trata tanto de dilucidar qué es patrimonio, sino qué no lo es (Castillo, 2007).

Si desde la antropología, cualquier forma de producción humana y de acción social es relevante y susceptible de ser investigada, las prácticas patrimoniales no pueden abarcar tal amplitud. Dicho de otro modo, si todos los patrimonios y el mismo proceso de patrimonialización son cultura, la cultura no es sólo patrimonio ni todo lo cultural puede ser patrimonializado, por la sencilla razón de que el proceso de patrimonialización implica la selección de unos elementos y la exclusión de otros. En este sentido, tanto la antropología como el patrimonio son fenómenos metaculturales, ambos son productos culturales que pretenden representar la cultura, lo que no deja de ser una forma de “actuar directamente sobre ella” (Hernández y Ruiz, 2010: 54).

En tanto que fenómeno metacultural (García, 1998; Kirshenblatt-Gimblett, 2004), el patrimonio tiene la capacidad, al igual que la propia etnografía, de permitir una lectura reflexiva de la cultura y del proceso de construcción de diferencias. Al intentar reflejar “nuestra cultura”, el patrimonio desvela el carácter artificioso y construido de tal delimitación. La oposición, y más aún el desinterés, que suscitan las activaciones patrimoniales, puestas en marcha por las instituciones, entre amplios sectores de sus supuestos depositarios, es una muestra de la discordancia entre la imagen proyectada por el patrimonio y la vida cotidiana de los sujetos a quienes pretende reflejar. No es extraño, entonces, que nos preguntemos de quién es el patrimonio (Limón, 1999) y de qué modo podría ser restituido a sus protagonistas (Cruces Villalobos, 1998).

2. LA FIESTA COMO PATRIMONIO INMATERIAL

La *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*, aprobada en 2003 por la UNESCO, definía el patrimonio inmaterial de la siguiente forma

... los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana (UNESCO, 2003).

Los límites que señala la convención son tres: la compatibilidad con “los instrumentos internacionales de derechos humanos”, con “el respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos” y con el “desarrollo sostenible”. Por último, la Convención especificaba seis ámbitos, entre los que se encuentra el fenómeno festivo, donde el patrimonio cultural inmaterial se manifiesta y tiene lugar:

- a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
- b) artes del espectáculo;
- c) usos sociales, rituales y actos festivos;
- d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
- e) técnicas artesanales tradicionales (UNESCO, 2003)

La amplitud de manifestaciones culturales que tienen cabida bajo esta definición es de tal magnitud que ha provocado, como señalan Ruggles y Silverman (2009), que cualquier publicación sobre patrimonio inmaterial tenga que dedicar un amplio espacio a la cuestión de la delimitación del concepto; además de multitud de comentarios irónicos acerca de los “bienes” susceptibles de patrimonialización⁷³. Es difícil que el rock o la música electrónica sean considerados patrimonio inmaterial, a diferencia del flamenco que recientemente ha sido incluido en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO. El interrogante es, entonces, qué criterios se manejan para decidir qué es y qué no es patrimonio inmaterial.

En las siguientes páginas nos centraremos en tres aspectos que, en la práctica, siempre están presentes en la transformación patrimonial de determinadas manifestaciones culturales: su vinculación con la idea de tradición, su aparente carácter “desconflictualizado” y su capacidad para expresar cierto tipo de “valores colectivos”, caracterizados de una forma más o menos abstracta. La vinculación con la tradición, la producción de consenso y la interpretación en términos de “valores colectivos” son tres

⁷³ Entre algunas de estas propuestas más o menos irrisorias se encuentran las siguientes: la mentira piadosa, el fin de semana y la voz pasiva (cf. Kirshenblatt-Gimblett, 2004); la inquina a la suegra y las despedidas de soltera (Rafael Reig. «¿Quién da más?» . *Público*: 27/05/2009) o la corrupción política (Rosa María Artal. «La corrupción, ¿bien de interés cultural?» *El País*: 27/11/2010).

operaciones básicas que, por un lado, permiten la inclusión de “lo inmaterial” en las políticas patrimoniales y, por otro, delimitan las condiciones que han de cumplir las manifestaciones culturales que aspiren a tal consideración.

Como referente etnográfico tomaremos los casos de las fiestas del Cascamorras y de los Mosqueteros del Santísimo Sacramento, ambas celebradas en la provincia de Granada, y los compararemos con otras fiestas y expresiones culturales inmersas en debates patrimoniales. Estas dos fiestas han sido propuestas por la Delegación Provincial en Granada de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía para ser incluidas en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía (CGPHA), con la tipología de Actividades de Interés Etnológico⁷⁴.

El Cascamorras es una fiesta que se celebra en Guadix y Baza y cuyo motivo es la disputa, entre ambas ciudades, por la propiedad de una imagen de la Virgen de la Piedad, ubicada en una iglesia de Baza. Si el Cascamorras consiguiese llegar limpio hasta el templo, tendría derecho a llevarse la imagen de la Virgen a Guadix. De modo que cada seis de septiembre, un joven accitano encarna a Cascamorras y emprende una carrera por las calles de Baza hacia el Templo de Nuestra Señora de la Piedad, siendo perseguido por una multitud que le arroja diversos tipos de pintura para que quede manchado, al igual que el resto de los participantes de la carrera. El día nueve de septiembre, Cascamorras, que ha fallado en su misión, vuelve a Guadix y sus conciudadanos los reciben de la misma forma, manchándolo con pinturas, hasta que se refugia en la iglesia de San Miguel.

⁷⁴ La investigación y la redacción de los expedientes de inscripción en el CGPHA de ambas fiestas me fueron encargados a mí, experiencia que he incorporado al proyecto, más amplio, de mi tesis doctoral.

Por su parte, la fiesta de los Mosqueteros del Santísimo Sacramento se celebra en la localidad de Béznar, en el municipio de Lecrín, el primer fin de semana de septiembre. El origen de la fiesta es la celebración de la victoria de una milicia local sobre un grupo de moriscos sublevados durante la llamada “rebelión de las Alpujarras”. Los distintos actos que componen esta fiesta, siguiendo el modelo de las soldadescas descritas por Brisset (1990), son una serie de desfiles, pases de revista, etc., que se realizan desde el amanecer hasta la caída de la noche, en los que destaca el atronador sonido del disparo de los mosquetes que porta la soldadesca.

2.1. Producción de consenso

En la actualidad, tanto el Cascamorras como los Mosqueteros del Santísimo Sacramento permanecen ajenos al enfrentamiento partidista y al debate mediático, y existe cierto consenso social en torno a sus valores patrimoniales. Esto no quiere decir que siempre haya sido así y, por ejemplo, respecto al Cascamorras, a finales de los 70 hubo un debate que trascendió a los medios de comunicación nacionales acerca de si se trataba o no de una costumbre violenta.

...lo del Cascamorras, que no ha gustado nada al personal. Bueno, pues eso es España. Ya saben que en los pueblos granadinos de Guadix y Baza hay una costumbre, o sea, un uso, que consiste en pagar a un pobre 6.000 pesetas (seguramente sin el 14%) para que se deje brear por los vecinos. Aquí, cuando no tenemos un rojo a mano, le aforamos a un pobre para que se deje pegar. El caso es pegar a alguien (Francisco Umbral. El País: 05/11/1976)

Esta polémica finalmente desembocó en una defensa renovada de la fiesta por parte de la población local, pero también favoreció la transformación de algunos de sus componentes. Sin embargo, hoy por hoy, cada vez que estas fiestas aparecen en algún medio de comunicación son tratadas de un modo benevolente, casi laudatorio, y se ensalzan su belleza, su diversión, su capacidad para atraer turismo, etc. Al mismo

tiempo, todo el espectro político con representación en las administraciones realiza una valoración positiva de la fiesta y emprende acciones para su defensa, difusión, etc. Todo esto no significa que no existan conflictos en el interior de la fiesta, sino que éstos no trascienden a la “opinión pública”⁷⁵. Esta situación contrasta mucho con la de otras fiestas. Un caso emblemático y profusamente tratado por la antropología española puede observarse en la misma provincia, la celebración de la Toma de Granada (cf. González Alcantud, 1998; García Castaño, 2000; Rosón Lorente, 2008).

La fiesta de la Toma, a pesar de compartir ciertas características con nuestros casos, sobre todo con los Mosqueteros (ambas conmemoran una victoria militar), nunca podría haber sido seleccionada por la administración autonómica para su patrimonialización. Y, si lo hubiese hecho, no habría solicitado un informe etnográfico de la misma, ya que cualquier etnografía, por superficial que hubiera sido, no habría podido pasar por alto la fuerte polarización social e ideológica que el fenómeno provoca, lo que invalidaría su consideración como patrimonio cultural o como propiciadora de procesos de identificación comunitaria. De hecho, con respecto a la fiesta de la Toma lo que se está produciendo es un proceso de patrimonialización por parte de grupos abiertamente “muslimóforos” (Rosón Lorente, 2008), por lo que los símbolos de la fiesta, gracias a su capacidad polisémica, han dejado de ser un referente local para convertirse en un referente ideológico; algo de lo que, de momento, están a salvo otras fiestas como las de los propios Mosqueteros de Béznar o las de “Moros y

⁷⁵ En 2009, una asociación registró la denominación de “Cascamorras” como marca comercial. El ayuntamiento de Guadix, regido por el Partido Popular, y el Ayuntamiento de Baza, gobernado por el Partido Socialista Obrero Español, emprendieron de forma conjunta acciones legales para que dicho registro quedara sin efecto, a la vez que solicitaron a la UNESCO la declaración del Cascamorras como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. Este conflicto, de momento, ha quedado diluido y no ha tenido un seguimiento mediático.

cristianos”, celebradas en casi una veintena de localidades de la provincia (cf. González Alcantud 1998).

La activación patrimonial de un determinado ritual festivo tendrá más posibilidades de éxito en tanto que éste se presente, ante las instituciones y el público en general, como una fiesta desconflictualizada, como una manifestación cultural cuyo resultado final pueda ser interpretado en términos de “vinculación comunitaria” y no de expresión del conflicto.

Por supuesto, la patrimonialización institucional de un determinado fenómeno cultural no deja de ser un acto político y, por tanto, conlleva el posicionamiento ideológico de la administración. El debate en torno a la prohibición de las corridas de toros, la llamada Fiesta Nacional, en Cataluña, y la reacción de las Comunidades Autónomas gobernadas por el Partido Popular de iniciar los trámites para declararlas como *Bienes de Interés Cultural* es un buen ejemplo de ello. La patrimonialización institucional de una manifestación cultural, cualquiera sea esta, como instrumento para la confrontación partidista, habrá de enfrentarse a su posible impugnación por parte de otros grupos que, haciendo uso de los mecanismos previstos en una sociedad pretendidamente democrática, nieguen su “valor patrimonial”. De ahí que sea más fácil que un elemento sea considerado patrimonio, si en torno a él existe cierto consenso y aparece despojado de connotaciones conflictivas. En cualquier caso, ese consenso será variable y responderá a ciertas condiciones históricas y culturales, de modo que lo que hoy es considerado patrimonializable mañana puede no serlo (en la actualidad se retiran estatuas y monumentos asociados al franquismo como durante el franquismo se hizo con los símbolos de la II República). Contrariamente a lo que a veces se dice desde la Historia y otras disciplinas vinculadas a la gestión y tutela del patrimonio, no estamos

ante un conjunto de elementos que se acumulan uno tras otro, sino que estamos ante una realidad en permanente transformación y del mismo modo que a veces se suma, también se resta. Y el énfasis que hace la antropología en el carácter construido del patrimonio puede ayudarnos a comprenderlo.

... la insistencia por parte de la Antropología en su condición [*del patrimonio*] de construcción social está trasladando una idea de variabilidad, de inestabilidad, de recreación constante que olvida algunos postulados básicos de la conformación del concepto, como por ejemplo, la continuidad que representa el hecho de que los cambios en la caracterización del Patrimonio Histórico lo que conllevan es una constante ampliación de la realidad protegida, la cual, sin estar determinada por una idea finalista (lo que nos impide hablar de un momento final en este crecimiento), debe calificarse como acumulativa (rara vez un bien considerado protegible por una ley es excluido de la tutela por otra ley posterior) (Castillo, 2007: 7)

2.2. Vinculación con la tradición

Junto con la creación de consenso y la representación “desconflictualizada” de los bienes patrimonializados, la vinculación con la idea de tradición se presenta como otra de las grandes operaciones de la producción de patrimonio. En este contexto, la tradición se interpreta en tres direcciones interrelacionadas: la idea de tradición se relaciona, en primer lugar, con “lo antiguo”; en segundo lugar, con “lo puro”, “lo incontaminado”; y, por último, con “lo popular”, “lo rural” o “lo subalterno”. La sensación de continuidad con el pasado, el “esto siempre ha sido así” que tantas veces han escuchado los etnógrafos de las fiestas, es el mecanismo por el que la tradición se presenta como “supervivencia” y oculta que es una invención. Las memorias colectivas se construyen con recuerdos y olvidos, olvidar el modo en que se han creado las tradiciones es una forma de construir la memoria, de vincularnos con el pasado. José Luis Anta (2007: 38) se preguntaba “¿Cuánto tiempo tiene que tener, por ejemplo, una fiesta para que sea tradicional? ¿10 siglos, 200 años, 15 meses, 10 días, 20 minutos?”. Así planteada, esa pregunta nunca podría responderse, puesto que la tradición no pertenece

a un tiempo cronológico, sino a un tiempo imaginario (Velasco, 2004). Es esta la razón por la que las continuas innovaciones y transformaciones, que se dan en la mayor parte de los rituales festivos, no invalidan su carácter tradicional.

Un fenómeno habitual es que las innovaciones positivas para la colectividad sean rápidamente integradas al ritual, hasta convertirse en poco tiempo en elementos tradicionales, como de toda la vida. (Brisset, 2009: 455-456)

En nuestros casos, tanto el Cascamorras como los Mosqueteros tienen un mito de origen situado en un periodo histórico concreto: tras la conquista cristiana de Baza en 1490, en el caso del Cascamorras; y la llamada “rebelión de las Alpujarras” en el último tercio del siglo XVI, en el caso de los Mosqueteros. Esta vinculación con la historia se hace mediante la construcción de narraciones de carácter mítico, pero lo que nos interesa destacar ahora es que la antigüedad (o el carácter histórico) se considera un criterio decisivo para la selección del elemento patrimonializable (Prats, 1997: 22), el propio marco legislativo en el que nos movemos es una *Ley de Patrimonio Histórico*. La introducción de los “bienes etnológicos” dentro del conjunto de elementos patrimonializables ha supuesto la necesidad de adecuar estos bienes, eminentemente contemporáneos, a esta lógica que equipara el patrimonio con “lo antiguo”. Para ello se ha recurrido a un concepto de tradición, entendido como supervivencia, más cercano al folklore decimonónico que a la actual antropología. Por ello, es importante tener presente que los motivos para la fiesta "no los proporciona la historia en el sentido de episodios históricos determinados, los proporciona el tiempo presente" (Velasco, 2004: 67).

Desde el punto de vista etnográfico, podríamos haber empleado los mismos procedimientos de análisis a otro tipo de expresiones festivas: el botellón, las *raves*, las celebraciones deportivas, etc., que de hecho son patrimonializadas en tanto que

determinados colectivos (los jóvenes, los hinchas,...) las usan en distintos contextos para escenificar sus pertenencias identitarias, como símbolos referentes del propio grupo. Sin embargo, consideramos que la atención a las fiestas “tradicionales” continúa siendo importante, sobre todo porque sólo mediante su análisis se podrá poner de relieve hasta qué punto la tradición no deja de ser un proceso creativo, donde “lo anterior no es el germen de lo posterior. Lo posterior es a lo sumo recreación de lo anterior, muchas veces contestación de lo anterior, siempre de alguna manera invención... y sólo gracias a la invención puede haber tradición” (Fernández de Rota, 2005: 63).

Finalmente, a pesar de su aparente carácter estático y desconflictualizado, las fiestas siguen siendo profundamente dinámicas y vivas, ámbitos propicios en los que experimentar la “efervescencia colectiva”, en cuyo interior continúan sucediéndose conflictos que se expresan en la propia práctica festiva. La representación patrimonial de las fiestas, sin embargo, posibilita un nuevo marco de interpretación de las mismas. En este sentido, el proceso de patrimonialización puede ser entendido como un ejercicio de recontextualización, cuya finalidad es modificar los significados y valores asociados al elemento patrimonializado. Este nuevo contexto patrimonial de interpretación no tiene por qué sustituir al anterior, sino que ambos pueden convivir en la práctica, generando “dos circuitos de existencia, uno hacia adentro, para continuar creando identidad propia; y uno hacia afuera, para relacionarse con el mundo externo, mercados incluidos” (Amodio, 2006: 69). La fiesta puede ser representada, simulada, tangibilizada y expuesta (mediante textos, fotografías, videos, etc.), para insertarse en los distintos circuitos de existencia del patrimonio, ya sean comerciales, académicos, museográficos o institucionales; pero, para seguir siendo fiesta, necesita de cuerpos concelebrantes,

múltiples cuerpos que interactúan con la finalidad última de celebrar su propia interacción. La fiesta es patrimonio encarnado, corporeizado (Ruggles y Silverman, 2009).

2.3. Los valores del patrimonio

En diversas ocasiones se ha comparado el proceso de patrimonialización con un proceso de sacralización y se ha presentado el patrimonio como una especie de “religión laica”, con una casta sacerdotal propia (gestores culturales, agencias mediadoras, antropólogos y otros científicos sociales, etc.) que se arroga la capacidad exclusiva de administración de la cultura (Prats, 2005; Hernández, 2007; Hernández i Martí, 2008). Sacralizar determinados objetos culturales (materiales o inmateriales) supondría entonces arrancarlos de su mundo social, de la vida cotidiana, para preservarlos como objeto de culto, lo que implica que los productores de tales objetos serían despojados de su control en beneficio de sus legítimos intérpretes, los “expertos en cuestiones sagradas”. Y controlar el patrimonio significa controlar la forma de representación de una determinada entidad social (habitualmente de difícil delimitación empírica: “el pueblo”, “la comunidad”, etc.) que se supone depositaria de ese patrimonio.

El halo de cientificidad que recubre los procesos de gestión del patrimonio, al oscurecer su dimensión ideológica, convierte a los elementos patrimonializados en eficaces “instrumentos de gobernabilidad” (Lacarrieu y Álvarez, 2002). Pero, por las mismas razones, es a la vez una útil herramienta utilizada por los movimientos sociales contrahegemónicos en sus prácticas reivindicativas, que puede ser interpretada como una especie de “esencialismo estratégico” (Dietz, 2003), y que permite el reconocimiento público de determinados colectivos y actores sociales. En Andalucía, podemos identificar varias experiencias de este uso del lenguaje patrimonial por parte de

los movimientos sociales, dirigidas a frenar la especulación urbanística y la gentrificación de determinados espacios de las ciudades: es el caso del Palacio del Pumarejo, en Sevilla (Hernández, 2007), y de la Casa del Aire, en Granada (Ramos et al., 2008). Apelando al valor patrimonial de los edificios y de sus usos “tradicionales”, se pretende proteger al vecindario de los envites del mercado, que terminarían expulsándolo hacia otros lugares⁷⁶.

Construir patrimonio es otorgar valor patrimonial a manifestaciones culturales específicas. Las tradiciones, las fiestas, las piezas arqueológicas, los objetos artísticos, etc. —qué más da, en realidad cualquier objeto puede ser patrimonio, incluso una vieja camiseta y unas zapatillas gastadas (cfr. ilustración 10)—, no tienen un valor intrínseco, sino que su valor procede de “las relaciones diferenciales entre los sujetos sociales” (Díaz de Rada, 2007) que los evalúan. El análisis del patrimonio, por lo tanto, habrá de atender a la desigual distribución de capacidad política para imponer criterios de valor entre los actores implicados en los procesos de patrimonialización.

⁷⁶ Una de las muchas paradojas del patrimonio cultural es que el mismo lenguaje y la misma estrategia pueden usarse para servir a intereses contrarios. La patrimonialización de determinados barrios de la ciudad, basada en “sus tradiciones”, “sus producciones artesanales” y, en definitiva, su supuesta singularidad cultural, puede contribuir a la gentrificación y museificación de tales espacios, lo que conlleva la expulsión paulatina de los protagonistas de esas “tradiciones”, que se ven reemplazados por turistas y nuevos vecinos que llegan atraídos por ese mismo patrimonio condenado a desaparecer o, cuando menos, a transformarse. Un ejemplo claro es el barrio del Albayzín, en Granada (cf. Rosón, 2008)

Ilustración 10. Objetos de museo⁷⁷



Fuente: Fotografía del autor. Museo Etnográfico de Eslovenia, Ljubljana, agosto de 2008

A menudo, los trabajos que se interrogan por la cuestión del «valor» en el patrimonio, se centran en la competencia entre dos dimensiones enfrentadas en la evaluación de los elementos patrimonializados o patrimonializables: por un lado, su dimensión semiótica y, por otro, su dimensión paramétrica⁷⁸. La primera dimensión se refiere a la centralidad del “bien” en cuestión en los procesos de identificación colectiva de un determinado grupo, la segunda dimensión destaca la capacidad del “bien” para transformarse en dinero, es decir, para atraer recursos económicos y contribuir al desarrollo de un territorio y una población determinados. Soler, Caballero y Nogués (2010) distinguen

⁷⁷ En la fotografía, tomada en el Museo Etnográfico de Eslovenia, en Ljubljana, puede apreciarse una vitrina en las que se exponen conjuntamente una camiseta y unas zapatillas gastadas, junto al libro “*Nuba, pure people*” y una fotografía de su autor, Tomo Križnar, en la que viste esa camiseta. En la fotografía aparece junto a una persona anónima, supuestamente habitante de las Montañas Nuba, en Sudán. Tomo Križnar es un conocido periodista y realizador de documentales esloveno, con una amplia experiencia profesional en Sudán. Para más información véase <http://www.tomokriznar.com/>

⁷⁸ Ángel Díaz de Rada (2007) distingue tres dimensiones del valor: paramétrica, semiótica y posicional. En este epígrafe sólo nos referiremos a las dos primeras.

entre "poner en valor" y "dar valor", la primera expresión se referiría a esa dimensión paramétrica, a la transformación de los elementos patrimonializados en recursos para el desarrollo socioeconómico, la mejora de la posición de una localidad en el mercado turístico, etc., en todo caso siempre proyectando sus «valores» hacia el exterior, como forma de atraer recursos exógenos. La segunda expresión, "dar valor", por el contrario se dirigiría hacia el interior, a la creación de sentimientos de vinculación colectiva y, por tanto, a la producción de una "conciencia de identidad". Ambas dimensiones del valor, aplicadas al patrimonio, en todo caso, tienen como finalidad presentar una determinada versión de la identidad de un grupo. El énfasis en la dimensión semiótica del patrimonio estaría dirigido a la construcción de un "nosotros del nosotros", mientras que, si se pone el acento en la dimensión paramétrica, se estaría privilegiando la construcción de un "nosotros de los otros" (Prats, 1997: 42), o como lo denomina Antonio Arantes (2002), se estaría contribuyendo a la creación de "identidades de vitrina".

En el análisis empírico de procesos concretos de patrimonialización, por supuesto, estas dimensiones no aparecen tan claramente diferenciadas, sino que se entremezclan continuamente. De forma que una actividad que era valorada principalmente en su dimensión paramétrica, por su capacidad para obtener recursos económicos, al dejar de ser rentable, puede volver a serlo mediante la potenciación de su dimensión semiótica: este es el caso de los Museos de la Agricultura, que posibilitan una "nueva vida" a objetos y técnicas agrícolas ya poco rentables (Kirshenblatt-Gimblett, 2004), o de la "saca de yeguas" de Doñana, cuya ritualización y conversión en producto turístico ha permitido la revitalización de esta práctica ganadera a pesar de su escaso interés económico y de las dificultades para su mantenimiento en el contexto del Parque Nacional (Hernández, 2010). Gil-Manuel Hernández i Martí utiliza la metáfora del

zombi para referirse al patrimonio cultural, enfatizando así la capacidad de los procesos de patrimonialización de otorgar una “nueva vida” y unos nuevos valores a objetos y expresiones culturales condenados a desaparecer.

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. (Hernández i Martí, 2008: 34).

En cualquier caso, la transformación de un elemento dado en “bien cultural” no estará completa hasta que las operaciones de producción de consenso, de vinculación a la tradición y de atribución de valor queden ocultas, de forma que su “carácter sagrado” sea reconocido como una cualidad intrínseca y no como el resultado de toda una serie de operaciones y transformaciones culturales. Los distintos actores sociales y los “sistemas expertos” (Velasco et al., 2006) que han intervenido en la transformación patrimonial del “bien” aparecen entonces como meros mediadores o gestores asépticos y no como los productores de su carácter patrimonial y de sus significados asociados, dando la sensación de que el “bien” ya estaba ahí, a la espera de ser descubierto y gestionado.

3. CONVERGENCIAS ENTRE LOS ESTUDIOS INTERCULTURALES Y LOS ESTUDIOS SOBRE PATRIMONIO

En el ámbito académico, la antropología y otras ciencias sociales han contribuido a desmitificar y transformar la imagen del patrimonio como legado cultural de las naciones o los pueblos, “el patrimonio ya no es el conjunto de símbolos unificadores del Estado-Nación, hoy se define sobre todo como un espacio de confrontación y conflicto

entre diferentes grupos sociales” (Bautista et al., 2008: 8). Sin embargo, el patrimonio continúa ocupando un puesto privilegiado en las prácticas y las políticas identitarias. En el campo discursivo del patrimonio, al igual que en el de la interculturalidad, existe una evidente confusión e imbricación entre los enunciados descriptivos-empíricos y los enunciados prescriptivo-normativos (Dietz, 2003a). La coincidencia entre determinadas agendas políticas y académicas ha facilitado que la investigación social haya sido con frecuencia instrumentalizada para “certificar” el carácter tradicional o patrimonial de diversas expresiones culturales, de modo que algunos estudios sobre etnicidad o procesos de identificación colectiva se han transmutado en herramientas útiles para ciertas estrategias de etnificación y reivindicaciones identitarias (cf. Prat, 1999).

La causa de que, tanto en el campo del patrimonio como en el de la interculturalidad, se dé esta confusión entre los planos descriptivo y normativo, es que ambos se ocupan de un mismo proceso, con evidentes implicaciones políticas: la tensión entre lo propio y lo ajeno, la construcción (siempre inacabada) de “marcadores de identidad/alteridad”. Los estudios interculturales y los estudios sobre patrimonio comparten, por tanto, un mismo foco de interés: la articulación de los procesos de identidad/alteridad en la cultura y en las relaciones sociales. Sin embargo, a pesar de la constatación de que identidad y alteridad constituyen un mismo proceso (cf. Baumann y Gingrich, 2004), la compartimentalización académica ha creado dos ámbitos de especialización al respecto: por un lado, los estudios interculturales, que se vienen ocupando fundamentalmente de la alteridad, del “otro etnificado”, ya sea definido como migrante, indígena o minoría; y, por otro lado, los estudios sobre patrimonio, que se ocuparían del “nosotros” y de lo que se podría denominar como “nosotros alterizado”: el “nosotros” tradicional, rural, campesino, etc. A nuestro juicio, una “antropología de la interculturalidad”, una

antropología que retome los clásicos conceptos de cultura y etnicidad como ejes conceptuales y apueste por la etnografía como estrategia metodológica (Dietz, 2003a), necesariamente habrá de ocuparse de este proceso único en su conjunto. De esta forma será posible observar el patrimonio como un proceso de apropiación identitaria de lo diverso, un proceso de objetivación y etnificación de prácticas culturales que, en sí mismas, siempre han sido híbridas y mestizas, resultado de contactos interculturales. El potencial dialógico y reflexivo del patrimonio deriva de esta naturaleza híbrida de sus repertorios:

... sus formas –materiales o inmateriales– son ya, de por sí, materia dialógica: surgen ordinariamente del intercambio comunicativo entre actores situados (Cruces Villalobos, 2007: 187).

Si el patrimonio cultural puede funcionar como un “búnquer identitario” o como un “foro cultural” (Prats, 2005), la aportación más importante que puede hacerse desde la antropología es subrayar su potencialidad dialógica y su capacidad para presentar una visión reflexiva de la cultura, alejándolo así de los excesos esencialistas.

Las estrategias de producción de consenso, de vinculación con la tradición y de atribución de valores deben ser interpretadas, entonces, como el producto de una confrontación intercultural, en la que intervienen diversos sujetos sociales y grupos con desiguales posibilidades de acción, cuyo objetivo es gestionar la tensión entre lo propio y lo ajeno, entre la tradición y la modernidad, entre lo local y lo global. La “gestión de la diversidad” a través del patrimonio cultural puede adoptar varias formas que, a su vez, responderán a distintas “gramáticas de identidad/alteridad” (Baumann y Gingrich, 2004): desde la negación de la diversidad y la creación de patrimonios nacionales homogéneos, hasta la exaltación de las diferencias y la consecuente inflación de patrimonios aislados. Pero, por otro lado, el patrimonio representa también una

oportunidad para la reflexión cultural, una oportunidad para pensar en la cultura y en los procesos de construcción de la diferencia. El patrimonio cultural ocupa una posición ambigua y, como afirma Llorenç Prats, representa al mismo tiempo una amenaza y una oportunidad:

Una amenaza porque, frente a la percepción de agresiones externas, tiende a encerrarse sobre sí mismo, induciendo una dinámica narcotizante y excluyente en la comunidad. Una oportunidad porque constituye potencialmente un foro abierto a la reflexividad social poliédrica, que permite abordar participativamente la reproducción social (Prats, 2005: 17)

BIBLIOGRAFÍA

- Amodio, Emanuele (2006) Bienes inmateriales y procesos culturales: definiciones y contradicciones. *VII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos. Gestión del Patrimonio Inmaterial y la Diversidad Cultural.* (pp. 61-70) Bogotá: Marcela Giraldo
- Anta, José Luis (2007). *Segmenta antropológica. Un debate crítico con la antropología social española.* Granada: Universidad de Granada
- Arantes, Antonio A. (2002) Cultura, ciudadanía y patrimonio en América Latina. En Mónica Lacarrieu y Marcelo Álvarez (comps.) *La (indi)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos* (pp.79-94). Buenos Aires: Ciccus & La Crujía
- Baumann, Gerd y Gingrich, Andre (eds.) (2004) *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach.* New York: Berghahn
- Bautista, Matilde, Briones, Rafael, Dietz, Gunther, Riquelme, Antonia y Salguero, Óscar (2008). *Cultura oral en la provincia de Granada. Bases metodológicas para una actuación general en Andalucía.* Granada: Junta de Andalucía
- Brisset, Demetrio (1990) Rituales festivos de la provincia de Granada (actualidad y evolución histórica). II Las soldadescas. En AA.VV. *Anuario Etnológico de Andalucía 1988-1990* (pp. 183-191). Sevilla: Consejería de Cultura y Medio Ambiente. Junta de Andalucía
- Brisset, Demetrio (2009). *La rebeldía festiva. Historia de fiestas ibéricas.* Málaga: Luces de Gálibo
- Castillo, José (2007) El futuro del Patrimonio Histórico: la patrimonialización del hombre. *Revista del Patrimonio Histórico*, 1, diciembre. Recuperado el 10 de mayo de 2009, de <http://www.revistadepatrimonio.es/revistas/numero1/concepto/estudios/articulo.php>
- Cruces, Francisco (1998) Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología. *Política y Sociedad*, nº 27, pp.: 77-87
- Cruces, Francisco (2007) Sobre el diálogo como metáfora del patrimonio cultural. En AA.VV. *Relaciones interétnicas y culturales. Memorias del VIII Encuentro para la Promoción y*

- Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos* (pp. 181-194). Santa Cruz de la Sierra: Carlos Tello
- Díaz de Rada, Ángel (2007) Valer y valor. Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela. *Revista de Antropología Social*, 16, pp: 117-158
- Díaz de Viana, Luis (2005) Sobre el folklore en la actualidad y la pluralidad en la lectura. *Revista OCNOS* nº 1, 2005, p. 35 - 42.
- Dietz, Gunther (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación. Una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada
- Fernández de Rota, José A. (2005) *Nacionalismo, cultura y tradición*. Barcelona: Anthropos
- Fernández de Rota, José A. (2009) El giro etnográfico del patrimonio. En E. Medina et al. (eds.). *Fronteras, patrimonio y etnicidad en Iberoamérica* (pp. 155-170). Sevilla: Signatura
- García, José Luis (1998) De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. *Política y Sociedad*, nº 27, pp.: 9-21
- García Castaño, F. Javier (ed.) (2000) *Fiesta, tradición y cambio*. Granada: Proyecto Sur
- Gómez Pellón, Eloy (2002). El sentido práctico de la antropología social en el ámbito del patrimonio cultural. En *Actas del VI Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada* (pp. 297-315), 14-16 noviembre 2002
- González Alcantud, José A. (1998). Estudio preliminar. En Manuel Garrido. *Las fiestas de la Toma* (pp. 7-56). Granada: Universidad de Granada
- Hernández, Javier (2007) El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la ciudad de México. *Dimensión Antropológica*, año 14, vol. 41, septiembre/diciembre, pp: 7-44
- Hernández, Javier (2010) Riesgo y ventura en una actividad tradicional. Ritualización y turismo en la 'la saca de yeguas' de Doñana. *Gazeta de Antropología*, nº 26. Recuperado el 2 de diciembre de 2010, de http://www.ugr.es/~pwlac/G26_36Javier_Hernandez_Ramirez.html
- Hernández, Macarena y Ruiz, Esteban (2010) 'Desarrollo con identidad'. Patrimonio y turismo comunitario en el pueblo Manta (Ecuador). En *Actas del IV Congreso Internacional de Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo* (pp. 53-58), 16-18 de junio de 2010, Sevilla
- Hernández i Martí, Gil-Manuel (2008) Un zombi de la modernidad: el patrimonio cultural y sus límites. *La Torre del Virrey: Revista de Estudios Culturales*, nº 5, pp: 27-38
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1995) Theorizing Heritage. *Ethnomusicology*, 39/3, pp: 367-380
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2004) El patrimonio inmaterial como producción metacultural. *Museum International*, 221-222, pp: 52-67
- Lacarrieu, Mónica y Álvarez, Marcelo (2002) Introducción: La plaza y la caverna. Dilemas contemporáneos de la gestión cultural. En Mónica Lacarrieu y Marcelo Álvarez (comps.) *La (indi)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos* (pp. 5-18). Buenos Aires: Ciccus & La Crujía

- LEY 14/2007 de 26 de noviembre de Patrimonio Histórico de Andalucía. Recuperado el 2 de diciembre de 2010, de <http://www.juntadeandalucia.es/boja/boletines/2007/248/d/1.html>
- Limón, Antonio (1999). Patrimonio ¿de quién? En IAPH (comp.) *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 8-17). Granada: Comares
- Prat, Joan (1999). Folklore, cultura popular y patrimonio. Sobre viejas y nuevas pasiones identitarias. *Arxius de Sociologia*, nº 3, pp. 87-109
- Prats, Llorenç (1997) *Antropología y patrimonio*. Ariel: Barcelona
- Prats, Llorenç (2005) Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, nº21, pp: 17-35
- Ramos, Beatriz; Rodríguez, Juan y Rodríguez, Óscar (2008) La investigación social como instrumento en las luchas vecinales. *HAOL*, nº 16, primavera, pp: 29-39. Recuperado el 2 de diciembre de 2010, de <http://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/viewFile/249/237>
- Rosón, F. Javier (2008) *¿El retorno de Tariq? Comunidades etnorreligiosas en el Albayzín granadino*. Tesis Doctoral leída en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada
- Ruggles, D. Fairchild y Silverman, Helaine (eds.) (2009) *Intangible Heritage Embodied*. New York: Springer
- Soler, Cristina; Caballero, Eva y Nogués, Antonio M. (2010) Cultura, turismo y desarrollo, o cómo la cultura se diluye con el patrimonio cultural en los contextos de desarrollo. En *Actas del IV Congreso Internacional de Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo* (pp. 389-394), 16-18 de junio de 2010, Sevilla
- UNESCO (2003) Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Recuperado el 2 de diciembre de 2010, de <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>
- Velasco, Honorio (1990) El folklore y sus paradojas. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 49, pp: 123-144
- Velasco, Honorio (2004) Fiestas del pasado, fiestas para el futuro. En Palma Martínez-Burgos y Alfredo Rodríguez (coords.) *La fiesta en el mundo hispánico* (pp. 43-68). Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha
- Velasco, Honorio et al. (2006). *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces

**TEXTO 5. ATRIBUYENDO VALORES PATRIMONIALES A RITUALES
FESTIVOS EN ANDALUCÍA, ESPAÑA. ACCIONES INSTITUCIONALES Y
REFLEXIONES ETNOGRÁFICAS**

Artículo de revista, aceptado para su publicación en la revista *Intersecciones en Antropología*

López López, J. (2016) Atribuyendo valores patrimoniales a rituales festivos en Andalucía, España. Acciones institucionales y reflexiones etnográficas. *Intersecciones en Antropología*, 17 (1) (en prensa).

Resumen

El principal propósito de este texto es mostrar los problemas teóricos y prácticos del ejercicio profesional de la antropología en el ámbito institucional del patrimonio cultural. El texto comienza mostrando cómo el autor accedió al encargo, realizado por la administración pública andaluza, de estudiar varias fiestas de la provincia de Granada con el fin de inscribirlas en el catálogo autonómico del patrimonio histórico y cuáles fueron los procedimientos que siguió para cumplimentar dicho encargo. A partir de ahí se analiza el significado de las prácticas y el discurso patrimonial de la administración andaluza y se concluye discutiendo el papel que la antropología está teniendo tanto en los procesos de patrimonialización como en la propia definición del concepto de patrimonio.

Palabras clave: Valores, Patrimonio cultural, Antropología aplicada, Identidad, Andalucía

Abstract

The main aim of this article is to show the theoretical and practical problems of the practice of anthropology in the institutional field of cultural heritage. The text begins by describing how the author started working, commissioned by Andalusian government, in the research of various festivals in the province of Granada in order to register them in the regional catalog of historical heritage; and what procedures he followed for doing it. The meaning of the practice and discourse about cultural heritage of the Andalusian government is analyzed from that experience. The article concludes by discussing the role that anthropology is having both in heritagization processes as in the definition of the very concept of heritage.

Keywords: Values, Cultural heritage, Applied anthropology, Identity, Andalusia

El objetivo de este texto es contribuir al debate en torno a los procesos institucionales de patrimonialización. A partir de una experiencia particular, la mía propia, trataré de mostrar cómo determinados objetos, eventos o manifestaciones culturales son sometidos a una serie de operaciones metaculturales (García García, 1998; Kirshenblatt-Gimblett, 2004) y pasan a formar parte del patrimonio cultural certificado y avalado por una administración pública; en este caso, la Junta de Andalucía.

Concibo este trabajo como un ejercicio reflexivo en torno a mi propia práctica profesional. En 2009 fui contratado por la administración andaluza para estudiar diversos rituales festivos de la provincia de Granada al objeto de incluirlos en el Catálogo del Patrimonio Histórico de Andalucía (CGPHA). Esta experiencia servirá como hilo conductor de mi argumentación y, en la segunda parte, será analizada en el contexto más amplio de la política patrimonial andaluza y a la luz los debates académicos en torno a la patrimonialización de “bienes inmateriales”.

Si hay algún acuerdo teórico en antropología respecto al patrimonio cultural es, sin duda, que se trata de una construcción social (Prats, 1997). Conviene, pues, mostrar cómo se construye el patrimonio y qué operaciones son necesarias para que un objeto o

una práctica social sean conceptualizados como un “bien” y, por tanto, hayan de ser insertadas en procesos de “gestión cultural”. Eso es lo que trataré de mostrar en este trabajo.

El patrimonio cultural, como objeto de investigación, condensa múltiples temáticas que han interesado a la antropología a lo largo de su historia. La cuestión del patrimonio nos remite, en primer lugar, a la necesidad de definir la cultura y sus posibilidades de representación. Por otra parte, el patrimonio constituye un recurso omnipresente en los procesos de identificación étnica (o colectiva, en general) por lo que tiene un papel fundamental en las relaciones sociales e intergrupales, de ahí que las prácticas patrimoniales sean siempre un espacio de conflicto. Cualquier elemento patrimonial, como cualquier elemento de la cultura, está abierto siempre a múltiples lecturas confrontadas. De las distintas formas que pueda adoptar esa confrontación interpretativa, podremos inferir modelos de “gestión de la diversidad”. En el presente texto destacaré el modo en que las instituciones culturales instrumentalizan los procesos de patrimonialización para desplegar unas determinadas gramáticas de la identidad/alteridad (Baumann, 2011).

He estructurado el texto en dos epígrafes principales. En el primero describo brevemente el trabajo institucional en el que me vi inmerso y analizo una de las cuestiones clave que, desde mi punto de vista, dificultan la tarea de la antropología en el ámbito del patrimonio: la asignación de valores patrimoniales a determinados objetos o prácticas culturales.

En el segundo epígrafe me centro en cómo estoy tratando de incorporar esta experiencia de acción patrimonial al proyecto, más amplio, de mi tesis doctoral. En este sentido, describo el procedimiento que estoy llevando a cabo para realizar una etnografía

del proceso de patrimonialización; básicamente, mediante la incorporación al análisis, por un lado, del discurso y la práctica institucional de la administración andaluza respecto al patrimonio etnológico y, por otro lado, interrogándome acerca de cómo la antropología incide tanto en los procesos de patrimonialización como en la propia definición del concepto de patrimonio.

1. ACCIONES INSTITUCIONALES: ATRIBUYENDO VALORES PATRIMONIALES A LA FIESTA

El ámbito del patrimonio cultural ha constituido desde la conformación de la antropología social contemporánea un campo de ejercicio profesional al que han podido acceder sus practicantes, más allá de la academia. Recuérdese, por ejemplo, la relación de Boas con los museos. La habitual parcelación institucional del patrimonio en distintos campos disciplinares (artístico, arqueológico, etc.) contempló siempre una parcela encomendada a la antropología social: el patrimonio etnológico (o etnográfico)⁷⁹. Una parcela a menudo minusvalorada frente a otras como el patrimonio artístico o arquitectónico. Sin embargo, desde que al UNESCO aprobara en 2003 la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, el patrimonio etnológico, en gran parte subsumido en la noción de patrimonio inmaterial, ha tomado un nuevo impulso y se ha consolidado como un campo de inserción profesional para los egresados de antropología social.

⁷⁹ La distinción entre patrimonio arqueológico, artístico, etnológico, etc., como entre las propias disciplinas académicas asociadas a cada tipo de patrimonio diferenciado, es el resultado también de un proceso de patrimonialización del conocimiento; mediante el que se *inventan* tradiciones científicas y se demarcan fronteras entre disciplinas (García Castaño, 2014; García García, 2007).

En este contexto, y tras varios años de experiencia en proyectos aplicados sobre pobreza y segregación urbana, en el año 2009 yo mismo accedí a un contrato en el ámbito del patrimonio inmaterial, comisionado por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. La persona encargada de la gestión del patrimonio etnológico en la estructura provincial de la Consejería de Cultura en Granada, el “etnólogo” como era conocido en el ámbito de la administración, se puso en contacto conmigo para ofrecerme el estudio de varias fiestas de la provincia. El objetivo era incluirlas en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía (CGPHA)⁸⁰.

1.1. El encargo

El encargo consistía exactamente en estudiar varias fiestas: el Cascamorras, celebrado en Guadix y Baza, los Mosqueteros de Béznar y las fiestas de moros y cristianos⁸¹. El objetivo de estos estudios era redactar un informe sobre cada una de estas fiestas, denominado “Documentación Técnica”, que constituiría el primer paso del proceso administrativo de inscripción de tales expresiones culturales en el CGPHA, bajo la categoría de “Actividades de Interés Etnológico”.

Por supuesto acepté el encargo e inicié los trámites burocráticos necesarios para comenzar el trabajo de campo, que se desarrolló entre 2009 y 2011. Durante la fase de

⁸⁰ El CGPHA constituye “el principal instrumento jurídico-técnico de protección y tutela de los bienes patrimoniales” (Jiménez de Madariaga, 2011: 285) y pretende ser “una especie de enciclopedia o compendio del Patrimonio Histórico” de Andalucía (Plata y Rioja, 2005: 192). En este trabajo nos centraremos en la inscripción de “actividades de interés etnológico” en este catálogo, aunque la administración andaluza ha puesto en marcha otras iniciativas de protección y salvaguarda de esta tipología patrimonial, como el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía (Carrera, 2009). Una descripción detallada de la incorporación del “patrimonio etnológico” al aparato legislativo y burocrático en Andalucía puede encontrarse en Jiménez de Madariaga (2011).

⁸¹ La decisión de estudiar estas fiestas e inscribirlas en el CGPHA había partido de la propia Delegación Provincial. Los criterios de selección de estas fiestas, según me dijeron cuándo pregunté por ello, fueron su importancia en el conjunto de la provincia, la constatación de que desde las localidades se habían puesto en marcha varias iniciativas patrimoniales y la ausencia de conflictos acusados.

diseño del trabajo, estuve en contacto en todo momento con el etnólogo de la Delegación. El primer problema al que tuvimos que enfrentarnos fue decidir qué fiestas de moros y cristianos estudiaría, puesto que se celebran más de una quincena de fiestas de este tipo en la provincia de Granada. Entre ambos decidimos estudiar las fiestas de moros y cristianos por comarcas. Comenzaríamos por las fiestas de moros y cristianos de Benamaurel, Cúllar y Zújar, en la comarca de Baza, y decidimos dejar para futuras campañas el estudio de las fiestas celebradas en la Alpujarra, en la costa y en otras comarcas de la provincia.

Una vez delimitadas las fiestas que serían estudiadas, comencé a analizar la bibliografía existente respecto a cada una y traté de buscar ejemplos de trabajos de documentación de fiestas parecidos al que se me había encomendado. Esto último fue lo más difícil, cuando comencé el trabajo sólo había dos Actividades de Interés Etnológico catalogadas en el CGPHA: La carpintería de ribera en la playa de Pedregalejo (Málaga) y la carpintería de ribera de Coria del Río (Sevilla). Aún no se había inscrito ninguna fiesta.

El procedimiento de campo que seguí fue contactar con los ayuntamientos y entidades organizadoras de las fiestas de cada una de las localidades antes de su celebración, para entrevistar a distintos representantes públicos, organizadores y participantes de las fiestas, así como observar los actos de preparación. Por supuesto, estuve presente durante los días que duraba la celebración y observé el discurrir de las fiestas en su totalidad. Después de la celebración, volvía a cada una de las localidades y entrevistaba de nuevo a los distintos actores participantes y discutía con ellos algunos de los aspectos que había observado. Dada su complejidad y la amplitud del programa festivo, algunas fiestas, como las de Moros y Cristianos, fueron observadas en dos anualidades distintas.

Para la redacción de los informes se me proporcionó el esquema que regía la redacción de la Documentación Técnica y que se había aprobado en el Reglamento de Protección y Fomento del Patrimonio Histórico de Andalucía⁸². Este esquema, cuyo grado de adecuación al estudio del patrimonio etnológico ha sido ya discutido en algunos trabajos (Cruces Roldán, 2002: 165-192; Quintero, 2009), se compone de quince epígrafes que han de guiar la redacción⁸³. Me detendré en uno de ellos para exponer algunas decisiones metodológicas y epistemológicas que fui tomando.

1.2. Los valores patrimoniales de las fiestas

El epígrafe que me parecía central, tanto desde el punto de vista de la tesis doctoral como desde el trabajo “aplicado”, era el dedicado a la justificación de la inscripción de las fiestas en el catálogo. Era en este apartado donde debía dar cuenta del carácter patrimonial de las fiestas, lo que significaba, desde mi marco teórico de partida, construir la fiesta como patrimonio. En la fotocopia que me entregaron en la Delegación cada uno de estos epígrafes tenía uno o dos párrafos aclaratorios, en el dedicado a la justificación de la inscripción, este párrafo decía lo siguiente:

Se realizará una valoración etnológica (valores históricos, tradicionales, identitarios) que justifiquen su inclusión en el Catálogo con carácter genérico. En el caso de actividades estrechamente vinculadas a espacios físicos, inmuebles o muebles determinados se justificará asimismo dicha adscripción.

⁸² Decreto 19/1995, de 7 de febrero, por el que se aprueba el Reglamento de Protección y Fomento del Patrimonio Histórico de Andalucía. BOJA nº 43 de 17/3/1995. <http://www.juntadeandalucia.es/boja/1995/43/1> (2 de octubre de 2014).

⁸³ Estos quince epígrafes son los siguientes: Antecedentes administrativos, Localización, Denominación, Código de Identificación, Justificación de la inscripción en el CGPHA con carácter genérico, Descripción de la actividad, Descripción del espacio físico donde se desarrolla la actividad, Delimitación del espacio físico donde se desarrolla la actividad, Datos etnológicos, Fuentes documentales y bibliográficas, Conservación, Observaciones, Datos administrativos y, por último, Documentación Gráfica.

En este párrafo se sintetizan muchos de los problemas a los que ha de enfrentarse la antropología en el ámbito de las políticas patrimoniales. En primer lugar, es importante subrayar que, a pesar de toda la retórica desplegada en torno a lo “intangible” o lo “inmaterial”, se destaca en este apartado dedicado a la valoración etnológica de “actividades” la necesidad de justificar su vinculación con “espacios físicos, inmuebles o muebles determinados”. Una de las características de la política patrimonial es su estrecha conexión con las políticas urbanísticas, de ahí la importancia que se le otorga a los inmuebles y a los espacios, también cuando nos referimos a “actividades”.

En cualquier caso, lo que me interesa destacar de la lectura del párrafo citado es como se conceptualiza la tarea del antropólogo dedicado a la identificación/producción de patrimonio. En una sola frase, se asume que nuestro “conocimiento experto” puede ofrecer una definición monolítica y estable de conceptos tales como identidad, tradición o historia, además de localizarlos en determinados objetos o prácticas culturales y situarlos en una escala jerárquica y axiológica. En tanto que representante de un “sistema experto” (Giddens, 1994), se espera del antropólogo que trabaja para una administración pública “de cultura” que despliegue los saberes, técnicas y procedimientos, de los que se ha dotado en un proceso específico de formación, para certificar el valor patrimonial de un objeto o una expresión cultural dada. Es decir, no basta con que los sujetos, que crean un objeto o participan de una determinada práctica cultural, afirmen su carácter patrimonial o que lo sitúen en un lugar central en la narración de sí mismos, en la construcción de sus relatos identitarios. En el contexto institucional de la producción de patrimonio, se hace necesario que un “experto en cultura”, avalado por una “institución cultural”, lo certifique. La vocación crítica de la antropología, más dada al cuestionamiento que a la certificación, dificulta esta tarea.

La solución que encontré fue realizar una etnografía centrada en mostrar cómo se insertaban los actos festivos en la construcción de los relatos identitarios desplegados por los distintos grupos que, de un modo u otro, participaban de la fiesta.

En todos los casos que estudié dichas construcciones identitarias tenían un marcado carácter local y territorializador. Participar en las fiestas y compartir sus códigos simbólicos y comunicativos significaba afirmar la vinculación con un territorio y una localidad determinados. La participación activa en la fiesta posibilitaba a algunas personas manifestar su pertenencia simbólica y afectiva a la localidad, aunque no hubieran nacido allí ni mantuvieran una residencia estable. Era el caso de muchos descendientes de emigrantes de estas localidades, que año tras año y durante el tiempo festivo, escenificaban su condición de “hijos del pueblo”. Desde el punto de vista institucional, la centralidad de las fiestas en los procesos de identificación local constituía un “valor patrimonial”. A través de la participación festiva se constituye la “comunidad imaginada” y se vincula a un territorio determinado. Patrimonializar la fiesta e insertarla en procesos de gestión institucional, posibilita al mismo tiempo la gestión del territorio. De hecho, varios de los epígrafes de la Documentación Técnica insistían en la necesidad de describir y cartografiar los espacios e inmuebles vinculados a la fiesta, que quedarían protegidos junto con la propia fiesta una vez fuese incluida en el CGPHA.

Otro aspecto que destacué en mis informes fue la capacidad de las fiestas para generar vínculos simbólicos y sentimentales con el pasado, dotando de la cualidad de antepasados a quienes las celebraron en otros tiempos. En todos los casos que estudié, en mayor o menor grado, el mito de origen de las fiestas estaba relacionado con la conquista castellana del Reino de Granada y el sometimiento o expulsión de la población morisca. Las fiestas sirvieron entonces como un mecanismo de

“resemantización del territorio” (González Alcantud, 2002: 148-170). Sin embargo, en la actualidad poco tienen que ver con la conmemoración de una victoria militar. La distinción entre ceremonia y rito (Turner, 2005) y entre conmemoración y celebración (García García, 2000) resulta muy útil en este punto. Si las fiestas estudiadas hubiesen funcionado como una ceremonia confirmatoria o una conmemoración anclada al hecho histórico, la patrimonialización institucional de las fiestas hubiera sido una contradicción. Los significados y valores asociados a la mera conmemoración de una victoria militar se opondrían a expresiones de valor dominantes asumidas por la propia administración autonómica; como, por ejemplo, la convivencia pacífica y el respeto por la diversidad cultural. El valor histórico de las fiestas, por lo tanto, no podía asignarse a su antigüedad, ni mucho menos a su supuesto origen bélico.

Es interesante, en este sentido, cómo caracterizaban mi tarea muchos de los estudiosos, cronistas y eruditos locales con los que tuve la oportunidad de hablar durante el trabajo de campo. Pensaban que el objetivo final de mi trabajo debería ser “certificar” la antigüedad exacta de las fiestas. La mayoría de estas personas dedicaban gran parte de su tiempo a visitar archivos y escrutar documentos en la búsqueda de pistas que indicasen que las fiestas de su localidad eran más antiguas que las de la localidad vecina, o al menos igual de antiguas. La antigüedad ha sido un criterio muy frecuente en la selección de elementos patrimoniales, por lo que asociar los bienes de una localidad a un pasado remoto incidía en su valoración patrimonial. Además, los procesos de identificación local vinculados al territorio y vehiculados a partir de la acción festiva, se ven reforzados por la idea de “ancestralidad” de las fiestas. Dice José Antonio González Alcantud al respecto de las funciones de moros y cristianos:

Sobre los orígenes de las funciones han especulado esencialmente los eruditos locales, deseosos de otorgarle ancestralidad temporal a su autoctonía territorial. Los eruditos locales son en definitiva los auténticos intelectuales orgánicos de la dimensión local, y su función es buscar argumentos que sostengan el complejo de autoctonía mediante la legitimidad otorgada por la ancestralidad. (González Alcantud, 2004: 78).

La relación de las fiestas con el pasado, en cualquier caso, tenía más que ver con la construcción de memorias colectivas que con la transmisión de conocimientos acerca del siglo XVI. Incluso aquellas fiestas en las que “lo histórico” se enfatizaba en algunos actos, como en las representaciones de moros y cristianos, tenían mucho más que ver con el presente que con la historia. Además, gracias al juego, el humor y la parodia se subvertía cualquier significado pretérito y se primaba la celebración del estar juntos en el presente (véase Ilustración 11).

Las representaciones de Moros y Cristianos hacen tan explícitos los “motivos” históricos que los convierten en parodia, en realidad, son formas festivas que parecen haberse despegado de la funcionalidad de trasmisión del mensaje histórico y remiten más bien a la vida social, con sus fidelidades y sus rupturas, sus armonías y sus conflictos, y a los temores y placeres de las comunidades que las representan. (Velasco, 2004: 56).

Ilustración 11. Fiestas de Moros y Cristianos en Cúllar, 2011. Fotografía del autor.



Por lo tanto, frente al “valor histórico” del patrimonio, entendido en términos de antigüedad y vinculación con hechos relevantes para la Historia, he defendido la necesidad de valorar la importancia de las fiestas en la constitución de las diversas memorias colectivas de los grupos que participan en ellas. De esta forma podemos superar el ensimismamiento identitario y abrir el patrimonio a la pluralidad (González Alcantud, 2012a).

Además de la centralidad de los rituales festivos en los procesos de identificación local y en la construcción de las memorias colectivas, propuse considerar como “valor patrimonial” las formas específicas de interacción social y convivencia que propiciaban las fiestas. En el contexto festivo se transforman las relaciones sociales cotidianas, cambian las normas formales e informales del uso de los espacios públicos, se flexibilizan algunas convenciones morales, etc. Y son precisamente esos modos específicos de relacionarse e interactuar con los demás, en el espacio y el tiempo festivos, lo que define a la fiesta.

Hasta aquí he tratado de explicar cómo procedí en respuesta al encargo que se me hizo desde la administración pública. Como se podrá haber observado, básicamente se trataba de hacer una etnografía de las fiestas, si bien priorizando una lectura de las mismas en términos patrimoniales, subrayando su capacidad para producir procesos de identificación colectiva y de vinculación comunitaria. En tanto que etnógrafos, nos corresponde la descripción y análisis de las dinámicas y las relaciones sociales que suceden en contextos determinados, sin embargo la atribución de valores patrimoniales a tales dinámicas constituye una operación política. En tanto que representantes de un sistema experto, participamos de esa operación política ocupando una posición

subordinada respecto a las agencias que financian nuestro trabajo y sancionan sus resultados.

En las próximas páginas profundizaré sobre cómo la administración andaluza está incorporando el patrimonio etnológico e inmaterial a su política patrimonial y a su modelo de “gestión de la diversidad”. Finalmente, discutiré algunas cuestiones relativas a la relación existente entre la antropología, en tanto que disciplina académica y sistema experto, y el ámbito del patrimonio cultural.

2. REFLEXIONES ETNOGRÁFICAS: GRAMÁTICAS IDENTITARIAS Y EL ROL DE LA ANTROPOLOGÍA

Una vez concluido el trabajo de documentación de los rituales festivos, lo que estoy haciendo es desplazar el foco de interés de las fiestas en sí hacia su proceso de patrimonialización institucional. De todos modos, no se trata de una segunda fase en un sentido temporal, puesto que este interés en el propio proceso de patrimonialización estuvo presente desde el principio del trabajo de campo.

Me interesa conocer qué nuevos significados adquiere la fiesta, tanto para los sujetos y grupos participantes, como para las instituciones culturales, tras su certificación patrimonial. A este respecto, una dificultad con la que me estoy enfrentando es la lentitud del procedimiento administrativo de inscripción de los bienes en el CGPHA. Entregué las últimas versiones de la Documentación Técnica en 2010, para los casos de las fiestas de los Mosqueteros de Béznar y del Cascamorras, y en 2011 la referida a las fiestas de moros y cristianos de la comarca de Baza. A día de hoy (julio de 2015) aún no se han incoado los expedientes. Y el procedimiento puede demorarse varios años más, o incluso no seguir hacia delante. Mi intención es volver a hacer trabajo de campo una vez

que las fiestas sean inscritas en el CGPHA, para observar cómo incide sobre su celebración y sobre los discursos de sus protagonistas. Mientras tanto, el análisis de la legislación y del conjunto de “actividades de interés etnológico” oficialmente declaradas permite apuntar ya algunas posibles consecuencias de la patrimonialización institucional. En lo que sigue nos centraremos en la instrumentalización de las fiestas como recursos para la construcción de una determinada narración de la “identidad andaluza” y del sujeto colectivo que la portaría: “el pueblo andaluz”.

2.1. La gramática englobante de la política patrimonial andaluza

La reciente incorporación de “bienes inmateriales” a las políticas y prácticas de patrimonialización en Andalucía conforma una lectura local de lo que Bendix et al. (2012) han denominado el “régimen patrimonial internacional”. La aprobación en 2003 de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* por parte de la UNESCO ha dado lugar, en los diferentes estados que han ratificado dicha convención, a una serie de burocracias, instituciones y profesionales que interpretan y adaptan dicho “régimen patrimonial”. Es en este contexto donde hay que interpretar las acciones de la administración andaluza respecto al patrimonio inmaterial, que adopta la denominación de “Actividades de Interés Etnológico” en la legislación andaluza.

Conviene detenerse en examinar cuáles son los elementos que la administración selecciona para incluirlos en procesos de patrimonialización, puesto que a partir de ellos es posible interpretar los objetivos políticos que se pretenden conseguir. Dicho de manera muy clara, en palabras de Esteban Ruiz (2011: 342), “dime qué patrimonializas y te diré quién eres”. En general, la administración andaluza ha optado en su política de

patrimonio cultural por acciones de reconocimiento de expresiones culturales que no plantean un acusado nivel de conflicto⁸⁴. Aunque esto suele ser una práctica habitual en la mayoría de las administraciones públicas con competencias sobre el patrimonio cultural, en otros contextos sí que se han puesto en marcha procesos de patrimonialización sobre prácticas culturales alrededor de las cuales existían tensos debates y profundos desacuerdos. En estos casos se dificulta su designación patrimonial, e incluso puede llegar a impugnarse, debido al malestar que genera en amplios sectores sociales que contradicen el valor patrimonial aducido –piénsese simplemente en los debates en torno la patrimonialización de la tauromaquia–. Las Actividades de Interés Etnológico inscritas en el CGPHA, por el contrario, apenas son cuestionadas. Esta ausencia de debate en torno a sus valores patrimoniales se debe, en parte, a su relativa novedad y a su escaso número, así como a la selección de referentes a los que ya se les daba un tratamiento patrimonial desde las instituciones y las poblaciones locales. Como puede observarse en la Tabla 4, tanto el número de actividades inscritas como su tipología son muy reducidos aún.

Si examinamos con más detenimiento el listado de bienes inscritos en el CGPHA podremos extraer varias conclusiones más. En primer lugar, como ya he adelantado, la escasez de actividades de interés etnológico inscritas respecto a otros tipos de bienes: apenas 40 actividades frente a los 3890 inmuebles catalogados⁸⁵. En segundo lugar, la

⁸⁴ Claro que siempre hay excepciones. En este sentido, son ilustrativos algunos ejemplos que analiza Victoria Quintero (2009) en relación a la inclusión en el CGPHA de algunos espacios e inmuebles con la figura de “Lugares de Interés Etnológico”: como la Huerta de Pegalajar (Jaén) o el Corral de la Encarnación (Sevilla).

⁸⁵ De los 3980 inmuebles, menos del 2% (77) están inscritos como ‘Lugares de Interés Etnológico’. Datos extraídos del Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía, consultados a través de la página Web de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía: <http://www.juntadeandalucia.es/culturaydeporte/web/areas/bbcc/catalogo> (10 octubre 2014)

falta de representatividad territorial, sólo la mitad de las provincias de Andalucía disponen de alguna actividad inscrita. Mientras que las provincias de Granada, Almería, Córdoba y Cádiz, no disponen todavía de ninguna actividad en el CGPHA.

La legislación andaluza permite que los bienes seleccionados para su identificación/producción patrimonial se inscriban en el CGPHA de manera individual o colectiva. Uno de los motivos de la poca variabilidad en la tipología de las actividades inscritas es que la mayoría han seguido el procedimiento colectivo. En total sólo ha habido nueve actos de inscripción. De manera colectiva se han inscrito 15 danzas rituales de la provincia de Huelva y las fiestas de verdiales de 18 municipios de la provincia de Málaga. En total, 33 actividades. De manera individual se han inscrito siete actividades más: la carpintería de ribera de Coria del Río (Sevilla) y la de la playa de Pedregalejo (Málaga); la cabalgata de Reyes Magos de Higuera de la Sierra (Huelva); la Escuela Bolera de Baile y la Escuela Sevillana de Baile (Sevilla); y, finalmente, la romería y el Santuario de la Virgen de la Cabeza de Andújar (Jaén).

El examen de los bienes efectivamente inscritos en el CGPHA con la tipología de “actividades de interés etnológico” nos ofrece una imagen confusa de la acción institucional a este respecto. La falta de representatividad territorial, el marcado carácter local de las actividades inscritas y la ausencia de criterios específicos que justifiquen esta selección frente a otras posibles, induce a pensar en la ausencia de una agenda política clara en relación al patrimonio etnológico. En este sentido, coincido con el análisis que realizó Celeste Jiménez al explicar su estudio de las fiestas de las cruces de mayo de la provincia de Huelva con el objetivo de inscribirlas en el CGPHA. Un expediente que tampoco ha sido incoado todavía.

A nivel general, las declaraciones e inscripciones en el Catálogo de bienes etnológicos parecen llevarse a cabo más por condicionantes circunstanciales que por una política institucional programada; no responden a una planificación previa, ni se han tenido en cuenta las distintas provincias y comarcas andaluzas. (Jiménez de Madariaga 2011: 285).

Pero no estamos ante una mera cuestión técnica. El patrimonio, como han mostrado diversos autores (Campbell y Smith, 2012; Sánchez-Carretero, 2012; Santamarina, 2013; entre otros), es esencialmente una categoría de acción política, cuyo objetivo es instaurar determinados modos de “gestionar la diversidad”. No podemos, por lo tanto, calificar de insustanciales las acciones dirigidas a la identificación/producción del patrimonio etnológico puestas en marcha por la administración autonómica. La política de la Junta de Andalucía en relación al patrimonio cultural es sobre todo una política de construcción y fomento de la idea de Andalucía como una unidad cultural e identitaria. Una política que ha de situarse en el contexto del llamado “Estado de la Autonomías”⁸⁶ y en la necesidad, por parte de la administración autonómica, de presentar una “cultura diferenciada”, compartida por el conjunto de la población que habita en su territorio, como aval de su unidad político-administrativa frente a las instituciones centrales del Estado español y sus equivalentes en otros territorios (Barañano e Iglesias, 2014: 421-428; García García, 1998: 11-12). Es, en este sentido, una política nacionalista.

Al comparar la legislación andaluza con las prácticas de identificación/producción patrimonial, podemos observar cómo la administración despliega el englobamiento como gramática de identidad/alteridad en su construcción de Andalucía.

⁸⁶ En este contexto político de descentralización del Estado, los antropólogos y antropólogas participaron activamente en la tarea política de definir las “identidades culturales” de las distintas autonomías, lo que posibilitó y contribuyó a la consolidación académica de la disciplina en las universidades (García García, 1998; 2007).

Gerd Baumann (2011) propone tres gramáticas de identidad/alteridad en el estudio de los procesos de construcción de las diferencias: el orientalismo, la segmentariedad y el englobamiento. La gramática englobante consiste en una construcción de la identidad que no niega la diversidad ni las diferencias en un nivel inferior, pero las subsume, las engloba, en una identidad común a un nivel superior. En palabras del propio Baumann (2011: 106), que él mismo juzga algo polémicas, equivaldría a decir: “puedes pensar que difieres de mí en tu sentido de los valores o en tu identidad; pero en el fondo, o más bien, más arriba, no eres más que una parte de mí mismo”. Los dos niveles se estructuran de manera jerárquica de modo que el nivel superior tiene el poder y la legitimidad para definir las otredades que incluye en sí mismo, otredades cuyas diferencias se juzgan irrelevantes para desestabilizar la categoría identitaria superior. Y al mismo tiempo, desde ese nivel superior, se decide qué otredades han de tratarse como tales, es decir dónde se sitúa la frontera nosotros/otros. Si aplicamos este modelo a nuestro caso, podemos argumentar que a pesar de la definición local de las fiestas que hacen quienes las organizan y participan en ellas, el proceso de patrimonialización institucional desembocará en su designación oficial como seña de identidad andaluza. Es esta gramática englobante la que permite afirmar que Andalucía se caracteriza por su diversidad cultural y, al mismo tiempo, sostener la unidad y homogeneidad de “la identidad del pueblo andaluz”. En la exposición de motivos de Ley de Patrimonio Histórico de Andalucía se plasma exactamente esta idea:

El Patrimonio Histórico constituye la expresión relevante de la identidad del pueblo andaluz, testimonio de la trayectoria histórica de Andalucía y manifestación de la riqueza y diversidad cultural que nos caracteriza en el presente (Ley 14/2007, de 26 de noviembre, de Patrimonio Histórico de Andalucía).

En todo caso, aunque pudiera pensarse en una posible reacción negativa por parte de quienes, desde lo local, se ven subsumidos en una “identidad andaluza global”, ésta no suele producirse porque la designación patrimonial supone también un reconocimiento exterior, que funciona como una fuente de prestigio y orgullo en las distintas poblaciones y como un “sello de calidad” a la hora de utilizar “la cultura como recurso”, también de carácter económico, susceptible de ser explotado en el mercado turístico⁸⁷ (García García, 1998; Yúdice, 2002; Morel, 2011). Al mismo tiempo, y paradójicamente, dicha designación patrimonial le permite a la administración pública legitimarse como un protector de los “valores comunitarios” frente a riesgos asociados a la globalización, como la mercantilización de la cultura o la homogeneización cultural (Tornatore, 2012), así como frente a la posibilidad de la apropiación indebida de las fiestas y sus símbolos por parte de individuos o agencias ajenos a su titular legítimo, “el pueblo” o “la comunidad” (Velasco, 2012c).

Por supuesto, la gramática englobante no es la única gramática de identidad/alteridad que funciona en los procesos de patrimonialización. Distintos agentes usaran unas u otras dependiendo del contexto y de sus intereses específicos. Un ejemplo muy común en la patrimonialización de referentes “etnológicos” es el uso de la gramática orientalista. En principio, la narrativa orientalista supone una demarcación tajante entre ‘nosotros’ y los ‘otros’. Su complejidad proviene de que en el ‘otro’ no se ve simplemente a un contrario, un inferior o un enemigo, sino también a un objeto de

⁸⁷ Varias de las fiestas en las que trabajé contaban con Declaraciones de Interés Turístico. Tanto las autoridades locales, como las entidades encargadas de la organización de las fiestas, habían trabajado activamente en su consecución. Sin embargo, poco o nada sabían de la posibilidad de incluir las fiestas en el CGPHA. De hecho, mientras que la iniciativa de declarar las fiestas como “patrimonio etnológico” había partido de la administración autonómica, en el caso de las Declaraciones de Interés Turístico habían sido los propios ayuntamientos y las asociaciones locales quienes habían iniciado los trámites necesarios.

atracción. La mirada orientalizante contempla al ‘otro’ como un depositario de los valores que la ‘modernidad’ habría destruido en ‘nosotros’. En una suerte de alterización interna, los sujetos de las fiestas ven en ellas una reminiscencia de su forma de vida pasada, caracterizada por la comunalidad frente a la anomia de sus vidas cotidianas presentes. En este sentido, no es difícil encontrar discursos que plantean la necesidad de conservar y patrimonializar las fiestas aduciendo que constituyen “una de las pocas cosas que sobreviven de cuando aún sabíamos vivir en comunidad”. En cualquier caso, como hemos expuesto, es la gramática englobante la que predomina en el discurso patrimonial institucional.

La aplicación de la propuesta gramatical de Baumann al análisis de las políticas patrimoniales permite superar la vinculación mecánica entre patrimonio e identidad colectiva. A mi juicio, el principal problema de definir el patrimonio como reflejo o icono de la identidad de un pueblo (Agudo, 2012), sea cual sea la forma que adopte el relato identitario, radica en asumir la existencia de un “pueblo” bien delimitado y dotado de una identidad cultural primigenia. Un pueblo que, según la gramática englobante, puede tener un alto grado de diversidad interna, pero cuyos límites externos estarían claramente establecidos. El elemento patrimonializado representaría la identidad de dicho pueblo, diverso o monolítico, en un contexto determinado. Se asume de este modo el carácter contingente y construido del patrimonio, mientras que se afirma la realidad ontológica de los límites socio-identitarios del “pueblo”, la “comunidad” o la “colectividad”⁸⁸.

⁸⁸ El término “pueblo”, como el de “comunidad” y otros que pretenden designar colectivamente a las personas relacionadas con un elemento patrimonial, es un concepto problemático, que, sin embargo, lejos de ser explicado, suele usarse como un factor explicativo en los estudios patrimoniales (Waterton y Smith, *continuación de la nota al pie*)

2.2. La antropología en la práctica institucional del patrimonio

En ocasiones, cuando he planteado la necesidad de introducir el análisis del modo en que los debates académicos y la práctica profesional de la antropología están influyendo en los procesos de identificación/producción patrimonial, se me ha advertido del peligro de desviarme de mi objeto central. Sin embargo, considero que la antropología, ya sea desde la academia o desde la práctica profesional, está determinando muchas de las acciones patrimoniales de las instituciones culturales. Y, por lo tanto, mi análisis quedaría incompleto si no contemplase este aspecto.

Hay dos cuestiones que revisten especial relevancia en cuanto a la incidencia de la antropología en las políticas patrimoniales: la primera de ellas es la progresiva incorporación de criterios antropológicos a la definición de patrimonio, que ha desembocado en lo que José Antonio Fernández de Rota (2009) denominó el “giro etnográfico del patrimonio”. Más allá de todas las críticas que –con razón– puedan hacerse al modo en que dichos criterios se han ido incorporando al concepto de patrimonio, lo cierto es que en la actualidad asistimos a una “explosión patrimonial”, en parte, derivada de esa incorporación y del abandono de los criterios de monumentalidad de excepcionalidad, que clásicamente habían dominado la práctica patrimonial. La segunda cuestión, que es de especial interés para mi caso de estudio concreto, es la incorporación de la antropología al aparato tecno-científico de la

2010). De este modo, la consideración de que el patrimonio es el reflejo de la identidad de un pueblo ha sido un discurso ampliamente sostenido y legitimado por la antropología académica. Así, Isidoro Moreno (2012: 31) sostiene que “el Patrimonio Cultural e Histórico de Andalucía” es la “base para el autorreconocimiento de los andaluces como pueblo”. Según Moreno, “un colectivo humano posee identidad cultural (etnicidad), y es, por ello, un pueblo, cuando presenta un conjunto de características (...) que le hacen ser diferente a otros pueblos. Cuáles de estas características sean consideradas como “marcadores” de la identidad propia [podría leerse, también, patrimonio] dependerá, fundamentalmente, del contexto (...)” (Moreno, 2012: 14).

identificación/producción patrimonial. O, lo que es lo mismo, su constitución como sistema experto en el ámbito de la gestión del patrimonio⁸⁹. No se trata, por tanto, tan solo de la adopción de conceptos antropológicos en la definición del patrimonio, sino que se solicita el concurso activo de los profesionales de la antropología en la acción patrimonial de las instituciones.

La legitimidad institucional de la antropología –y de otras disciplinas, principalmente, la arqueología, la historia del arte y la arquitectura- en el ámbito de la gestión patrimonial es una de las características de los Laurajane Smith (2006: 29-34) ha denominado el “Discurso Patrimonial Autorizado”: un discurso caracterizado también por entender el patrimonio como una “cosa”, claramente identificable y definible, cuya existencia como patrimonio es anterior a su designación patrimonial y que, por lo tanto, está innatamente impregnada de valores. Desde esta perspectiva, el patrimonio es una herencia del pasado, indisolublemente vinculada a las identidades colectivas, que debido a su fragilidad inherente debe ser conservado.

Lo que convierte al patrimonio en un eficaz instrumento de gobernabilidad (Lacarrieu y Álvarez, 2002), es que las decisiones políticas se presentan como descripciones científicas objetivas e indiscutibles. En el seno de las distintas instituciones culturales, y en su entorno, trabajan multitud de profesionales de distintas disciplinas que, por un lado, aportan la justificación científica de las políticas patrimoniales y, por otro lado, obtienen recursos para la investigación y visibilidad para sus respectivas disciplinas (Prats, 2005). Y aunque, generalmente, siempre ha habido alguna representación de

⁸⁹ Gema Carrera y Aniceto Delgado (2012) analizan esta doble aportación de la antropología al ámbito de las políticas patrimoniales en Andalucía y subrayan la importancia que la institucionalización de la disciplina en la Universidad de Sevilla ha tenido sobre las prácticas patrimoniales de la administración autonómica.

profesionales de la antropología, tanto académicos como “aplicados”, en los últimos años hemos asistido a un notable incremento de su presencia en las instituciones culturales; en parte, debido a la consolidación de la antropología social en las universidades españolas y al aumento de personas tituladas que buscan ocupación fuera de la academia.

Esto, en cualquier caso, no ha sido óbice para que las críticas antropológicas respecto a las políticas patrimoniales, y al propio concepto de patrimonio, hayan seguido produciéndose. Y esa es una de las principales características de la antropología en el campo patrimonial: participar en acciones patrimoniales desde una postura crítico-reflexiva. Dicho de otro modo, es a partir de su participación en los procesos de patrimonialización, desde donde los antropólogos construyen sus reflexiones críticas.

No obstante, esta posición del antropólogo envuelto en procesos institucionales de patrimonialización es ambigua y paradójica: si por un lado ha de responder a las demandas de una administración pública, para hacerlo –ajustándose a los requerimientos básicos de su disciplina– ha de considerar las posiciones y los intereses de los “sujetos administrados”, y ambas posturas, a menudo, pueden resultar contradictorias. No son pocas las consecuencias éticas y epistemológicas de adoptar tal posición: ¿hasta qué punto detentamos autoridad alguna para atribuir valores sociales a cualquier elemento cultural? ¿la patrimonialización institucional de, por ejemplo, rituales festivos constituye un trabajo antropológico en sentido estricto?, ¿la objetivación de ciertas prácticas culturales y su inserción en el entramado burocrático de la patrimonialización institucional puede estar, en realidad, contribuyendo al expolio y la “despatrimonialización” (Florido, 2013) de la cultura local?, etc. Por razones obvias de espacio no me detendré ahora en estas preguntas, pero es necesario apuntar que todas

ellas derivan del doble rol en el que he estado situado. En este sentido, la sensación de estar actuando como un “agente doble” es muy común entre los profesionales de la antropología que trabajan en el campo del patrimonio.

Uno de los objetivos de la tesis que estoy desarrollando es precisamente analizar ese doble rol que he adoptado en el proceso de patrimonialización de las fiestas. Considero que la crítica de las prácticas patrimoniales no debe conducirnos al abandono de cualquier intento de colaboración y diálogo con las instituciones. En primer lugar, porque es necesario afianzar los logros que se han obtenido hasta ahora, por ejemplo, que se introduzcan criterios etnográficos en la producción de patrimonio y no solamente criterios de carácter estético, arqueológico o monumental; lo que ha supuesto un cierto reconocimiento a prácticas y expresiones culturales habitualmente minusvaloradas desde los paradigmas clásicos del patrimonio. Y, en segundo lugar, porque podemos contribuir a la reflexión que las instituciones, y los agentes sociales inmersos en ellas, realizan sobre su propio quehacer. El análisis crítico de las prácticas patrimoniales, tal y como afirman Bendix et al. (2012: 19), debe ser un apoyo a la “introducción de reflexividad en los procesos de toma de decisión patrimoniales”. Como advierte Ángel Díaz de Rada, no debemos cometer el error de considerar que en las instituciones, en las administraciones públicas y en todos “esos entornos movidos por un interés abiertamente instrumental, los agentes carecen de toda forma de reflexividad crítica” (Díaz de Rada, 2011: 174). Se trataría, en suma, de subrayar la potencialidad del patrimonio en tanto que “foro cultural” y alejarlo, de ese modo, de la posibilidad de convertirse en un “búnquer identitario” (Prats, 2005).

Desde mi punto de vista, el próximo reto consiste en convencer a las instituciones culturales de la necesidad de acercar cada vez más las prácticas patrimoniales a un

“paradigma participacionista” (García Canclini, 1999), lo que significa incorporar a los sujetos en todas las fases del proceso de patrimonialización, no sólo como meros informantes o “público”, y superar las acciones de catalogación y archivo, poniendo el acento no en las características de los bienes designados en sí, sino en sus usos y significados locales (Barañano, 2007; Prats, 2005; Sánchez Carretero, 2012).

En este sentido, el estudio antropológico de referentes patrimoniales alejados de la parcela restringida del denominado “patrimonio etnológico” o “inmaterial”, a la que suele relegarse a antropólogos y antropólogas, constituye una estrategia heurística interesante. En Andalucía, el estudio etnográfico y antropológico de la Alhambra, que José Antonio González Alcantud (2012a: 179-223; 2012b) ha emprendido en los últimos años, representa un buen ejemplo.

Tabla 4. Actividades de Interés Etnológico en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía

Denominación del bien	Provincia	Municipio
Danzas Rituales	Huelva	15 Municipios
Cabalgata de Reyes Magos	Huelva	Higuera de la Sierra
Romería de la Virgen de la Cabeza	Jaén	Andújar
Santuario de Nuestra Señora de la Cabeza	Jaén	Andújar
Fiesta de los Verdiales	Málaga	18 Municipios
Carpintería de Ribera	Málaga	Málaga
Carpintería de Ribera	Sevilla	Coria del Río
Escuela Bolera de Baile	Sevilla	Sevilla
Escuela Sevillana de Baile	Sevilla	Sevilla

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz (septiembre de 2014)

Agradecimientos

El presente texto forma parte de mi tesis doctoral en curso, realizada en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada y bajo la dirección de los profesores F. Javier García Castaño y Gunther Dietz. Agradezco a ambos sus comentarios a versiones anteriores de este texto. También he de agradecer a José

Francisco Ruiz su apoyo en el trabajo institucional desarrollado. Por supuesto, cualquier error es de mi exclusiva responsabilidad.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agudo, J.
2012 Patrimonio etnológico y juego de identidades. *Revista Andaluza de Antropología*, (2): 3-24.
- Barañano, A.
2007 Patrimonio. En *Diccionario de Relaciones Interculturales: Diversidad y Globalización*, coordinado por A. Barañano; J.L. García; M. Cátedra y M.J. Devillard, pp. 289-296. Universidad Complutense de Madrid.
- Barañano, A. e Iglesias, E.
2014 Los sonidos metaculturales del flamenco. En *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García García*, editado por M. Cátedra y M.J. Devillard, pp. 405-437. Bellaterra, Barcelona
- Baumann, G.
2011 Gramáticas de identidad/alteridad: un enfoque estructural. En *Textos de antropología contemporánea*, editado por F. Cruces y B. Pérez, pp. 95-142. UNED, Madrid
- Bendix, R. F., Eggert, A., & Peselmann, A.
2012 Introduction. En *Heritage Regimes and the State*, editado por R.F. Bendix; A. Eggert y A. Peselmann: 11-20. Universitätsverlag Göttingen.
- Campbell, G. y Smith, L.
2012 *Association of Critical Heritage Studies Manifesto*. <http://criticalheritagestudies.org/site-admin/site-content/about-achs> (2 de octubre 2014)
- Carrera, G.
2009 Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Puntos de partida, objetivos y criterios técnicos y metodológicos. *Revista PH* (71): 18-41.
- Carrera, G. y Delgado, A.
2012 La antropologización del patrimonio y la patrimonialización de la cultura. Documentar el patrimonio etnológico en el IAPH. *Revista Andaluza de Antropología* 2: 108-127.
- Cruces Roldán, C.
2002 *Más allá de la música. Antropología y flamenco (I)*. Signatura, Sevilla
- Díaz de Rada, A.
2011 La práctica es fuente de diversidad. Reflexiones para un debate sobre profesionalización de la antropología en 2011. *Actas del XII Congreso de Antropología: Lugares, tiempos, memorias*. FAAEE, León, pp. 171-178.
- Fernández de Rota, J.A.

- 2009 El giro etnográfico del patrimonio. En *Fronteras, patrimonio y etnicidad en Iberoamérica*, editado por E. Medina; J. Marcos; M. Gómez-Ullate y D. Lagunas, pp. 155-170. Signatura, Sevilla
- Florido, D.
- 2013 Cultura despatrimonializada e invención patrimonialista. En *La patrimonialització de la cultura marítima*, editado por J. L. Alegret Tejero y E. Carbonell Camós, pp. 133-146. Documenta Universitària, Girona
- García Canclini, N.
- 1999 Los usos sociales del patrimonio cultural. En *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, editado por Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, pp. 16-33. Comares: Granada
- García Castaño, F.J.
- 2014 La cultura como organización de la diversidad. En *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García García*, editado por M. Cátedra y M.J. Devillard, M.J., pp. 113-149. Bellaterra, Barcelona
- García García, J.L.
- 1998 De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. *Política y Sociedad*, 27: 9-21
- 2000 Los rituales: estructuras y escenificaciones. En *Fiesta, tradición y cambio*, editado por F.J. García Castaño, pp. 129-152. Proyecto Sur: Granada
- 2007 Del conocimiento antropológico y de su patrimonialización. *Política y Sociedad*, 44: 159-173.
- Giddens, A.
- 1994 *Consecuencias de la modernidad*. Alianza, Madrid
- González Alcantud, J.A.
- 2002 *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Anthropos, Barcelona
- 2004 *Deseo y negación de Andalucía: Lo local y la contraposición Oriente/Occidente en la realidad andaluza*. Universidad de Granada.
- 2012 *El malestar en la cultura patrimonial. La otra memoria global*. Anthropos, Barcelona
- 2012b La Alhambra de Granada. Memoria social oral de un patrimonio conflictivo. En *Antropología: Horizontes patrimoniales*, dirigido por C. Lisón Tolosana, pp. 27-62. Tirant Humanidades, Valencia
- Jiménez de Madariaga, C.
- 2011 Antropología y patrimonio en Andalucía. En *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*, coordinado por A.M. Nogués y F. Checa: 267-292. Signatura, Sevilla
- Kirshenblatt-Gimblett, B.
- 2004 Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International*, 56 (221-22): 52-65.
- Lacarrieu, M. y Álvarez, M.
- 2002 Introducción: La plaza y la caverna. Dilemas contemporáneos de la gestión cultural. En *La (ind)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*, editado por M. Lacarrieu y M. Álvarez: 5-18. Ciccus & La Crujía, Buenos Aires

- Morel, H.
2011 'Milonga que va borrando fronteras'. Las políticas del patrimonio: un análisis del tango y su declaración como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. *Intersecciones en Antropología*, (12): 163–176.
- Moreno, I.
2012 La identidad cultural de Andalucía. En *Expresiones culturales andaluzas*, coordinado por J. Agudo e I. Moreno: 13-33. Aconcagua, Sevilla
- Plata, F. y Rioja, C.
2005 El efecto dominó en el patrimonio etnológico. En *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*, editado por G. Carrera y G. Dietz: 181-195. Consejería de Cultura, Sevilla
- Prats, L.
1997 *Antropología y patrimonio*. Ariel, Barcelona
2005 Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, (21): 17-35
- Quintero Morón, V.
2009 *Los sentidos del patrimonio. Alianzas y conflictos en la construcción del patrimonio etnológico andaluz*. Fundación Blas Infante, Sevilla
- Ruiz Ballesteros, E.
2011 Patrimonialización, sostenibilidad y resiliencia socioecológica. En *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*, coordinado por A.M. Nogués y F. Checa: 341-366. Signatura, Sevilla
- Sánchez-Carretero, C.
2012 Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio. En *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades*, editado por B. Santamarina: 195-210. Germania, Valencia
- Santamarina Campos, B.
2013 Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial. *Revista de Antropología Social*, 22: 263-286.
- Smith, L.
2006 *Uses of Heritage*. Routledge, New York
- Tornatore, J.L.
2012 Anthropology's Payback: "The Gastronomic Meal of the French". The Ethnographic Elements of a Heritage Distinction. En *Heritage Regimes and the State*, editado por R.F. Bendix; A. Eggert y A. Peselmann: 341-365. Universitätsverlag Göttingen.
- Turner, V.
2005 *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI, Madrid
- UNESCO
2003 Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf> (2 de octubre de 2014)
- Velasco, H.

- 2004 Fiestas del pasado, fiestas para el futuro. En *La fiesta en el mundo hispánico*, editado por P. Martínez-Burgos y A. Rodríguez: 43-68. Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca
- 2012 De patrimonios culturales y sus categorías. *Gazeta de Antropología*, 28 (3) <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4066> (2 de octubre de 2014)
- Waterton, E. y Smith, L.
- 2010 The recognition and misrecognition of community heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 16(1-2): 4–15. doi: 10.1080/13527250903441671
- Yúdice, G.
- 2002 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa, Barcelona

TEXTO 6. LA ETNICIDAD COMO RECLAMO. IMAGEN TURÍSTICA Y CONFLICTO EN LAS CUEVAS DEL SACROMONTE (GRANADA, ESPAÑA)⁹⁰

Capítulo de libro publicado originalmente en italiano y posteriormente traducido al castellano y al rumano. Se incluye la versión en castellano:

Castellano:

López López, J. de D., & Beluschi Fabeni, G. (2014b). La etnicidad como reclamo. Imagen turística y conflicto en las cuevas del Sacromonte. In M. Giuffrè (Ed.), *Iguales, diversos, normales. Estereotipos, representaciones y contranarrativas del mundo rom en Italia, España y Rumanía*. (pp. 225–256). Sevilla: Fondo Andaluz de Municipios por la Solidaridad Internacional.

Italiano:

López López, J. de D., & Beluschi Fabeni, G. (2014). La etnicità come richiamo. Immagine turistica e conflitto nelle cuevas del Sacromonte (Granada, Spagna). In M. Giuffrè (Ed.), *Uguali, diversi, normali. Stereotipi, rappresentazioni e contro narrative del mondo rom in Italia, Spagna e Romania*. (pp. 223–253). Roma: Castelvecchi.

Rumano:

López López, J. de D., & Beluschi Fabeni, G. (2014a). Etnicitatea ca atracție turistică. Imagine și conflict la grottele din Sacromonte (Granada, Spania). In M. Giuffrè (Ed.), *Egali, diferiți, normali. Stereotipuri, reprezentări și contra-narațiuni din lumea romilor din Italia, Spania și România* (pp. 321–366). Bucarest: Paideia.

⁹⁰ F. Javier García Castaño (Universidad de Granada, España), Gunther Dietz (Universidad Veracruzana, México) y Silvia Paggi (Université Nice Sophia Antipolis, Francia) leyeron una primera versión del artículo y nos ofrecieron distintas sugerencias de mejora que hemos tenido en cuenta en la redacción final. También hemos contado con la ayuda de Ignacio Martín-Lagos, arqueólogo de la Delegación Provincial en Granada de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, en la elaboración de mapas y cartografía. A todos ellos les agradecemos su amabilidad y su trabajo de revisión. Por supuesto, la responsabilidad sobre el texto final es exclusivamente nuestra.

RESUMEN

A partir del análisis de la documentación producida por las administraciones públicas en torno al barrio granadino del Sacromonte y sus conocidas cuevas vivienda, en el presente artículo se muestra cómo se está llevando a cabo un proceso institucional de patrimonialización de las cuevas para fortalecer la atracción turística de la zona y del conjunto de la ciudad. En dicho proceso, la vinculación entre el barrio del Sacromonte, las cuevas vivienda y la categoría étnica “gitano” se sitúa en un lugar central. Sin embargo, en la promoción turística del Sacromonte y la patrimonialización de las cuevas no se reflejan diversos conflictos que han afectado a la zona, y al propio hábitat de cuevas, a lo largo del tiempo. En la segunda parte de este trabajo nos centramos en el análisis de uno de estos conflictos: el de las cuevas del Cerro de San Miguel, limítrofes con la zona más turística del Sacromonte.

Palabras clave: Turismo, Patrimonio, Etnicidad, Casas cueva, Granada

ABSTRACT

Based on the analysis of policy documents produced by public authorities, this article examines the process of institutional heritagization of the Sacromonte neighbourhood of Granada (Spain) and its distinctive “cave-houses”. The links between Sacromonte, the “cave-houses” and ethnic category of "Gitano", represent the backbone of the analyzed documentation, and are presented in the first part. The promotion of the Sacromonte’s cultural heritage, which aimed to rise the touristic attractiveness of the city, leaved aside a number of conflicts that for very long time have affected this area. For that reason, the second section of this article focusses on the analysis of one particular conflict: the conflict of the “cave-houses” in the Cerro de San Miguel, adjacent to the most touristic area of Sacromonte.

Keywords: Tourism, Heritage, Ethnicity, Cave houses, Granada

El Sacromonte es un conocido enclave de la ciudad de Granada, cuyo icono arquitectónico son las viviendas-cueva. Estas cuevas, por su singularidad en el conjunto de la ciudad y por su capacidad de atracción turística, se están viendo afectadas en las últimas décadas por el discurso patrimonial de las administraciones públicas. En dicho discurso, el uso retórico de la categoría étnica “gitano” cumple un papel fundamental.

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo se combinan en los textos institucionales, por un lado, la exaltación del atractivo turístico y los “valores patrimoniales” de las cuevas y el Sacromonte y, por otro lado, la ocultación de los conflictos sociales que se vienen sucediendo en este lugar.

Comenzamos este texto con una revisión teórica en torno a la construcción de las imágenes turísticas y su relación con la etnicidad y el discurso patrimonialista. A continuación se expone el marco metodológico de este trabajo y describimos brevemente el proyecto de investigación, más amplio, en el que se ubica. En el tercer epígrafe nos centramos en el papel que tienen las cuevas y la etnicidad en el proceso de producción turística del Sacromonte y señalamos algunas de las paradojas, inherentes al fenómeno turístico, que se observan en dicho proceso. Este segundo epígrafe concluye

mostrando cómo, a pesar de la imagen idílica del Sacromonte trasladada desde las administraciones públicas y los operadores turísticos, distintos conflictos sociales han tenido y tienen lugar en el barrio y en sus inmediaciones. En el último epígrafe precisamente nos centramos en describir cómo en las cuevas del Cerro de San Miguel, zona limítrofe al Sacromonte turístico y que puede entenderse como una continuación de este, se han sucedido diversos conflictos que continúan vigentes en la actualidad. Finalizamos con un apartado de conclusiones en el que intentamos integrar los distintos argumentos del texto.

1. IMAGINARIOS TURÍSTICOS, PATRIMONIO Y ETNICIDAD: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA

Antes de iniciar su viaje el turista ya posee un amplio repertorio de imágenes de su destino. De hecho, el primer contacto que tiene un turista con el lugar que va a visitar son sus imágenes, sus representaciones (MacCannell, 2003). Una vez en su destino, es tal colección previa de imágenes la que configurará el itinerario del turista. Precisamente, uno de los objetivos de su viaje será insertarse a sí mismo en dichas imágenes, fotografiándose junto a los iconos del lugar, cerrando así el círculo hermenéutico que constituye la “mirada turística” (Urry, 1990: 140).

Una tarea más especializada que, en distintos grados, los turistas emprenderán también será la de ponderar el grado de correspondencia entre aquellas imágenes y lo que representan, sus supuestos referentes reales. La verosimilitud de las imágenes turísticas constituye una de las múltiples dimensiones del etéreo y escurridizo concepto de autenticidad aplicado al turismo y a cualquier otro aspecto de la cultura. Como advierte Cohen (2004), contra las aproximaciones filosóficas al concepto, ha de reivindicarse su carácter eminentemente social. Dada la propia naturaleza convencional y relacional de la

cultura (Díaz de Rada, 2010a), la autenticidad atribuida a cualquier expresión cultural es siempre un valor negociado, resultado de una disputa semántica entre diversos agentes.

There is no “authentic-inauthentic binary” because there is no cultural possibility of authenticity in some pure form (MacCannell, 2007: 150).

De hecho, determinados productos y expresiones culturales que con toda claridad y manifiestamente resultan de procesos de hibridación cultural no están exentos de convertirse en fetiches turísticos ni, por lo tanto, de ser insertados en discursos más o menos sofisticados sobre la “autenticidad” (Clifford, 1999; Friedman, 2003). Una muestra empírica de que “la frontera entre “lo propio” y “lo reapropiado” es sumamente artificial” (Pérez Galán, 2011a: 43).

Los debates sobre la “autenticidad”, además de al turismo, han afectado a otro campo de estudio paralelo: el patrimonio cultural. La estrecha relación entre patrimonio cultural y turismo es evidente (Prats y Santana, 2011), aunque esta relación nunca está exenta de contradicciones y sospechas. Como observa Laurajane Smith (2012: 392), las agencias que trabajan en el ámbito del patrimonio, incluida la UNESCO, suelen ver en el turismo un elemento peligroso para la salvaguarda del patrimonio y la difusión de sus valores. No obstante, de acuerdo con Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998: 151), el patrimonio y el turismo son industrias colaborativas y es precisamente el patrimonio lo que convierte a determinados lugares en destinos turísticos y los hace económicamente viables, añadiéndoles el valor de la diferencia y la posibilidad de exhibición. Si bien la industria turística necesita de altos niveles de estandarización en ciertos de sus componentes (hoteles, transportes, etc.), los destinos turísticos están obligados a diferenciarse de sus competidores, y en esta diferenciación el patrimonio cultural constituye uno de los recursos fundamentales. Para insertarse en el mercado turístico

cualquier destino ha de especificar su singularidad; en otros términos, ha de producir y expresar su diferencia (Kirshenblatt-Gimblett, 1998). En este sentido, como trataremos de mostrar para el caso de la imagen turística atribuida al Sacromonte, los relatos de la etnicidad, sobre todo contruidos desde posiciones exotizantes y orientalistas, constituyen uno de los recursos utilizados en esta tarea de diferenciación.

Para Van den Bergue (2007) el turismo es en sí mismo un tipo de “relación interétnica”, pero esta relación dista mucho de establecerse en un plano de igualdad. En el contexto del turismo internacional, advierte Pereiro (2013), los grupos étnicos minoritarios son vistos como depositarios de un modo de vida “auténtico” que el turista occidental ha perdido en su vida cotidiana. De hecho, con frecuencia, quienes viajan motivados por el exotismo étnico se sienten transportados no sólo a través del espacio, sino también a través del tiempo, hacia un pasado mejor. Es lo que Renato Rosaldo ha denominado “nostalgia imperialista”: la nostalgia occidental de aquello que las potencias occidentales han contribuido a transformar o destruir. La nostalgia, positivamente connotada, tiene además la virtud de “transformar al agente colonial responsable en un inocente espectador” (Rosaldo, 2000: 95). Sin embargo, como advierte Salazar (2009: 65), las imágenes turísticas en torno a determinados grupos étnicos, como cualquier acto de representación, nunca son neutrales, por el contrario deben interpretarse como un acto claramente político.

Y constituyen actos políticos porque las imágenes turísticas, así como los valores y significados que se le atribuyen, no surgen de la nada. Múltiples agentes interactúan en su construcción (el Estado, las poblaciones locales, los propios turistas, las agencias e industrias turísticas, etc.) y sus intereses son siempre distintos, cuando no completamente divergentes. Por lo tanto, no existe un único imaginario sobre un

destino determinado. Para Xerardo Pereiro, “el turismo es una lucha de imaginarios y metanarrativas sobre las identificaciones indígenas” (2012: 946). Obviamente, el resultado de esa confrontación interpretativa dependerá en gran medida de la capacidad de cada uno de los agentes implicados para actuar en el escenario global de turismo. Y es en este escenario donde el discurso de los “expertos en asuntos culturales” y las instituciones en las que trabajan toman especial relevancia (Smith, 2006; Francesch, 2011).

De acuerdo con Salazar (2012), los imaginarios turísticos son el resultado de la producción de significado, al mismo tiempo que productores de significado. Y funcionan más bien como esquemas interpretativos inconscientes que como ideologías explícitas. En tanto que esquemas cognitivos su naturaleza es intangible, pero es posible su estudio empírico a partir de sus múltiples materializaciones. Guías turísticas, postales, *souvenirs*, pero también productos no estrictamente turísticos como el cine, la música, o las monografías académicas, confluyen en la construcción del imaginario turístico de determinados destinos.

En Andalucía, en los últimos años, se han realizado varios estudios en torno a la imagen turística de la región. Tres obras, dos de ellas publicadas en la colección *Imagen* impulsada por el Centro de Estudios Andaluces, resultan de notable interés en esta materia: *La imagen de Andalucía en las guías turísticas* (Ruíz Morales 2006), *La imagen de Andalucía en el turismo* (Hernández, 2008) y *Recuerdos de viaje: Historia del Souvenir en Andalucía* (Plaza Orellana, 2013).

En estas tres obras se destaca que la promoción turística impulsada por los poderes locales y autonómicos más que crear nuevos contenidos, imágenes o representaciones, se han basado en la amplificación y la difusión de los estereotipos que ya pusieran en

circulación los primeros viajeros románticos. Javier Hernández (2008; 2013) habla de “empecinamiento romántico” para referirse a esta pervivencia de las imágenes sobre Andalucía producidas en el siglo XIX. No hay ruptura ni cuestionamiento del estereotipo, sino adaptación a las demandas del mercado y a las representaciones sobre Andalucía y sus gentes más difundidas en los circuitos internacionales del turismo. Una imagen cuyo núcleo principal es

... la belleza de sus monumentos, única por su naturaleza oriental; la singularidad de sus gentes y sus costumbres, que se manifiesta en sus fiestas y su carácter; y sus bailes y cantes, sensuales y mágicos, que se han ido conservando en el tiempo como una reliquia misteriosa, en permanente renovación sin quebrar su estructura originaria, definiendo toda su herencia previa la naturaleza final del flamenco (Plaza Orellana, 2013: 187).

Como veremos más adelante, el empecinamiento romántico con que se ha construido esta imagen de Andalucía está muy vigente en las actuaciones de las administraciones públicas en torno a la configuración actual del barrio del Sacromonte como destino turístico.

Según Javier Hernández (2008; 2013), las imágenes turísticas funcionan como cristales transparentes o atalayas desde las que los turistas observan el paisaje (urbano, natural y humano) de Andalucía, mientras que para los andaluces actuarían como un espejo en el que se verían reflejados y que les induciría a actuar en el modo que se espera que lo hagan y no como realmente son. Desde este punto de vista, el turismo obligaría a la población local a escenificar “la comedia de su identidad” (Delgado, 2001: 271), o como Prats (1997: 42) lo denominó, “el nosotros de los otros”. En este contexto, algunos autores advierten del peligro de la mercantilización de la cultura y la banalización de las identidades (Greenwood, 1977; Moreno Navarro, 2002b), o incluso de la reducción de la diversidad presente en los destinos a una serie limitada de imágenes estereotípicas

(Augé, 1998: 16). En su análisis sobre las guías turísticas de Andalucía, Ruiz Morales et al. (2006: 85) afirmaban que la presencia y la mirada de los turistas podían desembocar en la modificación de la cultura propia e incidir en la construcción de la memoria colectiva.

Sin embargo, desde otros puntos de vista, si las imágenes turísticas funcionan como un espejo para las poblaciones anfitrionas⁹¹, si reflejan una imagen que les posibilita contemplarse a sí mismos, no debe desdeñarse su potencial reflexivo (Boissevain 2005; Salazar 2006; Pérez Galán 2011a), su capacidad para facilitar procesos de auto-reflexión y transformación cultural en positivo. Para algunos autores (Boissevain, 1999; Segalen, 2005) el turismo contemporáneo puede incluso actuar como un factor de revitalización de los rituales comunitarios y de las identidades locales. Quienes se adscriben a estas visiones, más optimistas sobre las repercusiones del turismo, subrayan la capacidad de acción de las poblaciones receptoras y sus estrategias ante las posibles consecuencias no deseadas de la llegada del turismo, como la ocultación de determinados rituales y aspectos de la “cultura local” a la mirada del turista (Boissevain, 2005; 2011).

En las próximas páginas nos detendremos en examinar cómo las instituciones granadinas y andaluzas construyen la imagen turística del Sacromonte, qué elementos del patrimonio cultural se destacan y cuáles pretenden ser ocultados a la “mirada turística”, haciendo especial énfasis en cómo es utilizada la categoría étnica “gitano” en este proceso.

⁹¹ Tom Selwyn (2011) también utiliza la metáfora del espejo para subrayar el potencial reflexivo que el turismo tiene para los propios turistas. Según Selwyn, “los destinos turísticos aparecen como una especie de «espejitos mágicos» en tanto que el turista también aprehende algunos reflejos de ese Yo que le gustaría ser” (2011: 310)

2. MARCO METODOLÓGICO

El presente texto se basa en el análisis de diversos documentos producidos por las administraciones públicas referidos al Sacromonte y, específicamente, a las viviendas cueva. Parte de los resultados que se presentan proceden del proyecto de investigación “*WE: Wor(l)ds which Exclude*”⁹², cuyo objetivo es analizar el discurso institucional en torno a los “problemas” de vivienda que inciden específicamente sobre las poblaciones romaníes y/o gitanas en Europa. El proyecto se desarrolla en 6 países diferentes: España, Portugal, Italia, Reino Unido, Rumanía y Hungría. En cada país se han seleccionado distintos territorios como casos de estudio, a partir de los cuales se ha recopilado y analizado la documentación político-administrativa producida al respecto. La selección del Sacromonte, dentro de los casos referidos a España, representa en cierto sentido una excepción si la comparamos con el resto de casos que han formado parte de la muestra en Europa⁹³. El criterio fundamental por el que ha sido seleccionado este barrio granadino no ha sido la existencia de una política de vivienda diseñada para un grupo étnico concreto, ni la presencia en el barrio de personas percibidas o autopercebidas como “gitanos”. Por el contrario, nuestro interés en el Sacromonte se deriva del uso de tal categoría étnica en las políticas de rehabilitación urbanística, fuertemente vinculadas a las políticas patrimoniales y de fomento del turismo. Estas políticas de “rehabilitación” o “revitalización” urbana inciden directamente sobre el icono residencial del barrio, las cuevas, que pasan a estar sometidas a una normativa

⁹² El proyecto “*WE: Wor(l)ds which Exclude*” (JUST/2011/FRAC/AG/2716.) está cofinanciado por la Comisión Europea a través del programa específico “*Fundamental Rights and Citizenship*”.

⁹³ Los casos locales seleccionados en cada país son los siguientes: Florencia, Viareggio, Napoles, Savona y Génova, en Italia; Derby y Canterbury, en Reino Unido; El Vacie (Sevilla), Asperones (Málaga) y Sacromonte (Granada), en España; Pécs, Miskolc y Siklós, en Hungría; Cluj-Napoca, en Rumanía; Lisboa, Beja y Videgueira, en Portugal.

específica en el marco de la ciudad. Esta política patrimonial y turística implementada en el Sacromonte, y que toma a las cuevas-vivienda como uno de sus referentes principales, es muy diferente de las políticas urbanas que se llevan a cabo en el resto de contextos locales que analiza el proyecto WE, bastante alejadas de lo que habitualmente se denomina como “políticas culturales” y vinculadas a lo que las administraciones delimitan como “asuntos sociales”.

Se trata, por tanto, de un análisis documental, realizado desde una perspectiva holística y antropológica. Nuestro objeto de estudio es el discurso materializado en la documentación producida por las administraciones públicas en torno a las viviendas cueva de la ciudad de Granada y sus habitantes. En nuestro análisis, no obstante, dicha documentación ha sido complementada también con otro tipo de fuentes: la prensa, informes de diversas asociaciones, entrevistas y conversaciones con representantes de asociaciones vecinales y agentes turísticos.

3. CUEVAS, GITANOS Y FLAMENCO EN LA PRODUCCIÓN TURÍSTICA DEL SACROMONTE

La importancia del Sacromonte como centro de atracción turística para la ciudad de Granada y el conjunto de Andalucía se remonta, al menos, al romanticismo decimonónico y se ha mantenido, con altibajos, hasta la actualidad. Sin embargo, tanto los grupos sociales que han habitado este paraje como los significados que le han sido atribuidos han variado a lo largo del tiempo. Por lo tanto, necesitamos una perspectiva diacrónica amplia, a largo plazo, que nos permita ponderar dichas transformaciones.

En las últimas tres décadas, tras la llegada de la democracia, y en el contexto del llamado “Estado de las Autonomías”, las élites políticas andaluzas (apoyadas por algunos

sectores de intelectuales y académicos) han desarrollado una política identitaria consistente en justificar la “singularidad histórica” de Andalucía. Dicha “singularidad” se presenta como el aval cultural de la autonomía política y, en el proceso de descentralización administrativa, posibilita al gobierno autonómico negociar con el gobierno central en las mismas condiciones que el resto de las denominadas “nacionalidades históricas”: Cataluña, País Vasco y Galicia. Como observa Gunther Dietz (2004), una de las estrategias seguidas por la etnopolítica andaluza ha sido la utilización de tres tipos de “recursos culturales” que, combinados, ofrecen una imagen diferenciada de “lo andaluz” respecto a “lo español”: el “patrimonio festivo”, simbolizado sobre todo por la Semana Santa; el “patrimonio gitano”, fuertemente vinculado al flamenco⁹⁴; y el “patrimonio morisco”, que se relaciona con un supuesto multiculturalismo ancestral andaluz. En el discurso turístico en torno al Sacromonte estos tres tipos de patrimonio aparecen estrechamente imbricados.

La localización en el Sacromonte de un conglomerado de significantes turísticos congruentes con la etnopolítica del regionalismo andaluz ha contribuido a la museificación del barrio. Según la guía “El arte flamenco en Granada”, publicada por el Ayuntamiento de la ciudad, en la actualidad existen en el Sacromonte cuatro museos: el Museo Cuevas del Sacromonte, el Museo de la Mujer Gitana, la Zambra Museo María la Canastera y el Museo de la Zambra Cueva del Curro; lo que probablemente convierte al

⁹⁴ Curiosamente, el flamenco y el “patrimonio gitano” también fue utilizado por la dictadura franquista como un símbolo no ya de la “cultura gitana” o de la “cultura andaluza”, sino como un elemento sustancial de la “cultura nacional española” (Dietz, 2003b: 34-35). Se trata, en realidad, de un doble desplazamiento metonímico: el gitano como arquetipo del andaluz y “lo andaluz” como icono de “lo español” (Gallardo Saborido, 2010). Desde la perspectiva del nacionalismo andaluz, se dirá que este juego semántico es fundamentalmente un mecanismo “fomentado desde los intereses del nacionalismo de estado españolista para atribuir a una cuestionable cultura española unos contenidos que en realidad pertenecen a la cultura andaluza” (Moreno Navarro, 2012: 27)

Sacromonte en el barrio con mayor concentración de museos por habitante de Andalucía⁹⁵. Los dos primeros museos, el de Cuevas del Sacromonte y el de la Mujer Gitana, están gestionados por entidades privadas sin ánimo de lucro y están situados en varias cuevas municipales cedidas por el ayuntamiento de la ciudad. Los otros dos, María la Canastera y Cueva del Curro, son “cuevas-espectáculo” que se promocionan también como espacios expositivos. Es destacable el hecho de que los cuatro museos se ubiquen en cuevas y que, también en los cuatro, se haga una explícita mención a la identificación del Sacromonte con “lo gitano”, si bien los dos últimos, al ser establecimientos comerciales privados, subrayan especialmente la historia de la zambra, espectáculo que se ofrecen a las visitantes-clientes. La toponimia del Sacromonte también insiste en esta relación entre las cuevas, “lo gitano” y las zambras. La mayor parte de las cuevas, sobre todo las situadas en el Camino del Sacromonte –la zona más turística– y dedicadas a usos hosteleros, son nombradas mediante rótulos y carteles con nombres inspirados en el mundo del flamenco (La Cantaora, La Bulería, La Zíngara, La Faraona, etc.). La museificación del Sacromonte, en cualquier caso, no es un hecho reciente. Ya in 1948 Antonio Gallego Burín, historiador del arte y alcalde franquista de Granada desde los tiempos de la Guerra Civil hasta 1951, organizó la *I Exposición Gitana* de Granada. Aunque esta exposición no se organizó en el Sacromonte, las casas-cueva y el conjunto del barrio tuvieron una presencia y una importancia fundamental en la muestra. Unos años más tarde, en 1965, fue el gobernador civil de la ciudad quien propuso “levantar en el Sacro Monte una cueva-modelo, para mantener así el auténtico folklore gitano” (Lorente Rivas, 2001: 143). Y, como señalábamos más arriba, la fiebre museificadora de

⁹⁵ El barrio del Sacromonte es uno de los menos habitados del Albaicín y del conjunto de la ciudad de Granada. Según los datos del Padrón Municipal, en enero de 2012 había 442 personas empadronadas allí, lo que supondría casi 1 museo por cada 100 habitantes.

las autoridades granadinas en torno al Sacromonte continúa vigente, configurándose el conjunto del barrio como un gran museo al aire libre. Según García Canclini, "la multiplicación de museos-para-atraer-turistas ha llevado a rediseñar la ciudad entera como museo" (2007: 97-98).

En el imaginario turístico construido en torno a Granada aparece en un lugar central la asociación Sacromonte-gitanos-flamenco; y las administraciones públicas cumplen un papel fundamental en la construcción y difusión de este imaginario. No existen, sin embargo, encuestas recientes sobre la composición étnica de los actuales residentes en el Sacromonte, y los registros municipales no ofrecen tal dato, más allá de la nacionalidad. Por otro lado, los realojos de la población gitana durante la década de los sesenta (en los que abundaremos más adelante) y su progresiva sustitución por población no-gitana, según un clásico proceso de gentrificación, permiten afirmar que el número de habitantes que hoy se auto-identifican como gitanos no es mayor que en otros muchos barrios y pueblos granadinos (también Duque Calvache, 2010; Lorente Rivas, 2001).

Sin embargo, el Sacromonte es presentado insistentemente como un "barrio gitano" en diferentes documentos producidos por las administraciones públicas. Por ejemplo, en el año 2000, el Ayuntamiento de Granada constituye el Centro Internacional de Estudios Gitanos, situados en las remodeladas cuevas de la Chumbera (donde también se sitúa el Museo de la Mujer Gitana), cuyo objeto es "la promoción de la investigación, la difusión y el mantenimiento de las señas de identidad y del patrimonio gitano y del Sacromonte" (Ayuntamiento de Granada, 2000).

En este sentido, más que la presencia o ausencia de personas que se autoidentifican como gitanos en el Sacromonte, nuestro interés se centra en el uso de la categoría étnica como valor patrimonial y reclamo turístico. Las diferentes guías turísticas publicadas por

la administración local, provincial o regional, mencionan invariablemente este carácter “gitano” en la promoción turística de la zona. Así describe la guía turística multilingüe “Andalucía Holidays”, editada por la Junta de Andalucía (2011: 83), el barrio del Sacromonte:

Sacromonte. Embrujo gitano

Este barrio gitano es epicentro de lo que los expertos llaman la “jondura” y “el duende” y origen de la zambra, una fiesta de cante y baile flamenco que se remonta al siglo XVI.

La frecuentemente discutida, pero reconocida, influencia de los gitanos en el flamenco⁹⁶ siempre está presente en la promoción turística del Sacromonte. En noviembre de 2010 el flamenco fue incluido en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO, en el expediente presentado por el Estado español se señalaba que la “comunidad étnica gitana” había desempeñado un papel fundamental en el desarrollo del flamenco, hasta tal punto que los términos “flamenco” y “gitano” han llegado a ser intercambiables y funcionar como sinónimos. En este mismo documento, el Sacromonte y el Albaicín se identifican como uno de los contextos urbanos de Andalucía donde el flamenco tiene una especial significación y raigambre. Si Andalucía es considerada la “Meca” del flamenco para la mayor parte de los turistas extranjeros (Aoyama, 2009: 99), el Sacromonte se presenta como uno de los principales contextos de producción de esta expresión cultural y artística en la región

En este proceso de patrimonialización y ‘turistificación’ del Sacromonte, las cuevas terminan constituyendo el icono fundamental y se presentan, junto a la Alhambra, como

⁹⁶ La controversia en torno al grado de contribución de los gitanos a la configuración y el desarrollo del flamenco es un tema recurrente entre musicólogos y científicos sociales. Las líneas generales del debate pueden consultarse en Leblon (2003).

los recursos culturales “más diferenciales de la provincia de Granada desde un punto de vista estratégico” (Diputación Provincial de Granada, 2007: 108). La importancia de estos elementos en el marketing turístico de la ciudad se remonta al origen de la publicidad turística en España. En 1929, un año después de su creación, el Patronato Nacional de Turismo de España editó un cartel publicitario de Granada que había diseñado el artista local Hermenegildo Lanz. En este cartel (Ilustración 12), se puede apreciar en primer término un conjunto de casas cueva, seguido de la Alhambra, Sierra Nevada y el mar. Una perspectiva imposible de la ciudad que, sin embargo, sintetiza muy bien el imaginario turístico de Granada (Hernández Ramírez, 2008).

Ilustración 12. Cartel turístico de Granada editado por el Patronato Nacional de Turismo en 1929



Fuente: Colección de carteles del Centro de Documentación Turística de España, Subdirección de Conocimiento y Estudios Turísticos, www.iet.tourspain.es

En el espacio físico de las cuevas se le ofrece al turista la posibilidad de experimentar y reconocer la mayor parte de los elementos que le presentan las guías y los folletos

turísticos: un modelo de vivienda exótico y “primitivo” que se ha mantenido a lo largo de los siglos, las tradicionales zambras de los gitanos y, todo ello, con vistas a la Alhambra, el monumento más visitado del país y vinculado al pasado musulmán de la ciudad.

Las zambras constituyen la representación simbólica de la vinculación entre las cuevas y la etnicidad gitana. O, dicho en términos patrimoniales, la etnificación de las cuevas como patrimonio cultural material, vinculado a “lo gitano”, se realiza mediante su conexión con el patrimonio inmaterial etnificado y corporeizado que constituye la zambra. Las zambras tienen lugar en las llamadas “cuevas-espectáculo” que se han convertido en una suerte de etnoempresas donde la gitaneidad de los productores-empresarios es lo que garantiza la autenticidad del producto. Como advierten John L. y Jane Comaroff, toda etnoempresa “implica la administración y comercialización de productos y prácticas culturales, *qua* propiedad intelectual, es decir, como fuentes de valor –de hecho como capital exclusivo-, inseparable del ser y de los cuerpos de los propietarios-productores” (Comaroff y Comaroff, 2010: 85). Por lo tanto, nos encontramos ante una doble instrumentalización de la zambra y el “patrimonio gitano”: la primera, que podríamos denominar externa, activada por los poderes públicos locales cuyo objetivo es exponer la imagen exotizada del Sacromonte para atraer turistas a la ciudad y, por otro lado, una instrumentalización interna, por parte del propio grupo etnificado, que utiliza sus marcadores étnicos a modo de propiedad intelectual comercializable.

Esta importancia de las cuevas del Sacromonte en el relato turístico de Granada ha llevado a las distintas administraciones públicas a establecer disposiciones que aseguren su conservación y su “imagen tradicional”. El Plan General de Ordenación Urbana de

Granada, en su artículo 112, “garantiza la conservación y consolidación del patrimonio cultural que para el municipio suponen las cuevas-vivienda del Sacromonte y San Miguel”, otorgándoles el nivel de protección 3 (protección arquitectónica estructural), de modo que cualquier obra de reforma en una cueva ha de contar con licencia municipal. No obstante, este documento autoriza el añadido de cocina y baños exteriores en las cuevas destinadas al turismo, siempre y cuando la fachada tradicional de la cueva se recomponga de forma que “los nuevos habitáculos, queden integrados en la morfología tradicional de la casa-cueva”.

La Ordenanza Municipal de Edificación, por otro lado, autoriza “exclusivamente en el ámbito del Sacromonte” distintos usos “existentes en construcciones hipogeas (viviendas, terciarios de locales de espectáculos –zambras, bares, restaurantes y análogos-, talleres artesanales y despachos profesionales)” y autoriza sólo obras “de conservación, rehabilitación y acondicionamiento, quedando expresamente prohibidas las de ampliación y las de nueva planta” (Ayuntamiento de Granada, 2013: 69).

Los distintos *Planes Especiales de Protección y Reforma del Albayzín y el Sacromonte*⁹⁷ que han sido formulados insisten en el “valor etnológico” del “hábitat de cuevas” y proponen distintas fórmulas para su revitalización y puesta en valor: la creación del Parque Etnológico de las Cuevas (PEPRI/05) o la instalación de nuevos establecimientos hoteleros (PEPRI/08).

⁹⁷ Estos planes, previstos en la legislación urbanística y patrimonial española, introducen una regulación específica dirigida al ordenamiento urbano de determinados lugares caracterizados por su importancia patrimonial. En 1975 se formuló el primer plan referido al Albayzín. Quince años después, en 1990, se aprobó un nuevo plan también referido al Albayzín (Castelló Nicás, 2003). Después, en 2005 y en 2008, ha habido dos intentos de reformularlo por parte del Ayuntamiento de Granada, incluyendo específicamente al Sacromonte, pero ninguno de los documentos presentados se aprobó definitivamente por la oposición de la Junta de Andalucía. En nuestro análisis, sin embargo, utilizamos tanto el plan aprobado en 1990 como los de 2005 y 2008, a pesar de que nunca hayan llegado a estar vigentes. Nos referiremos a ellos como PEPRI/90, PEPRI/05 y PEPRI/08.

3.1. Paradojas del turismo: de la impostura sacromontana a la ocultación del conflicto

La inserción del Sacromonte en los circuitos internacionales del turismo, vinculada a la imagen exótica y estereotípica del gitano, da a lugar a multitud de paradojas. Una de las más evidentes es que el relativo éxito turístico acaba produciendo críticas a la banalización de los contenidos culturales comercializados y a la inautenticidad de lo expuesto.

Estas críticas no son nuevas. El irlandés Walter Starkie, quien ente 1962 y 1973 fuera presidente de la *Gypsy Lore Society*, tras una visita al Sacromonte en la década de los treinta, afirmaba que las cuevas decepcionarían a cualquier investigador de “la vida primitiva y nómada de los gitanos” y se asombraba de que fuesen “demasiado confortables” y de que incluso dispusieran de electricidad (Starkie, 1985: 268-269). Starkie estaba convencido de que el “grado de pureza” de los gitanos aumentaba conforme se asentaban en lugares más alejados de los núcleos urbanos. Según este autor, los gitanos más “puros” de Granada residían en la comarca de Guadix, particularmente en Benalúa. En su particular búsqueda de la autenticidad gitana, Merryll F. McLane (1987; 2002) también encontró en la comarca de Guadix a los gitanos “más auténticos y salvajes” de España, habiendo desistido de la idea de realizar sus investigaciones en el Sacromonte.

Más recientemente, José Antonio González Alcantud (2005: 115) señalaba que “la impostura forma una parte sustantiva del ambiente sacromontano”. La idea de que el barrio del Sacromonte es en la actualidad un simple decorado artificioso, inauténtico, no sólo se ha difundido en ambientes académicos e intelectuales, sino que también es común entre los turistas y los propios artistas flamencos, que consideran de inferior

categoría a los artistas que se especializan en espectáculos dirigidos al turismo. En su trabajo sobre el flamenco en Granada, Manuel Lorente Rivas (2001) afirmaba que no es extraño en el Sacromonte escuchar a turistas extranjeros preguntando dónde pueden encontrar flamenco “de verdad”, no para extranjeros. Según MacCannell (2003), lo que tales turistas andan buscando es el *backstage* de la “autenticidad escenificada”, un *backstage* que para este autor puede ser también meticulosamente preparado para satisfacer al turista en su búsqueda de lo auténtico.

Bertha B. Quintana, por su parte, advertía de que la excesiva comercialización y la sobreexplotación del Sacromonte por parte de los operadores turísticos habían terminado por devaluar el “poco mérito artístico” que aún permanecía en las zambras a principios de la década de los setenta del siglo XX. Además, acusaba a las agencias turísticas de monopolizar el beneficio que podían reportar los viajeros, para lo que no dudaban en utilizar estereotipos racistas contra los gitanos.

Las agencias turísticas y sus guías, que se presentan a sí mismos como los protectores de los turistas, son los únicos que se benefician significativamente de la empresa y quienes refuerzan estereotipos sobre los gitanos como sujetos “peligrosos” con el fin de 1) monopolizar las visitas al Sacromonte y 2) y sacar provecho de la demanda turística de “lo exótico”.

Todos estos abusos han culminado en una disminución del interés en el Sacromonte, sus gentes autóctonas [indigenous peoples], su historia, cultura y su rico patrimonio artístico. (Quintana, 1998: 169, traducción propia)

En cualquier caso, la presentación de los gitanos en el Sacromonte que hacen las administraciones está estrechamente ligada a una figura mítica y legendaria. La mayor parte de la documentación administrativa recoge y reproduce la idea, desarrollada por algunos cronistas locales e historiadores, de que los gitanos se instalaron en las cuevas tras la conquista de la ciudad a los musulmanes en 1492. Según este relato, los gitanos habrían acompañado a los Reyes Católicos y sus tropas como forjadores y herreros, y se

habrían asentado en el Sacromonte, donde quedarían también algunos grupos de moriscos, junto a quienes desarrollarían las actuales zambras.

El hábitat de cuevas es, por tanto, el producto de la excavación del cerro sobre todo a partir del siglo XVI por una población marginal de herreros y oficios vinculados al tratamiento del metal, muchos de raza gitana, que acompañaron a las tropas cristianas durante la conquista. (Ayuntamiento de Granada, 2008: 20, Memoria)

Esta identificación del Sacromonte con “lo gitano” en los procesos de patrimonialización vinculados a su promoción turística, es muy congruente con la estrategia de marca de la ciudad de Granada y de Andalucía, en general. Andalucía se presenta como resultado del mestizaje de distintos pueblos y civilizaciones, como cuna de las “tres culturas” (identificadas con las tres grandes religiones monoteístas), como ejemplo de una armónica convivencia pacífica en la diversidad. En este sentido, “lo gitano” se presenta como “la cuarta cultura”⁹⁸. En el preámbulo del Estatuto de Autonomía de Andalucía, máxima norma a nivel autonómico, se corrobora –aunque de un modo un tanto confuso- la idea de que la esencia de Andalucía es una particular mixtura de culturas diversas:

Andalucía ha compilado un rico acervo cultural por la confluencia de una multiplicidad de pueblos y de civilizaciones, dando sobrado ejemplo de mestizaje humano a través de los siglos. La interculturalidad de prácticas, hábitos y modos de vida se ha expresado a lo largo del tiempo sobre una unidad de fondo que acrisola una pluralidad histórica, y se manifiesta en un patrimonio cultural tangible e intangible, dinámico y cambiante, popular y culto, único entre las culturas del mundo (Estatuto de Autonomía para Andalucía, Preámbulo)

En la recuperación institucional y turística de la memoria y el patrimonio gitano se olvidan, no obstante, las acciones antigitanas desplegadas históricamente en España por

⁹⁸ La Asociación Unión Romaní puso en marcha en 2002 una campaña de sensibilización en Andalucía que se denominó: “Andalucía: Cuatro Culturas, una sola Juventud”.

las autoridades gubernamentales. La desmemoria, la ocultación o la atenuación del conflicto es una constante en los procesos institucionales de activación patrimonial. Se ofrece así una imagen congruente con la autopresentación de Andalucía (y en gran medida también de España) como una tierra mestiza y acogedora. Sin embargo, desde 1499 se han sucedido pragmáticas, leyes y normativas manifiestamente antigitanas, que han perdurado hasta la transición democrática: no es hasta el 19 de julio de 1978 cuando se suprimen del Reglamento de la Guardia Civil los artículos que obligaban a “vigilar escrupulosamente” a los gitanos.⁹⁹

Refiriéndose a la patrimonialización del legado de Al-Andalus, Christiane Stallaert describe muy gráficamente como el olvido forma parte indisoluble de los procesos institucionales de recuperación de la memoria histórica.

En la España actual, aunque mucho queda por hacer en este campo, cierta voluntad reparadora con respecto a las víctimas históricas del cristianismo étnico ha llevado a rescatar del olvido a sefardíes, moriscos y conversos. El curioso puede viajar por la ruta de los pueblos moriscos, dejarse guiar por la red de juderías o visitar el museo sefardí en Toledo. El barrio granadino del Albaicín en su actual versión neomusulmana crea la ilusión de una normalización histórica. Sin embargo, ¿dónde se encuentra ubicado el museo de la Inquisición española? ¿Dónde están las placas conmemorativas de los autos de fe? ¿Qué guía turística ofrece una «ruta de los inquisidores»? (Stallaert, 2006: 25)

Los conflictos, que han afectado al entorno del Sacromonte y a los distintos grupos de población que han ido ocupando las cuevas a lo largo de la historia, es el tema al que dedicamos el siguiente epígrafe. Combinaremos un enfoque diacrónico con el análisis de los conflictos contemporáneos para mostrar cómo han ido evolucionando. De esta forma trataremos de mostrar cómo se ha combinado el discurso patrimonializador sobre

⁹⁹ Una recopilación de la legislación histórica española contra los gitanos puede consultarse en Gómez Alfaro (2009).

Según Pérez Casas (1982), estas cuevas fueron excavadas en la década de los 30 del siglo XX, aunque en algunas descripciones también se les atribuye, como al conjunto del Sacromonte, una existencia que se remonta al medievo. En cualquier caso, la ocupación humana de estas cuevas está documentada desde principios del siglo XX y reiteradamente han sido descritas como las que peores condiciones de habitabilidad presentaban en el conjunto de cuevas-vivienda de Granada, y, en consecuencia, como las que estaban ocupadas por los grupos sociales más empobrecidos de la ciudad. Walter Starkie describía así la situación de las cuevas situadas “arriba en la cresta de la montaña”:

Me chocó ver que muchas de las cuevas del Sacro Monte estaban habitadas por andaluces pobres como si fuesen gitanos. Vivían arriba en la cresta de la montaña en puercas viviendas. Estas cuevas no tenían más que una sola habitación con las paredes en roca viva, desprovistas de ladrillo o encalado. En una de aquellas covachas una numerosa familia de chiquillos retozaba en el suelo entre cabras, cieno, gallinas y perros sarnosos (Starkie, 1985: 270)

Joaquín Bosque Maurel, en su tesis doctoral de 1956, reeditada por la Universidad de Granada en 1988, describe las cuevas de San Miguel como el tipo “más frecuente y numeroso” de las cuevas-vivienda de la ciudad y a sus habitantes como “el jornalero industrial o, al menos peón, no faltando tampoco los obreros cualificados, cuyo trabajo es estrictamente urbano”. Y continúa exponiendo otro tipo de cuevas que se dan sobre todo “en las orillas del Beiro, así como en el Barranco de Puente Quemada y en las partes más altas de San Miguel” que se caracteriza “por su extrema pobreza, que raya siempre con la miseria” y que están habitadas por “peones de baja condición, mendigos y otras personas similares” (Bosque Maurel, 1988: 257-258). Como veremos a continuación, esta zona de cuevas, colindante con el Sacromonte turístico, ha estado habitada por diferentes grupos humanos hasta la actualidad y es aquí donde se han

localizado una serie de conflictos, estratégicamente ocultados a la visión del turista, que no sólo forman parte del pasado y de la historia, sino que continúan vigentes.

4.1. Moriscos, gitanos y hippies. De las inundaciones de 1963 a los desalojos contemporáneos en el cerro de San Miguel

Entre mediados de la década de los 50 y principios de los 60 se sucedieron en Granada diversos fenómenos naturales que afectaron negativamente a la estructura de las cuevas, sobre todo en el área de San Miguel (Bosque Maurel, 1992). En febrero de 1963, unas copiosas lluvias produjeron destrozos y derrumbamientos en muchas de las cuevas, lo que obligó a desalojar a las familias que vivían en ellas. El entonces Jefe del Estado, el dictador Francisco Franco, visitó el Sacromonte días después y, según la prensa de la época, se comprometió a rehabilitar la zona y a proteger sus atractivos turísticos. No es nuevo, por tanto, el discurso patrimonializador en torno a las cuevas y el Sacromonte. Tras las inundaciones, las familias desalojadas fueron ubicadas en una serie de barracones provisionales, aunque algunos de estos alojamientos temporales llegaron a cronificarse, como sucedió en los casos de las “Casitas de la Virgencica”¹⁰⁰ o del barrio de la Chana (Tudela Vázquez, 2010; Quintana y Floyd, 1986; Pérez Casas, 1982). Finalmente, la población que había sido desalojada del Sacromonte fue distribuida por distintos barrios periféricos de la ciudad. Estas actuaciones de desalojo y realojo, calificadas como “una de las etapas más negras del comportamiento de esta ciudad con la minoría gitana” por el propio Ayuntamiento de Granada (2002: 8), acabaron despoblando gran parte del Sacromonte, mientras que la imagen tradicional del barrio y gran parte de sus cuevas fueron protegidas.

¹⁰⁰ Los últimos habitantes de la Virgencica fueron realojados dos décadas después, en 1982. Tras estos realojos, el fenómeno del chabolismo en Granada se consideró prácticamente erradicado (Ardèvol, 1987).

Franco recorrió el barrio del Sacromonte y mostró interés por salvaguardar la fisonomía del famoso barrio de cuevas. Con el fin de conservar su atractivo turístico, algo fundamental para la economía de una ciudad cada vez más basada en ese sector, se anunció que se repararían y construirían las cuevas mediante las obras necesarias para garantizar la seguridad. De esa manera el pintoresco patrimonio arquitectónico quedaba a salvo, mientras que el patrimonio humano había desaparecido, reducido prácticamente a la expresión folclórica de las zambras, en un barrio que había quedado casi desierto. (Tudela Vázquez, 2010: 90)

En la actualidad, muchos de los barrios en los que fueron alojadas las familias procedentes de las cuevas del Sacromonte y San Miguel se han convertido en los ámbitos urbanos con mayores índices de pobreza y marginalidad de la ciudad. El más emblemático y conocido es el barrio de Almanjáyar, ubicado al norte de Granada, que muestra como la actual distribución espacial y residencial de los “gitanos” en la ciudad es un resultado de la intervención directa de las administraciones públicas y no una respuesta cultural propia del grupo (Ardèvol, 1986), como en ocasiones se ha insinuado.

Tras el desalojo masivo¹⁰¹ de la población de las cuevas del entorno de San Miguel y el Sacromonte y su realojamiento en áreas periféricas de la ciudad, algunos de los antiguos residentes continuaron trabajando en las zambras para lo que diariamente se desplazaban al Sacromonte. Quintana y Floyd (1986) afirman que, a principios de los 70, muchas de las personas desplazadas añoraban el Sacromonte y se lamentaban de que su realojo, supuestamente temporal, se había convertido en permanente.

Según un informe sobre el Sacromonte, encargado por el Ayuntamiento de Granada en 1981, el barrio alcanzó su máximo número de habitantes y cuevas habitadas,

¹⁰¹ 12012 personas se vieron afectadas por las inundaciones y 2770 familias fueron reubicadas en alojamientos provisionales (Fernández Gutiérrez y Antiñolo Cordon, 1980; Ardèvol, 1987).

contabilizadas en 3682, en la década de los 40¹⁰². En 1960 el número de cuevas habitadas descendió hasta 1350 y en 1981, dos décadas después de las inundaciones, se redujo hasta 159 (Ardèvol, 1987).

Las cuevas de San Miguel y del Sacromonte permanecieron desalojadas un tiempo, hasta que algunos de sus antiguos pobladores volvieron, adecentaron las cuevas y, en algunos casos, construyeron sobre ellas edificaciones que permitían disfrutar de las ventajas de la cueva y una casa edificada. Según Pérez Casas, “la inseguridad que ofrecían algunas cuevas sobre todo a partir de los temporales de 1962 y el escaso valor adquisitivo que presentan estas zonas, ha hecho que algunos gitanos, de nivel económico superior, adquirieran terrenos en dichas zonas y edificasen una casa” (1982: 16). Sin embargo, hubo también muchas cuevas que quedaron definitivamente abandonadas y sus antiguos moradores nunca volvieron a reclamarlas. La confusión existente acerca de la propiedad de las cuevas abandonadas permitió que algunas personas, mediante los trámites administrativos oportunos, reivindicasen su propiedad y especulasen con ellas (Ardèvol, 1987).

Los distintos inventarios y catálogos contenidos en el último proyecto de PEPRI realizado señalan la existencia en 2008 de 357 cuevas en el entorno del Sacromonte y Albayzín, que responden a diferentes tipologías y cuyo estado de conservación y mantenimiento es muy dispar.

¹⁰² Estas fechas, inmediatamente después de la Guerra Civil española (1936-39), coinciden con un periodo de la historia de España en el que se intensificaron notablemente los movimientos migratorios del campo a la ciudad. Tras la contienda bélica, muchas personas que llegaron a las ciudades en busca de refugio u oportunidades laborales se instalaron en las periferias de los límites urbanos. La existencia de un barrio de cuevas en Granada posibilitó que las personas recién llegadas excavasen nuevos habitáculos e instalasen allí su domicilio. En las grandes ciudades del país, como Madrid y Barcelona, es en este periodo cuando comienzan a surgir los barrios de chabolas (Río Ruiz, 2009).

A partir de la década de los 80 algunas de las cuevas que permanecían abandonadas fueron siendo ocupadas paulatinamente por distintos grupos de población, que han sido caracterizados de formas muy diversas en los estudios científico-sociales existentes sobre la zona: “comunidades de vagabundos” (Lorente Rivas, 2001), “contraculturales” (Gómez-Ullate, 2004), “alternativos” (Duque Calvache, 2010), etc. La mayor parte de las descripciones coinciden en subrayar la heterogeneidad de los distintos grupos que han residido y/o residen en estas cuevas, pero que, no obstante, comparten un estilo de vida minoritario en el conjunto de la ciudad, bien por elecciones de tipo ideológico, bien como estrategia ante condiciones de pobreza, “alternativo” y/o marginal. Con frecuencia estos residentes de las cuevas son presentados como herederos de los viajeros decimonónicos, que han llegado atraídos por la imagen exótica del entorno de las cuevas que estos difundieron y por un deseo de retornar a modos de vida del pasado y “qué mejor para materializar la vuelta a los orígenes que habitar una cueva, con toda la carga simbólica que acompaña a estas viviendas.” (Duque Calvache, 2010: 278). En estos estudios también se señala que gran parte de esta población proviene de distintos países europeos o de otras ciudades del norte de España (Gómez-Ullate, 2004).

En los distintos documentos producidos por las administraciones públicas durante la última década también se recogen descripciones más o menos detalladas de la población que mora en estas cuevas, a menudo para enfatizar ese supuesto carácter marginal y problemático que se les atribuye; por ejemplo, “una población con enfoque social alternativo” y “con problemática higiénica asociada” es la fórmula circunloquial que usa el PEPRI/08 para referirse a los habitantes de las cuevas de San Miguel (Ayuntamiento de Granada, 2008: 55, Anexos). No obstante, el valor paisajístico del entorno en que se ubican las cuevas se subraya con insistencia y se señala como el principal atractivo que

ha llevado a la “aparición de una población de carácter marginal, con un doble origen europeo o magrebí”.

Las excepcionales vistas de las que disfrutaban y una orientación favorable son, en el caso de la Ladera de San Miguel, incentivo suficiente para la aparición de una población de carácter marginal, con un doble origen europeo o magrebí, que ocupa una pequeña parte de las cuevas en situación clara de inseguridad, jurídica, física y social. Esta misma descripción, con matices, sería aplicable a las cuevas de carácter rural en las laderas y barrancos frente al Darro, en dirección a la Ermita del Sacromonte (Ayuntamiento de Granada, 2005: 8, Cap. 6)

Por lo tanto, la situación de las cuevas de San Miguel ha constituido un problema político permanente desde mediados del siglo XX para las autoridades locales, quienes juzgaban que la ocupación de las cuevas por “grupos marginales” conllevaba, por un lado, un deterioro de la imagen turística que se pretendía ofrecer del Sacromonte y, por otro lado, impedía el aprovechamiento y explotación turística de los “valores patrimoniales y paisajísticos” del Cerro de San Miguel. En el PEPRI de 1990 (que, a pesar de los reiterados intentos de reformulación que ha habido, continúa vigente) ya se recogía la propuesta de “recuperar” el Cerro de San Miguel y destinarlo a usos turísticos y actividades de hostelería.

Para proteger la imagen del Sacromonte y la iconografía turística de la ciudad, la estrategia de las administraciones públicas ha consistido fundamentalmente en desvincular las cuevas del entorno del Camino del Sacromonte, donde se concentran las zambras, los museos y las cuevas-espectáculo, de las cuevas de San Miguel. De este modo, el PGOU clasifica el cerro de San Miguel y su entorno, a diferencia del Sacromonte bajo, como “suelo no urbanizable”. En el PEPRI/05 se marca una clara distinción entre las cuevas ubicadas en la zona más baja del Sacromonte, la que tiene una mayor afluencia de turistas, y las cuevas del Cerro de San Miguel: mientras que a las primeras les atribuye un “carácter urbano”, a las segundas las califica como de “carácter

rural”. Sin embargo, la existencia de personas habitando este núcleo de cuevas-vivienda ha supuesto un problema para los planes de “recuperación turística” de las administraciones, que el Ayuntamiento de Granada ha intentado en diversas ocasiones resolver mediante desalojos forzosos.

En enero de 2007 el Ayuntamiento de la ciudad, “por presentar peligro de derrumbe”, ordenó desalojar “algunas cuevas del Sacromonte y del barrio de San Miguel Alto (...), habitadas casi todas ellas por ‘hippies’ y ‘okupas’” (Gómez, 2007). El Ayuntamiento, además del peligro de ruina inminente, alegó que las cuevas se localizaban sobre terrenos de propiedad municipal, sin embargo durante el proceso de notificación de desalojo al menos uno de los moradores pudo exhibir un documento público que acreditaba la propiedad de la cueva que habitaba. Uno de los documentos que motivó la actuación del Ayuntamiento en el cerro de San Miguel fue un Informe de la Servicios de Inspección de la Gerencia de Urbanismo en el que se describía así la situación de las cuevas y sus habitantes (obsérvense los curiosos paralelismos entre esta descripción “técnica” y la que escribió Walker Starkie en los años 30, citada más arriba, refiriéndose a las “cuevas más altas del Sacromonte”):

Existe en ambos lados del Cerro de San Miguel un gran número de cuevas ocupadas por indigentes, estando éstas en condiciones muy deficientes tanto en seguridad como en higiene y salubridad. No se puede acceder por motivos higiénicos. Todos estos indigentes tienen animales de compañías sin ningún tipo de control veterinario. Se encuentran sin saneamiento, sin agua potable y electricidad. Después de la inspección los agentes de la autoridad encontramos en ropa de vestir insectos y distintos tipos de artrópodos adheridos a las prendas. Posteriormente es necesario realizar un proceso desinfección a los agentes de la autoridad y a los vehículos autorizados (Ayuntamiento de Granada, 2007: 18)

Diversas denuncias sobre el procedimiento de desalojo iniciado por el Ayuntamiento, entre ellas una formulada por el Delegado de la UNESCO en Andalucía “por el trato deshumanizado hacia los moradores de las cuevas” (Salguero Montaña y Rodríguez

Medela, 2009: 179)¹⁰³, hacen que el Ayuntamiento solicite a los tribunales autorización para entrar en las viviendas y efectuar los desalojos, autorización que le es denegada en sentencia firme por el Tribunal Superior de Justicia de Andalucía en diciembre de 2007. Tras estos intentos de desalojo, algunas de las personas que habitaban en las cuevas del cerro de San Miguel se organizan y constituyen la “Asociación de Vecinos de San Miguel Alto y Valparaíso”, asociación que remite al Secretariado General de la UNESCO un informe en el que denuncian las actuaciones del Ayuntamiento y solicitan la protección del organismo supranacional. En dicho texto, titulado “Informe Crítico de la Situación en los Barrios Altos de Granada”, califican el desalojo de las cuevas como la “tercera expropiación que sufrirían los habitantes del cerro”, tras la expulsión de los moriscos y las familias gitanas:

Así que, de cumplirse los planes del Excmo. Ayuntamiento, ésta sería la tercera expropiación –o desalojo masivo permanente- que sufrirían los habitantes del cerro, desde una perspectiva histórica. Tras la expulsión de los moriscos en 1492 y el “relojamiento” de las familias gitanas en viviendas de protección oficial edificadas ex –professo a lo largo de la periferia de la ciudad en 1961. De ahí que, para cumplir sus fines para con el núcleo más importante de cuevas en la entera península ibérica, nuestros representantes políticos no ahorren en descalificaciones que –en contra de la ley- menoscaban nuestra dignidad como ciudadanos de segundo orden: okupas, hippies, pies negros... (Asociación de Vecinos de San Miguel y Valparaíso, 2007: 8)

Los moradores de estas cuevas, por tanto, se reclaman herederos de los distintos grupos que han habitado estas cuevas históricamente y trazan una línea de continuidad basada en la compartición de una serie de características: pertenecer a grupos sociales desfavorecidos, perseguidos y empobrecidos y situados en los estratos más bajos de la

¹⁰³ Óscar Salguero y Juan Rodríguez (2009: 167 y ss.) realizan una descripción detallada de este conflicto, desde sus inicios en 2007 hasta 2008, en la que está muy presente la perspectiva de los propios habitantes de las cuevas.

jerarquía social de la ciudad. De este modo, se oponen al discurso que los ha caracterizado como nuevos románticos ávidos de exotismo.

Tras la negativa judicial al proceso de desalojo iniciado en 2007, el Ayuntamiento ha continuado intentado llevarlo a cabo en varias ocasiones. El primer paso en este sentido fue el cambio de la titularidad de los terrenos dónde se sitúan las cuevas, que pasaron de estar en manos de una empresa inmobiliaria municipal –Emuvyssa (Empresa Municipal de Vivienda y Suelo)–, a ser gestionados directamente por el Ayuntamiento de Granada. Se estimaba que dicho cambio de titularidad podría ayudar a acelerar los desalojos. Una vez que el Ayuntamiento de Granada se hizo con la titularidad de los terrenos, en junio de 2010 aprueba un la Declaración de Ruina Inminente de las Cuevas de San Miguel e inicia de nuevo el procedimiento de desalojo. Los moradores de las cuevas presentaron diversas alegaciones a dicha Declaración de Ruina, lo que ha ido demorando la resolución del proceso. Las posiciones de los vecinos del Albaicín y el Sacromonte ante estas actuaciones municipales están polarizadas. En las Actas de la Junta Municipal del Distrito Albayzín se refleja que, mientras que algunos individuos y asociaciones se manifiestan en contra de los procedimientos seguidos por el Ayuntamiento, también hay vecinos que expresan su apoyo e incluso solicitan que se ejecuten los desalojos cuanto antes.

En diciembre de 2013, cuando aún estamos escribiendo este texto, el Ayuntamiento de Granada ha vuelto a impulsar varios desahucios en la zona: el 10 de diciembre de 2013 estaba previsto el desalojo de 8 cuevas que finalmente no se produjo. Unas doscientas personas y diversos colectivos, entre ellos la plataforma “Stop Desahucios”, se concentraron desde la noche anterior en las cuevas y en el entorno del Cerro de San Miguel para impedir la entrada de la policía local y de los técnicos que debían proceder a

la clausura de las cuevas. Fue, como el periódico *El Mundo* tituló la noticia, “el enésimo desalojo fallido de las cuevas del Sacromonte de Granada”.

He aquí otra de las paradojas sacromontanas. Los habitantes de estas cuevas, que el Ayuntamiento de la ciudad pretende desalojar y que en ocasiones han sido descritos como “hippies”¹⁰⁴, “artistas” o “artesanos” (Salguero Montaña y Rodríguez Medela, 2009; Duque Calvache, 2010), contribuyen a reforzar esa imagen del Sacromonte promocionada por las administraciones como un lugar “bohemio” y “artístico”. Es este imaginario el que se destaca en la guía dirigida a atraer el llamado “turismo LGTB”¹⁰⁵ editada por la Diputación Provincial de Granada (sin fecha: 9):

Nuestro paseo empieza en Granada capital y a pie, la mejor manera de conocer la ciudad, y en sus dos barrios más pintorescos y mágicos: el Sacromonte y el Albaicín; focos, sin duda, del turismo LGTB. En sus calles estrechas y empinadas fluyen el encanto de la bohemia, el artista que busca su fuente de inspiración, los amantes que desean beber de la eterna felicidad o el alma inquieta que necesita perderse para poder luego encontrarse...

CONCLUSIONES

El barrio del Sacromonte y sus cuevas constituyen, desde los inicios de la actividad turística, uno de los iconos de la ciudad de Granada. La patrimonialización de las cuevas vivienda y su vinculación al flamenco y la etnicidad gitana se sitúan en el centro del discurso turístico sobre la zona. Las administraciones públicas desempeñan un rol fundamental en este discurso fomentando un imaginario idílico sobre el barrio y sus

¹⁰⁴ MacCannell (2003: 223) escribía que "el referente preciso de la palabra «hippie» puede ser un turista que llega al pueblo pero que no se va después de algunos días" y señalaba a los «hippies» como descubridores de destinos turísticos. En la mayoría de las ocasiones –continuaba MacCannell–, una vez consolidado el lugar como destino, las poblaciones locales pueden dar la espalda a estos turistas pioneros, en busca de turistas de "mayor calidad". Pero también puede suceder que los «hippies» sean integrados totalmente en el discurso turístico, como en el caso de algunos barrios de San Francisco o Amsterdam.

¹⁰⁵ LGTB es un acrónimo utilizado para designar colectivamente a las personas lesbianas, gais, transexuales y bisexuales.

habitantes. Como han advertido en otros lugares Comaroff y Comaroff (2011), la etnicidad – “lo gitano”, en este caso – se convierte en un bien de consumo en sí misma, en una mercancía. En la producción de “lo gitano” como bien de consumo (*commodification*) y en su explotación comercial participan las agencias turísticas, las administraciones públicas y, en ocasiones, también algunos miembros del propio grupo etnificado. Un buen exponente de este proceso lo constituye la abundancia de espacios expositivos que toman como referente principal “lo gitano” y las casas cuevas, junto con la proliferación de zambras y cuevas-espectáculo. Las actuaciones urbanísticas y el control sobre las edificaciones, que las administraciones públicas ejercen, están dirigidas tanto a la salvaguarda de esta “imagen tradicional” construida en torno al barrio, como a su promoción turística. La imagen turística del Sacromonte, no obstante, no está exenta de paradojas. El éxito turístico alcanzado por la zona y la intervención pública dirigida a su consecución contribuyen a crear una percepción del Sacromonte como escenario “inauténtico”, enfocado únicamente a la actividad turística.

La existencia de conflictos sociales en la zona, por otra parte, se opone al imaginario turístico que se intenta construir y difundir. La ocupación de las cuevas del Cerro de San Miguel, por distintos grupos considerados marginales a lo largo del siglo XX y en la actualidad, constituye, y ha históricamente constituido, un problema político para las autoridades locales que, por un lado, ven peligrar la imagen que pretenden transmitir de la zona y, por otro lado, les impide aprovechar los atractivos culturales y paisajísticos que dichas cuevas y su entorno ofrecen. Ante esta situación, la estrategia de las administraciones públicas ha consistido en desvincular en el discurso público las cuevas del Cerro de San Miguel de las cuevas ubicadas en el limítrofe Sacromonte turístico. El desalojo de la población que reside en las cuevas del Cerro constituye un segundo paso

en esta estrategia política, cuyo objetivo es la creación y explotación nuevos productos turísticos, mediante la integración del conjunto ya patrimonializado y, por lo menos parcialmente, museificado de las casas cueva de la ciudad.

La estigmatización a la que son sometidos los actuales moradores de las cuevas del Cerro de San Miguel presenta paralelismos con la que históricamente sufrió la población gitana que habitó también en la zona. Sin embargo, mientras que “lo gitano” –y no tanto “los gitanos”– ha sido integrado en el discurso turístico existente sobre el Sacromonte, la diversidad representada por los nuevos habitantes del cerro de San Miguel se considera incongruente con dicho discurso. El hecho de que el “patrimonio gitano” haya sido considerado, desde posiciones políticas completamente enfrentadas, como parte integral de la “cultura andaluza” o de la “cultura española” facilita su inserción en la imagen turística que las administraciones pretenden trasladar. Una imagen radicalmente opuesta a la supuesta “marginalidad” instrumentalmente atribuida los pobladores del cerro de San Miguel, quienes son definidos como un problema cuya única solución es su desalojo de la cuevas que habitan.

Para finalizar, es necesario señalar los límites de este estudio. En este texto nos hemos centrado en el rol que desempeñan las administraciones públicas en la construcción y difusión del imaginario turístico en torno al Sacromonte, subrayando qué elementos destacan en el discurso turístico y los conflictos y aspectos de la vida social del barrio que intentan mantener ocultos. En este sentido, la investigación que hemos presentado debería completarse en el futuro para dar respuesta a varios interrogantes clave: ¿cómo son recibidas e interpretadas las imágenes turísticas del Sacromonte por los distintos tipos de turistas que lo visitan? ¿cómo participan los vecinos actuales del barrio en todos estos asuntos? ¿qué tipo de relaciones se establecen entre “anfitriones” e “invitados”?,

etc. Para dar respuesta a estas preguntas será imprescindible desplegar diversos métodos y técnicas de investigación etnográfica, más allá del análisis documental que aquí hemos realizado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aoyama, Y. (2009). Artists, Tourists, and the State: Cultural Tourism and the Flamenco Industry in Andalusia, Spain. *International Journal of Urban and Regional Research*, 33(1): 80-104.
- Ardèvol, E. (1986). Vigencia y cambio en la cultura de los gitanos. En *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. T. San Román (comp.). Madrid: Alianza.
- Ardèvol, E. (1987). *Antropología urbana de los gitanos de Granada. Un estudio desde la antropología aplicada al trabajo social*. Granada: Ayuntamiento de Granada.
- Augé, M. (1998). *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*. Barcelona: Gedisa.
- Boissevain J. (1999). Notas sobre la renovación de las celebraciones populares públicas europeas. *Arxius de Sociologia*, 3: 53-68.
- Boissevain, J. (2005). Rituales ocultos. Protegiendo la cultura de la mirada turística. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 3(2): 217-228.
- Boissevain, J. (ed.) (2011). *Lidiar con turistas. Reacciones europeas al turismo de masas*. Barcelona: Bellaterra.
- Bosque Maurel, J. (1988) [1956]. *Geografía urbana de Granada*. Granada: Universidad de Granada.
- Bosque Maurel, J. (1992). Crecimiento y remodelación en la ciudad de Granada (1960-1990). *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 12: 191-203.
- Cano, J. A. (2013, 10 de diciembre). Enésimo desalojo fallido de las cuevas del Sacromonte de Granada. *El Mundo*. Accedido el 16 de diciembre de 2013, de www.elmundo.es
- Castelló Nicás, M. (2003). *La renovación urbana en el Albaicín. La evolución urbana y el proceso de recuperación de un barrio histórico*. Granada: Comares.
- Clifford, J. (1999) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Cohen, E. (2004) *Contemporary tourism. Diversity and Change*. Oxford: Elsevier.
- Comaroff, J.L. y Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A*. Buenos Aires: Katz.
- Delgado, M. (2001) Trivialidad y trascendencia. Usos sociales y políticos del turismo cultural. En *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. J. Larrosa, y C. Skliar (eds.). Barcelona: Laertes.
- Díaz de Rada, Ángel (2010) *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Dietz, G. (2003) *The State and the gypsies in Spain. Final Report of Project RomPol*. Documento no publicado: Universidad de Granada.

- Dietz, G. (2004). Frontier hybridisation or culture clash? Transnational migrant communities and sub-national identity politics in Andalusia, Spain. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30: 6: 1087-1112.
- Duque Calveche, R. (2010). *Procesos de gentrificación en cascos antiguos en España: El Albaicín de Granada*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Fernández Gutiérrez, F. y Antiñolo Cordon, M.D. (1980). Alternativas para la revitalización del Sacromonte: Consideraciones metodológicas sobre el planteamiento. *Cuadernos Geográficos de la Universidad de Granada*, 10: 51-80.
- Francesch, A. (2011). Una tarde con los auténticos maasai mara. Turismo, autenticidad y de cómo eludir un pozo sin fondo. *PASOS. Revista de Turismo Patrimonio Cultura*, 9(2): 237-248.
- Friedman, J. (2003) Los liberales del champagne y las nuevas clases peligrosas: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural. En *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. J.L. García y A. Barañano (coord.). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Gallardo Saborido, E.J. (2010) *Gitana tenías que ser. Las andalucías imaginadas por las coproducciones filmicas España-Latinoamérica*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- García Canclini, N. (2007) *Lectores, espectadores e internautas*. Barcelona: Gedisa.
- Gómez Alfaro, A. (2009). *Legislación histórica española dedicada a los gitanos*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Gómez, J.E. (2007, 11 de enero). El Ayuntamiento ordena desalojar 15 cuevas 'okupadas' por presentar peligro de derrumbe. *Ideal*. Accedido el 2 de diciembre de 2013, de www.ideal.es
- Gómez-Ullate, M. (2004). *Contracultura y asentamientos alternativos en la España de los 90: Un estudio de antropología social*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- González Alcantud, J.A. (1992). Andalucía: Invención y realidad. *Historia y Fuente Oral*, 8: 7-34.
- González Alcantud, J.A. (2005). *La ciudad vórtice: Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia*. Barcelona: Anthropos.
- Greenwood, D.J. (1977) Culture by the pound: an anthropological perspective on tourism as cultural commoditization. En *Host and Guest: the Anthropology of Tourism*. V. Smith (ed.). Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Hernández Ramírez, J. (2008). *La imagen de Andalucía en el turismo*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Hernández Ramírez, J. (2013). La tierra prometida. Representaciones de Andalucía a través de la promoción turística. *Gazeta de Antropología*, 29(1): 1-11.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998) *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Leblon, B. (2003) *Gypsies and Flamenco. The emergence of the art of flamenco in Andalusia*. Hertfordshire: University of Hertfordshire.
- Lorente Rivas, M. (2001). *Etnografía antropológica del flamenco en Granada. Estructura, sistema y metaestructura*. Granada: Universidad y Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet.

- MacCannell, D. (2003) [1976] *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Melusina
- MacCannell, D. (2007) Anthropology for All the Wrong Reasons. En *The Study of Tourism. Anthropological and Sociological Beginnings*. D. Nash (ed.). Amsterdam: Elsevier.
- McLane, M. F. (1987) *Proud Outcasts. The Gypsies of Spain*. Maryland: Carderock Press.
- Moreno Navarro, I. (2002) *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*. Sevilla: Mergablum.
- Moreno Navarro, I. (2012) La identidad cultural de Andalucía. En *Expresiones culturales andaluzas*. J. Agudo Torrico e I. Moreno Navarro (coords.). Sevilla: Aconcagua.
- Pereiro, X. (2012). El turismo indígena Guna (Panamá): Imaginarios y regímenes de mentira de las guías turísticas internacionales. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 21: 945–962.
- Pereiro, X. (2013). Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina. *Revista Española de Antropología Americana*, 43(1): 155–174.
- Pérez Casas, A. (1982). Los gitanos y las cuevas, en Granada. *Gazeta de Antropología*, 1: 1-20.
- Pérez Galán, B. (2011) Nuevas y viejas narrativas turísticas sobre la cultura indígena en los Andes. En *Turismo y patrimonio, entramados narrativos*. L. Prats y A. Santana (eds.). Tenerife: ACA y PASOS.
- Plaza Orellana, R. (2013) *Recuerdos de viaje: Historia del souvenir en Andalucía*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Prats, L. (1997) *Antropología y patrimonio*. Ariel: Barcelona.
- Prats, L. y Santana, A. (2011) *Turismo y patrimonio, entramados narrativos*. Tenerife: ACA y PASOS.
- Quintana, B.B. (1998). “The Duende Roams Freely This Night”: An Analysis of an Interethnic Event in Granada, Spain. En *Gypsies: An Interdisciplinary Reader*. D. Tong (Ed.). New York: Garland.
- Quintana, B.B. y Floyd, L.G. (1986). *¡Qué Gitano! Gypsies of Southern Spain*. Illinois: Waveland Press.
- Río Ruiz, M.A. (2009). Dinámicas de exclusión social en el marco de Políticas de Inclusión Étnica: comunidad gitana, operaciones de realojamiento y relaciones étnicas en España. En *III Jornadas de Sociología: Desigualdad en las sociedades contemporáneas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces. En <http://www.centrodeestudiosandaluces.es> Accedido el 7 de noviembre de 2013.
- Rosaldo, R. (2000) *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- Ruiz Morales, F. et al. (2006) *La imagen de Andalucía en las guías turísticas*. Málaga: Editorial Sarriá.
- Salazar, N. B. (2006). Antropología del turismo en países en desarrollo: Análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo. *Tabula Rasa*, (5): 99-128.
- Salazar, N. B. (2009). Imaged or Imagined? Cultural Representations and the ‘Tourismification’ of Peoples and Places. *Cahiers d’Études Africaines*, XLIX(1-2): 49-71.

- Salazar, N. B. (2012). Tourism Imaginaries: A Conceptual Approach. *Annals of Tourism Research*, 39(2): 863–882.
- Salguero Montaña, O. y Rodríguez Medela, J. (2009). *Aprendiendo a decir no. Conflicto y resistencias en torno a la actual forma de concebir y proyectar la ciudad de Granada*. Granada: GEA La Corrala.
- Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Selwyn, T. (2011) Finale. En *Lidiar con turistas. Reacciones europeas al turismo de masas*. J. Boissevain (ed.). Barcelona: Bellaterra.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. New York: Routledge.
- Smith, L. (2012) Discussion. En *Heritage Regimes and the State*. R.F. Bendix; A. Eggert & A. Peselmann (eds.). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Stallaert, C. (2006) *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Starkie, W. (1985) [1936]. *Don gitano*. Granada: Diputación de Granada.
- Tudela Vázquez, E. (2010). *Nuestro pan. La huelga del 70*. Granada: Comares.
- Urry, J. (1990) *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: SAGE.
- Van den Berghe, P.L. (2007) Tourism and Ethnic Relations: The Obvious Connection. En *The Study of Tourism. Anthropological and Sociological Beginnings*. D. Nash (ed.). Amsterdam: Elsevier.

DOCUMENTOS PRIMARIOS CITADOS

- Asociación de Vecinos San Miguel Alto y Valparaíso (2007). *Informe crítico de la situación de los barrios altos de Granada*. En <http://www.ugr.es/~ophe/031NOVEDADES/031-001.htm>. Accedido el 14 de noviembre de 2013
- Ayuntamiento de Granada (1990). Plan Especial de Protección y Reforma Interior del Albayzín. *Boletín Oficial de la Provincia de Granada*, n. 180 (1992), pp. 1-47
- Ayuntamiento de Granada (2000). *Estatutos del Centro Internacional de Estudios Gitanos*. En www.granada.org. Accedido el 9 de octubre de 2013
- Ayuntamiento de Granada (2001). *Plan General de Ordenación Urbana de Granada*. En www.granada.org. Accedido el 25 de septiembre 2013
- Ayuntamiento de Granada (2005). *Plan Especial de Reforma y Protección Interior de Albayzín-Sacromonte*. En www.granada.org. Accedido el 25 de septiembre 2013
- Ayuntamiento de Granada (2007). Notificación de la Resolución de desalojo de las Cuevas de San Miguel. *Boletín Oficial de la Provincia de Granada*, n. 27 de 8 de febrero de 2007
- Ayuntamiento de Granada (2008). *Plan Especial de Reforma y Protección Interior de Albayzín-Sacromonte*. En www.urbanismogranada.org Accedido el 25 de septiembre 2013
- Ayuntamiento de Granada (2013). Ordenanza Municipal de Edificación. *Boletín Oficial de la Provincia de Granada*, n. 131 de 12 de julio de 2013
- Ayuntamiento de Granada (sin fecha). *El arte flamenco en Granada*. [Folleto turístico]. En www.granadatur.com Accedido el 25 de septiembre 2013

- Ayuntamiento de Granada y Junta de Andalucía (2002). *Plan Especial de Protección y Catálogo del Área Centro de Granada. Memoria General.*
- Diputación Provincial de Granada (2007). *Cuevas en la provincia de Granada. Aspectos técnicos, urbanísticos, legales, patrimoniales y perspectivas para el desarrollo local de la provincia.* Granada: Alsul
- Diputación Provincial de Granada (sin fecha). *Granada 100% Sensación. Guía de Turismo LGTB* [Folleto turístico]. En www.turgranada.es. Accedido el 14 de diciembre de 2013
- Expediente de candidatura del flamenco a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO. Nomination File No. 00363 for Inscription on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage in 2010. En www.unesco.org/culture/ich/ Accedido el 14 de diciembre de 2013
- Junta de Andalucía (2011). *Andalucía Holidays.* Consejería de Turismo Comercio y Deporte: Málaga [Folleto turístico]
- Ley Orgánica 2/2007, de 19 de Marzo, de Reforma del Estatuto de Autonomía para Andalucía. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 68, de 20 de marzo de 2007, páginas 11871 a 11909

TEXTO 7. MÁS ALLÁ DE LA PIEL Y LA MÁSCARA: TURISMO, AUTENTICIDAD Y PRÁCTICAS EXPOSITIVAS EN EL SACROMONTE¹⁰⁶

Artículo de revista. Aceptado para su publicación en la Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,

López López, J. (2015) Más allá de la piel y la máscara: Turismo, Autenticidad y prácticas expositivas en el Sacromonte. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 70 (2) (en prensa)

¹⁰⁶ Debo agradecer al profesor Leonardo Piasere la sugerencia de utilizar el archivo digitalizado de la *Journal of Gypsy Lore Society* para analizar las representaciones del Sacromonte que han sido publicadas en esta revista desde finales del siglo XIX. También agradezco al profesor Tibor Cserti Csapó su invitación a publicar una nota sobre algunos museos del Sacromonte en la revista *Romologia*, de la que este artículo constituye una derivación. Por último, agradezco a Giuseppe Beluschi Fabeni, a Gunther Dietz y a F. Javier García Castaño sus comentarios a un primer borrador de este texto. Algunos datos y reflexiones de este artículo han aparecido ya en López López y Beluschi Fabeni (2014), aunque en aquella ocasión nos centrábamos en cómo el Sacromonte ha sido representado por las administraciones públicas y los conflictos políticos que han afectado, y continúan afectando, al conjunto de la zona. Tanto ese trabajo anterior, como el presente, forman parte de mi trabajo de tesis doctoral en curso.

Resumen

En este estudio se analiza cómo se fue conformando una imagen orientalista del barrio granadino del Sacromonte desde el siglo XIX, y cómo dicha imagen fue diseminada a través del circuito del turismo internacional. En este análisis, el uso de la etnicidad [gitana, en este caso] como atractivo turístico ocupará un lugar preponderante. Se muestra cómo la adaptación y configuración del barrio a las demandas del turismo se ha considerado como un indicio de inautenticidad. Tras una revisión teórica sobre cómo ha sido tratada la cuestión de la autenticidad en los estudios sobre turismo, se expone cómo se fue configurando dicha representación orientalista y cómo distintas propuestas expositivas, surgidas en el ámbito local, han integrado la imaginaria turística producida en torno al barrio y sus atractivos. Finalmente, se analizan distintas críticas en torno a la autenticidad del Sacromonte, que se han venido sucediendo desde su constitución como destino turístico, y defendemos la investigación etnográfica como una estrategia útil para superar tanto las explicaciones primordialistas como constructivistas en los debates sobre la autenticidad y las identidades locales en contextos turísticos.

Palabras clave: Museos, Gitanos, Autenticidad, Turismo Étnico, Identidades locales, Granada

BEYOND THE SKIN AND THE MASK: TOURISM, AUTHENTICITY AND EXHIBITION PRACTICES IN SACROMONTE, GRANADA

Abstract

This study analyzes how an orientalist image of Sacromonte neighborhood (Granada) was shaping since the nineteenth century, and how that image was disseminated through the circuit of international tourism. In this analysis, the use of ethnicity [Gypsy, in this case] as a tourist attraction plays a prominent role. We show how adaptation and configuration of the neighborhood to the demands of tourism has been considered as an evidence of its inauthenticity. After a theoretical review on the issue of authenticity in tourism studies, we expose such orientalist representation and how various exhibition practices, emerged at local level, have integrated the tourist imaginary produced about the quarter and its attractions. Finally, various criticisms about the authenticity of Sacromonte, which have been doing since its incorporation as a tourist destination, are analyzed and we defend ethnographic research as a useful strategy to get beyond both primordialists and constructivist explanations in debates about authenticity and local identities in tourist contexts.

Keywords: Museums, Gypsies, Authenticity, Ethnic Tourism, Local identities, Granada.

El barrio del Sacromonte es un conocido enclave de la ciudad de Granada (Andalucía) y, junto a la Alhambra, constituye uno de los recursos turísticos más conocidos de la ciudad. La importancia de este barrio como centro de atracción turística para la ciudad de Granada y el conjunto de Andalucía se remonta, al menos, al romanticismo decimonónico y se ha mantenido, con altibajos, hasta la actualidad. Desde los inicios, el Sacromonte ha sido insistentemente caracterizado como un «barrio gitano» y ese carácter gitano constituye uno de sus principales atractivos turísticos, junto a sus características viviendas-cuevas y las zambras¹⁰⁷ como expresión artística y cultural.

En este trabajo nos proponemos analizar cómo los habitantes del Sacromonte, así como distintos agentes turísticos locales, se han re-apropiado de imagen que se ha difundido de ellos y de su entorno cotidiano a través del circuito internacional del turismo, la han reelaborado en prácticas locales y la han re-interpretado tanto en sus procesos de

¹⁰⁷ Las zambras constituyen un espectáculo flamenco característico del Sacromonte, cuyo origen se remontaría a la instalación de familias gitanas en el barrio tras la conquista de Granada por los Reyes Católicos, donde se habrían mezclado con grupos moriscos. La zambra sería el resultado de la hibridación de músicas y bailes de ambos grupos. En su formato actual, las zambras datan de finales del siglo XIX y el inicio de la actividad turística (Bejarano Franco 2005). La palabra zambra denota hoy tanto al propio espectáculo, como a los grupos artísticos más o menos estables que lo interpreta y a cada una de las cuevas donde habitualmente se ofrece al público visitante.

identificación colectiva como con el fin de mantener la posición del barrio en el mercado turístico. Desde el punto de vista teórico, nuestra intención es superar el añejo debate sobre la autenticidad, situando la noción en el lugar que consideramos que le corresponde: como una categoría práctica de la industria turística, pero inoperante desde el punto de vista analítico.

A pesar de que nuestra indagación se circunscribe a un contexto local específico, se vincula a varios de los debates más recurrentes en los estudios antropológicos sobre el turismo, como el impacto del turismo sobre las culturas e identidades locales o la cuestión de la autenticidad del destino. La antigüedad y persistencia de la constitución de “lo gitano” como recurso turístico en el Sacromonte posibilita también obtener una perspectiva amplia y diacrónica de los procesos de *commodification* y mercantilización de las identidades, así como de la participación en dichos procesos de los distintos sujetos implicados.

El texto ha sido estructurado en cinco epígrafes. Tras una revisión teórica sobre cómo ha sido abordado el problema de la autenticidad en los estudios turísticos, los dos siguientes epígrafes están dedicados a describir cómo se fue conformando una imagen orientalista del Sacromonte, vinculada a la etnicidad gitana, que ha sido integrada en distintas prácticas expositivas y museísticas surgidas en el propio barrio y en la ciudad de Granada. En el cuarto epígrafe se exponen algunas de las críticas que se han ido sucediendo en torno a la supuesta “inautenticidad” del Sacromonte y su constitución como gran “parque temático gitano”, a partir de la adaptación del barrio y de sus actividades comerciales a la demanda turística. Finalmente, en el último epígrafe, se plantea cómo la población local, a través de un proceso mimético, se ha reapropiado de

las imágenes turísticas en sus propias narraciones identitarias y defendemos la necesidad de superar el debate sobre la autenticidad a partir de la investigación etnográfica.

1. EL PROBLEMA DE LA AUTENTICIDAD EN EL ESTUDIO DEL TURISMO

El número 50 de la *Journal of Gypsy Lore Society*¹⁰⁸, publicado en 1971, recogía una pequeña polémica en torno al Sacromonte granadino. Jean-Pierre Liégeois publicaba un artículo sobre las cuevas utilizadas como vivienda por grupos gitanos en Andalucía, centrándose sobre todo en los núcleos cueveros de la comarca granadina de Guadix (Liégeois, 1971). En el *PostScript* de dicho artículo, no obstante, se centraba en el barrio del Sacromonte y comenzaba criticando el artículo que un año antes, en la misma revista, había publicado la estadounidense Virginia Walker (1970). Según Liégeois, Walker había cometido un error interpretativo al calificar el Sacromonte como un *ghetto* gitano. Para el autor francés, el Sacromonte no podía ser considerado como tal, puesto que eran pocas las familias gitanas que vivían en el barrio y porque no era considerado como *ghetto* por los habitantes de la ciudad de Granada. La larga historia del turismo en

¹⁰⁸ En 1888 se fundó en Gran Bretaña la *Gypsy Lore Society* (GLS), la sociedad más antigua y conocida de estudios gitanos o romaníes. Desde el primer año de su fundación, la GLS comenzó a publicar la *Journal of Gypsy Lore Society* (JGLS), acogiendo estudios procedentes de múltiples contextos geográficos y de distintas disciplinas (lingüística, antropología, historia, etc.). Esta amplitud temática y geográfica ha ayudado a la pervivencia de la GLS y su revista: en la actualidad la sociedad sigue activa y celebra anualmente un encuentro internacional y la JGLS continúa publicándose, desde 2000 bajo el nombre de *Romani Studies*. La historia de la Sociedad y de la revista está bien documentada y pueden consultarse al respecto Willems (1997) y Nord (2006), entre otros.

Los gitanos españoles ocuparon un lugar preeminente en el imaginario de los primeros miembros de la Sociedad cuya influencia más destacada fue la obra de George Borrow, quien había escrito abundantemente sobre ellos, por ejemplo en *The Zincoli. An account of the Gypsies of Spain*. Wim Willems (1997) se refiere a los miembros de la GLS como “los herederos de Borrow”.

Para la redacción de este texto se han revisado todos los artículos de la JGLS que hacían referencia al Sacromonte, tarea que ha facilitado el hecho de que todos los números de la revista hayan sido digitalizados y estén disponibles *on-line* en la plataforma *ProQuest*. Buscando “Sacromonte” o “Sacro Monte” aparecen 27 registros, de los cuales, excluyendo la sección de *Review*, resultan 15 artículos que hace mención al barrio granadino.

el barrio, decía Liégeois, había terminado por destruir el Sacromonte y lo había convertido en un mero escenario turístico.

El Sacromonte actualmente es sólo una *façade*. Destruído por los turistas, pronto no será más que un montón de *pesetas*¹⁰⁹ (Liégeois, 1971: 19)

En el mismo número, Virginia Walker publicaba una carta abierta contestando a las críticas de Liégeois. La autora defendía su postura y afirmaba que era Liégeois quien cometía el error. Liégeois, según Walker, al haber visitado el Sacromonte solo durante unas pocas jornadas, no había comprendido bien la forma de vida de los gitanos cueveros. Ella, por el contrario, había alquilado y vivido en una cueva durante el año 1962 y había llegado a convertirse en una “verdadera gitana habitante de las cuevas”:

Soy, (..), o he sido en el pasado, una troglodita que con el tiempo evolucionó hasta convertirse en un una *troglófila* (una amante de las cuevas). En 1962 viví la vida *–de verdad*¹¹⁰– de una gitana andaluza habitante de las cuevas”. Y añadía: “Mi tiempo con los gitanos, mi tiempo en la cueva, ha cambiado mi vida por completo (Walker, 1971: 159-160)

Walker (1971: 161) contrastaba la vida *de verdad* que había experimentado entre los gitanos de las cuevas del Sacromonte, “tan simple y verdadera”, con su vida anterior en Estados Unidos, “tan apresurada y complicada”. Ante las críticas de Liégeois, Walker admitía que su artículo de 1970 se inclinaba en ocasiones a la romantización, pero lo justificaba porque

...la vida con los gitanos españoles – a pesar de sus condiciones de pobreza- es tan colorida como un póster turístico de España. Era vivir continuamente en *El Amor Brujo* de Manuel de Falla o en el tercer acto de *Carmen* (Walker, 1971: 161)

¹⁰⁹ Todas las traducciones de los originales en inglés son nuestras.

¹¹⁰ En castellano en el original.

No obstante, la autora afirmaba que la permanencia prolongada en el Sacromonte le permitió llegar a observar a los gitanos granadinos “con ojos de gitana”.

Esta anécdota, aparentemente sin mayor trascendencia y sólo tangencialmente relacionada con el fenómeno turístico, puede ser de utilidad para ejemplificar los diversos modos en que ha sido pensada la cuestión de la autenticidad en los debates académicos sobre el turismo y cuál es su valor explicativo en el estudio de dicho fenómeno en el Sacromonte y otros contextos turísticos.

Uno de los primeros autores en utilizar este concepto en el estudio del turismo fue Dean MacCannell (1973), quien consideraba que “la búsqueda de autenticidad” era la principal motivación de la actividad turística. Siguiendo la teoría interaccionista de Goffman, MacCannell distingue en los contextos turísticos entre regiones frontales y traseras. Las regiones frontales podrían ser caracterizadas como espacios en los que la vida local es escenificada para el consumo turístico, mientras que en las traseras se desarrollaría la vida local “de verdad”. Según MacCannell, el turista siempre espera acceder a la región trasera, por lo que la industria turística local, para satisfacer esta demanda, prepara algunas regiones delanteras de modo que aparenten ser traseras, y con ello más “auténticas”. La “autenticidad escenificada” en los contextos turísticos, por tanto, es para MacCannell una mascarada o una mera fachada. Y, como hemos visto, esa era la posición de Liégeois quien consideraba al conjunto del Sacromonte, ya en la década de los 70 del pasado siglo, exclusivamente como una región frontal, una *façade*, un dispositivo destinado al turismo y desprovisto de autenticidad.

La propuesta de MacCannell ha sido criticada y superada ampliamente (véase, entre otros, Cohen, 2004; Nogués Pedregal, 2011, Korstanje, 2013). Para Nogués Pedregal (2011: 17), a pesar de la enorme influencia de MacCannell en los estudios sobre turismo,

algunos de sus planteamientos deberían estar situados hace tiempo “en el ámbito de lo anecdótico”. La crítica principal al concepto de “autenticidad escenificada” propuesto por MacCannell es que presupone la existencia de formas culturales “auténticas o puras” (el *backstage*), que son ocultadas a los turistas, pero que en cualquier caso estarían ahí. Existiría, pues, una “autenticidad objetiva” (Wang, 1999)¹¹¹. Por el contrario, desde el constructivismo, la autenticidad ha sido evaluada como un constructo social, como el resultado de la negociación en torno al significado de determinados objetos turísticos (Cohen 2004: 104). De modo que a una misma atracción turística podrían serle atribuidos distintos grados de autenticidad dependiendo del contexto y de los agentes implicados en su evaluación.

Para Wang (1999), tanto la perspectiva objetiva como la constructivista consideran el problema de la autenticidad exclusivamente en relación al objeto o la atracción turística, y no tienen en cuenta la actividad y la experiencia del turista. Wang propone el concepto de “autenticidad existencial” para caracterizar cómo el turista puede obtener una experiencia “auténtica” más allá de la verdad o falsedad del objeto o el destino turístico. La “autenticidad existencial” es, para Wang (1999: 352), “un potencial estado existencial del Ser” que puede ser activado a partir de la actividad turística. En este sentido, sería un tipo de “autenticidad” ligada a la actividad y al propio turista, y no al objeto o al destino turístico. Desde esta perspectiva, el turismo posibilita la adopción durante un periodo limitado de tiempo de una "nueva identidad". Una identidad que se juzga más auténtica, más acorde con la "verdadera esencia" del propio ser, puesto que estaría liberada de las constricciones de la vida cotidiana (Boissevain 2011). La experiencia de Virginia Walker,

¹¹¹ MacCannell, no obstante, ha rechazado que tales conclusiones puedan extraerse de su obra y que pueda presuponerse que existe “posibilidad alguna de autenticidad en forma pura” a partir del concepto del concepto de “autenticidad escenificada” (MacCannell, 2007: 150).

cuya vida “cambió por completo” al vivir en una cueva del Sacromonte y llegó a “ser una gitana andaluza”, podría caracterizarse, siguiendo esta línea de análisis, como una experiencia existencialmente auténtica.

Estos tres modos diferentes de contemplar la autenticidad en contextos turísticos (objetiva, constructivista y existencial, que aquí hemos expuesto necesariamente de una manera muy breve y simplificada), si bien pueden ser útiles para comprender determinados aspectos del turismo, como la experiencia subjetiva de los turistas o la espectacularización de determinadas tradiciones locales por parte de la industria, no explican cómo afectan las imágenes turísticas a la población local ni qué tipo de relaciones empíricas se establecen entre anfitriones e invitados (cfr. Francesch 2011). En distinto grado, estas tres perspectivas teóricas comparten un mismo presupuesto erróneo: la sospecha de que las poblaciones receptoras de turismo mantienen una actitud falsaria respecto a sus visitantes. La mera pregunta por la autenticidad del destino evidencia tal suposición. Y, al mostrar a los receptores de turismo como contumaces falsarios, los turistas son presentados como “inocentes víctimas” del engaño (aunque puedan llegar a experimentar una “autenticidad existencial”) o como perspicaces escrutadores cuya principal actividad turística sería discernir lo auténtico entre las bambalinas de la escena.

Nuestro objetivo aquí, por lo tanto, no es evaluar la “autenticidad” del Sacromonte o de la experiencia turística de quienes lo visitan, sino comprender cómo, a lo largo del tiempo, los distintos agentes implicados (autoridades públicas, la industria y el conjunto de la población local –a menudo exotizada–) han sobrellevado los estereotipos y lidiado con sus representaciones turísticas (cfr. Boissevain, 2011) y cómo estas han afectado

tanto a la configuración del barrio como a los procesos de identificación colectiva de sus habitantes.

Para ello, en las próximas páginas, expondremos gradualmente cómo fue caracterizado el Sacromonte por los primeros viajeros románticos, cómo dicha imagen fue incorporada a la oferta turística del barrio y, paradójicamente, cómo tal adaptación a la demanda turística ha sido considerada como un indicio de inautenticidad.

2. LA MIRADA ORIENTALISTA

La obsesión europea por los gitanos españoles encuentra en el Sacromonte uno de sus principales referentes (Charnon-Deutsch 2004). La morfología del Sacromonte, caracterizada por las cuevas utilizadas como vivienda y por sus vistas a la Alhambra (el monumento más visitado de España y ligado al pasado musulmán de la península ibérica); el exotismo atribuido a sus habitantes y el atractivo de las zambras (un espectáculo flamenco supuestamente originario del Sacromonte y en el que se mezclarían elementos gitanos y moriscos) convirtieron a este barrio granadino en objeto de fascinación para los viajeros europeos desde el siglo XIX, llegando a ser uno de los destinos favoritos en el recorrido del *Grand Tour*.

El encanto atribuido a la ciudad de Granada, a sus gitanos y a sus zambras cautivó a literatos, artistas plásticos y músicos, tanto autóctonos como extranjeros. La nómina es extensa, y existe una abundante bibliografía sobre ello, por lo que no nos detendremos en detallarla¹¹². Cabría destacar, no obstante, la importancia de Carmen –novela publicada por Prosper Mérimée a mediados del siglo XIX y adaptada, con gran éxito, a

¹¹² Pueden consultarse a este respecto, entre otros, a Charnon-Deutsch (2004), Lundström (2007) y Viñes (1999).

la ópera por Bizet en 1875– en la construcción de una imagen determinada de España que influiría en los literatos y viajeros posteriores. Una imagen en la que la figura del “gitano libre y pasional” ocuparía un lugar central y que impregnó multitud de productos culturales y objetos de consumo de la Europa de final del XIX (Colmeiro 2002).

En cualquier caso, como advierte Charnon-Deutsch (2004), es importante tener presente que no sólo los viajeros extranjeros difundieron una imagen estereotípica del gitano, sino que también lo hicieron artistas e intelectuales españoles que contribuyeron a su propia auto-exotización a través de la figura del gitano andaluz. La representación orientalista de España realizada por autores foráneos tuvo su reverso autóctono en el casticismo y la literatura costumbrista española. Y Andalucía “constituirá uno de los cruces de caminos más recurrentes entre las lógicas del casticismo y el orientalismo” (González Alcantud, 2002: 120; véase también González Alcantud, 2011: 189-219). En Granada, a finales del siglo XIX, se habían desarrollado ya verdaderas infraestructuras turísticas y comenzaba a explotarse comercialmente el exotismo que le había sido atribuido. Una figura controvertida, en este sentido, fue la de «Chorrojumo» (Chorro de humo) quien, autoproclamado «rey de los gitanos» [Ilustración 14], servía de guía turístico a los viajeros que visitaban la ciudad. No era el único gitano que se dedicaba a esta tarea, según cuenta Adriano Colocci (1889), que afirmaba haber practicado el caló con él durante su estancia en Granada¹¹³, pero sí el más conocido. El nombre real de

¹¹³ Esta afirmación del conocido ziganólogo italiano y la exhibición de sus destrezas lingüísticas han de tomarse con todas las cautelas. Leonardo Piasere (1996) ha demostrado que la relación real de Adriano Colocci con los *Zingari* fue muy esporádica, si no nula; que siempre recurrió a un “hombre secreto” (nunca citado) para producir sus informaciones de campo y que su conocimiento del romanés era muy superficial: “Colocci è un buon conoscitore della letteratura ziganologica, ma è evidente che con gli Zingari non ha mai vissuto (cheché ne lasci intendere) ed è più che ignorante di romanes (...)” (Piasere 1996: 123-124).

Chorrojumo era Mariano Fernández (o Manuel o Rafael, según las fuentes) y sirvió de modelo al pintor Mariano Fortuny, quién para retratarlo lo vistió con un atuendo exótico y anacrónico. A partir de esta experiencia, Chorrojumo comenzó a utilizar habitualmente esta vestimenta y a vender su imagen a los viajeros, haciendo de modelo para fotógrafos y pintores, vendiendo postales con su imagen y acompañando a los turistas por la ciudad (Lundström, 2007). Según Colocci (1889) acompañaba a los turistas al «barrio de los Gitanos» y organizaba allí espectáculos flamencos para los extranjeros. A su muerte, en 1906, le sucedió su hijo quien tomó tanto su nombre como su título de «rey de los gitanos» (González Alcantud, 2011). Tras la muerte del segundo Chorrojumo, en 1947, la figura real desapareció de las calles, pero no así su leyenda y su imagen: en la actualidad, una estatua de Chorrojumo preside la entrada al Sacromonte.

Ilustración 14. «Chorro e jumo» rey de los gitanos. 1898. Fotografía de José García Ayola.
Disponible en <http://www.museosdeandalucia.es>



En ocasiones no ha sido necesario viajar hasta Granada para contemplar los encantos exóticos del Sacromonte, sino que era el propio barrio el que viajaba para poder ser contemplado. Así ocurrió, como muestran Sazatornil y Lasheras (2005), en la Exposición Universal de París de 1900, donde una recreación del Sacromonte fue uno de los atractivos de la instalación *L'Andalousie au temps des maures*. Esta instalación reiteraba algunos de los contenidos de la exposición de 1889 donde se ofreció un espectáculo flamenco protagonizado por una «troupe de gitanos». La prensa granadina de aquella época, como muestra Manuel Lorente (2007: 37), recoge los testimonios de algunos intelectuales locales que protestaron ante que fuese la “gitanería” el máximo exponente de la ciudad en la exposición parisina de 1900.

Una prueba del grado de difusión e interés que el Sacromonte ha tenido a nivel internacional radica en el hecho de que algunos artistas flamencos adujesen su origen gitano y sacromontano como marchamo de autenticidad. Una de las bailaoras más reconocidas del primer tercio del Siglo XX fue Carmen Amaya quien actuó en espectáculos organizados en Europa, Latinoamérica y Estados Unidos. Nacida en una barraca del barrio barcelonés del Somorrostro, Carmen Amaya afirmó ante la prensa en varias ocasiones que era originaria del Sacromonte granadino. Tal declaración, fue recogida por varios aficionados y estudiosos del flamenco que contribuyeron a la confusión sobre sus orígenes. Miru Capuya (1945), por ejemplo, decía que Amaya “había nacido en las ‘cuevas’ de Granada en octubre alrededor del año 1920” (p. 66) y añadía que “era tan salvaje y auténtica como la cueva en la que nació” (p. 71). Para McFarlane (1952: 125) la “frenética y salvaje” forma de bailar de Carmen Amaya era “patrimonio del Sacromonte”.

La figura de la gitana exótica, aderezada con el primitivismo asociado a las cuevas y con el flamenco, considerado como la expresión de una cultura eminentemente pasional, constituyó la base sobre la que se generó la imagen orientalista del Sacromonte, exportada por el movimiento romántico y la industria turística. En el siguiente apartado, describiremos el modo en que los agentes turísticos locales (autoridades públicas, artistas, empresarios, asociaciones y la propia población del barrio) se han relacionado con dicha imagen y cómo ha sido tratada en distintas prácticas expositivas puestas en marcha en la ciudad.

3. ZAMBRAS Y MUSEOS EN/DEL SACROMONTE

La industria turística moderna de Granada otorgó desde sus inicios un papel relevante al Sacromonte y a sus gitanos. En 1929, un año después de su creación, el Patronato Nacional de Turismo de España editó un cartel publicitario de Granada que había diseñado el artista local Hermenegildo Lanz. En este cartel [Ilustración 12], se puede apreciar en primer término un conjunto de casas cueva, seguido de la Alhambra, Sierra Nevada y el mar. Una perspectiva imposible de la ciudad que, sin embargo, como afirma Javier Hernández (2008: 72) en su análisis de este mismo cartel, sintetiza muy bien el imaginario turístico de Granada. No mucho más tarde, comienza a plantearse un discurso museístico formal en torno al Sacromonte.

En 1948, Antonio Gallego Burín –historiador del arte y alcalde franquista de Granada desde la Guerra Civil española hasta 1951– organizó la *I Exposición Gitana* de Granada durante el Corpus Christi, fiesta mayor de la ciudad. Aunque esta exposición no se organizó en el Sacromonte, las casas-cueva y el conjunto del barrio tuvieron una presencia y una importancia fundamental en la muestra. Los materiales y recursos utilizados en esta exposición configuran la base sobre la que más tarde se organizaría

la ‘Sala Gitana’ del Museo Casa de los Tiros, uno de los más importantes de Granada, situado en el barrio del Realejo, en el centro histórico de la ciudad. El Museo Casa de los Tiros, dedicado a la historia y la cultura local fue impulsado también por el propio Gallego Burín (cfr. González Alcantud, 2005: 145-161; 2011).

Las cuevas en sí mismas y el propio barrio habían tenido siempre una función expositiva, museística (cfr. Rothéa, 2008: 371-382), y, durante todo este tiempo en la mayor parte de las cuevas que bordeaban el camino principal del Sacromonte se ofrecían zambras y espectáculos a turistas y viajeros. No podía dejar de plantearse, por lo tanto, la necesidad de implantar un museo en el propio barrio. Lo hizo en 1965, dos años después de que unas copiosas lluvias provocaran inundaciones en la zona y obligaran a desalojar a la mayor parte de la población gitana de las cuevas, el gobernador civil de la ciudad proponiendo “levantar en el Sacro Monte una cueva-modelo, para mantener así el auténtico folklore gitano” (Lorente Rivas, 2007: 143). Los estatutos de esta cueva-modelo, que llevaría el nombre de Hogar Gitano Internacional, fueron redactados por una comisión presidida por Gallego Morell, delegado regional del Ministerio de Información y Turismo¹¹⁴ e hijo de Gallego Burín. Según la prensa de la época, durante las reuniones de la comisión se acordó también que una delegación de gitanos del Sacromonte –“seleccionado entre todos los de las cuevas que se dedican actualmente a

¹¹⁴ No fue el único cargo institucional que desempeñó Gallego Morell (1923-2009). En distintas épocas, tanto durante el franquismo como en la transición democrática, ocupó, entre otros, los siguientes cargos: teniente de Alcalde del ayuntamiento de Granada, director del Museo Casa de los Tiros, presidente del Patronato de Turismo de Andalucía, presidente del Patronato de la Alhambra y el Generalife y rector de la Universidad de Granada (y de la de Málaga, que contribuyó a fundar). Agradezco a Javier García Castaño esta información.

las zambras”¹¹⁵– participasen en la reunión internacional de Gitanos organizada por el Vaticano que se celebraría ese mismo año en Pomezia (Italia).

El Hogar Gitano se instalaría en las cuevas de la “Chumbera” donde, cuatro décadas después, se instaló el “Centro Internacional de Estudios Gitanos” (2000) y el “Museo Etnológico de la Mujer Gitana” (2006). En la actualidad, el Sacromonte continúa siendo uno de los recursos turísticos de Granada más publicitados por las administraciones públicas y el carácter “gitano” del barrio se señala invariablemente como uno de sus principales atractivos (López López y Beluschi Fabeni, 2014).

Según la guía “El arte flamenco en Granada”¹¹⁶, publicada por el Ayuntamiento de la ciudad, en la actualidad existen en el Sacromonte cuatro museos: el Museo Cuevas del Sacromonte, el Museo de la Mujer Gitana, la Zambra Museo María la Canastera y el Museo de la Zambra Cueva del Curro; lo que probablemente convierte al Sacromonte en el barrio con mayor concentración de museos por habitante de Andalucía.

Los dos primeros museos, el de Cuevas del Sacromonte y el de la Mujer Gitana [Ilustración 15], están gestionados por entidades privadas sin ánimo de lucro (la Asociación Cultural Valparaiso y la Asociación de Mujeres Gitanas Romí, respectivamente) y están situados en varias cuevas municipales cedidas por el ayuntamiento de la ciudad. El Museo Cuevas del Sacromonte, que se define como museo etnográfico y medioambiental, se centra en la ‘cueva’ como tipología de habitación tradicional del barrio, y en los distintos usos que se le han dado: vivienda, cuadra, lugar de trabajo, etc. Además cuenta con una exposición permanente dedicada al

¹¹⁵ ‘Un Hogar internacional gitano en Granada’, *ABC*, 27/05/1965, p. 78

¹¹⁶ Disponible en formato digital:

http://granadatur.com/fileadmin/descargas/TURISMO_arte_flamenco_FINAL_guia_interior_baja.pdf

flamenco en el Sacromonte. Por su parte, el Museo Etnológico de la Mujer Gitana tiene como principal finalidad “dar voz a la garganta muda de la mujer gitana, rompiendo los lazos de la doble discriminación que padecen por ser mujeres y por ser gitanas, además de crear un espacio de encuentro permanente no solo para la comunidad gitana, sino para todo tipo de población” (Martín Cáceres, 2010: 51). El museo se distribuye a través de varias cuevas que acogen temáticas distintas como la historia del pueblo gitano, la relevancia de la mujer gitana, arte y literatura, música, esoterismo, medicina tradicional, etc.

La Zambra María la Canastera y el Museo de la Zambra Cueva del Curro son “cuevas-espectáculo” que se promocionan también como espacios expositivos, subrayando especialmente la historia de la zambra, espectáculo que ofrecen a las visitantes-clientes. La Zambra María la Canastera fue constituida en 1954 por María Cortés Heredia, la Canastera, y José Carmona, su marido. Y entre sus visitantes más ilustres pueden señalarse, entre otros, a los reyes de España, Bélgica y Jordania, y gente del cine como Anthony Quinn, Ingrid Bergman, Claudia Cardinale o Imperio Argentina¹¹⁷. En 2010, el ayuntamiento de Granada inauguró una estatua de María la Canastera en un céntrico bulvar de la ciudad [Ilustración 16], junto a otras de figuras de reconocido prestigio relacionadas con Granada como Federico García Lorca o Manuel de Falla. La Cueva del Curro está vinculada a la figura de su propietario, Curro Albaicín, un conocido y polifacético artista originario del Sacromonte, que ha sido descrito como una de las personas que más ha contribuido a la salvaguarda de las zambras tras las lluvias torrenciales que obligaron a desalojar a la mayor parte de las familias gitanas que allí

¹¹⁷ Puede consultarse más información al respecto en la web de la Zambra <http://www.marialacanastera.com/>

vivían (Cabrero Palomares, 2009). Ha escrito varios trabajos sobre el Sacromonte y las zambras y colaborado en documentales sobre la historia del barrio¹¹⁸.

Ilustración 15. Cartelería informativa en el Sacromonte, indicaciones para el Museo Cuevas del Sacromonte, el Museo Etnológico de la Mujer Gitana y el local de espectáculos flamencos “Venta del Gallo”. Fotografía del autor.



Ilustración 16. Estatua de María la Canastera en bulevar de la Avenida de la Constitución (Granada). Fotografía del autor.



¹¹⁸ En 2014 ha sido coguionista y coprotagonista de *“Sacromonte. Los sabios de la tribu”*, una película documental sobre el flamenco en el Sacromonte, dirigida por Chus Gutiérrez. También ha aparecido en el documental etnográfico *“Sacromonte de ida y vuelta”* dirigido por Silvia Paggi y en el que nosotros mismos colaboramos como investigadores. Este último está disponible en <http://weproject.unice.fr/>

Como los distintos espacios expositivos, la toponimia del Sacromonte también insiste en esta relación entre las cuevas, “lo gitano” y las zambras. La mayor parte de las cuevas, sobre todo las situadas en el Camino del Sacromonte –la calle principal del barrio y la zona más turística– y dedicadas a usos hosteleros, son nombradas mediante rótulos y carteles con nombres inspirados en el mundo del flamenco (La Cantaora, La Bulería, La Zíngara, La Faraona, etc.). Como venimos diciendo, estas cuevas-espectáculo en las que se pueden contemplar representaciones de la zambra cumplen en sí mismas, más allá de su oferta de flamenco, una función expositiva propia.

Estas zambras constituyen la representación simbólica de la vinculación entre las cuevas y la etnicidad gitana. O, dicho en términos patrimoniales, la etnificación de las cuevas como patrimonio cultural material, vinculado a “lo gitano”, se realiza mediante su conexión con el patrimonio inmaterial etnificado y corporeizado que constituye la zambra. Las “cuevas-espectáculo” pueden interpretarse como una suerte de etnoempresas donde la gitaneidad de los productores-empresarios es lo que garantiza la autenticidad del producto. Como advierten John L. y Jane Comaroff, toda etnoempresa “implica la administración y comercialización de productos y prácticas culturales, *qua* propiedad intelectual, es decir, como fuentes de valor –de hecho como capital exclusivo–, inseparable del ser y de los cuerpos de los propietarios-productores” (Comaroff y Comaroff, 2011: 85). Nos encontramos ante una doble instrumentalización de la zambra y el “patrimonio gitano”: la primera, que podríamos denominar externa, activada por la industria turística y los poderes públicos locales cuyo objetivo es exponer la imagen exotizada del Sacromonte para atraer turistas a la ciudad y, por otro lado, una instrumentalización interna, por parte del propio grupo etnificado, que utiliza sus marcadores étnicos a modo de propiedad intelectual comercializable.

La etnicidad “exótica” atribuida a los gitanos y la representación de la zambra *in situ*, en una cueva del Sacromonte –el no menos exótico lugar en el que se estima que tuvieron su origen–, han proporcionado al barrio su atractivo turístico. Sin embargo, como veremos a continuación, la adaptación de la configuración urbana de la zona, así como de sus actividades económicas, a la demanda turística han provocado, desde fechas muy tempranas, suspicacias acerca de su autenticidad.

4. LA CIUDAD MUSEALIZADA

La imagen del Sacromonte como un gran “parque temático gitano” es frecuente entre quienes –prácticamente desde su consolidación como destino turístico– han cuestionado su “autenticidad”; y, al mismo tiempo, ha sido una propuesta formal realizada por autoridades políticas y los agentes turísticos de la ciudad desde mediados del siglo XX. La creación de un “parque etnológico de las cuevas” y el aprovechamiento de la mayor parte de éstas como infraestructura hostelera son algunas de las propuestas más recurrentes en este sentido (Rothéa, 2008; López López y Beluschi Fabeni, 2014).

La figura exotizada del “gitano”, las cuevas como modelo “primitivo” de vivienda y las zambras como expresión artística singular han aportado un valor patrimonial y diferencial al Sacromonte, en el contexto del turismo internacional, del que tanto las autoridades políticas como los propios gitanos han sido conscientes. Un valor que, por supuesto, es susceptible de ser transformado en beneficios económicos. En su análisis del cine folklórico español de la primera mitad del siglo XX, Jo Labanyi (2004) señalaba que la explotación comercial de “lo gitano” siempre ha formado parte de la economía capitalista moderna y ha proporcionado rentabilidad en la exportación de productos culturales españoles al exterior. El éxito turístico del Sacromonte, vinculado a esta imagen exotizada del gitano, ha provocado críticas a la “autenticidad” de lo expuesto.

Esa es una de las grandes paradojas sacromontanas: a pesar de su éxito turístico, el Sacromonte ha sido frecuentemente descrito como un gran escenario artificial, inauténtico, poblado de máscaras y personajes teatrales, por parte de algunos viajeros más o menos especializados. Entre ellos podemos señalar a estudiosos de los romá y los gitanos que trataron de encontrar en el Sacromonte un lugar dónde llevar a cabo sus investigaciones, pero que terminaron decepcionados al no encontrar al “verdadero gitano” (Willems, 1997) que habían ido a buscar. Tras un viaje por España en 1888, Adriano Colocci afirmaba que “uno está muy equivocado si cree que el tipo puro del gitano tradicional se encuentra todavía allí”, y que en el Sacromonte, el «barrio de los Gitanos», sus vecinos se dedicaban sobre todo a “mendigar a los turistas” y las mujeres a “decir la fortuna o representar bailes flamencos ante los extranjeros” (Colocci, 1889: 287). Un discurso que se ha ido sucediendo con relativa estabilidad hasta la actualidad. El irlandés Walter Starkie, quien fuera presidente de la *Gypsy Lore Society*, tras una visita al Sacromonte en la década de los treinta, afirmaba que las cuevas decepcionarían a cualquier investigador de “la vida primitiva y nómada de los gitanos” y se asombraba de que fuesen “demasiado confortables” y de que incluso dispusieran de electricidad (Starkie, 1985: 268-269). En esa misma línea se pronunciaron, ya en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, Merryll F. McLane (1987) y otros. Más recientemente, José Antonio González Alcantud (2005: 115) señalaba que “la impostura forma una parte sustantiva del ambiente sacromontano” y, según Manuel Lorente (2007), ante las sospechas de inautenticidad, en la actualidad no es extraño en el Sacromonte escuchar a turistas extranjeros preguntando dónde pueden encontrar flamenco “de verdad”, no para extranjeros, tratando de asistir a fiestas “privadas” o “domésticas”. Estarían buscando, en términos de MacCannell, el *backstage* de la escenificación turística.

La producción de diferencia es una de las principales tareas que la industria local debe acometer para competir en el mercado de los destinos turísticos (Kirshenblatt-Gimblett, 1998), una tarea que no está exenta de paradojas. En una economía capitalista la demanda turística genera inevitablemente infraestructuras y oferta turísticas. La contradicción en este específico sector económico radica en que la instalación de nuevas infraestructuras y la oferta estandarizada puede quebrar, para algunos consumidores, ese halo misterioso de la 'diferencia' que motivó en primer lugar la demanda. Para mantener una posición ventajosa en el mercado turístico, los distintos destinos deben evitar la excesiva visibilidad de los mecanismos de producción de la diferencia y contener la sobreoferta turística.

En el caso del Sacromonte, el conjunto del barrio se ha ido configurando como un gran museo al aire libre. Según García Canclini, "la multiplicación de museos-para-atraer-turistas ha llevado a rediseñar la ciudad entera como museo" (2007: 97-98). En este sentido, la abundancia de espacios expositivos, así como de locales de ocio y espectáculos contrasta con la escasez de otro tipo de infraestructuras comerciales (tiendas de alimentación y otros productos cotidianos) y de prestación de servicios. Esto no significa, sin embargo, que la tesis de la inautenticidad del Sacromonte sea cierta. A pesar de su especialización como destino turístico, en el barrio hay vida real, hay vecinos y trabajadores que se relacionan cotidianamente con los visitantes y que gestionan de modos diversos las imágenes y los estereotipos que les han sido atribuidos.

Según los últimos estudios realizados para la planificación urbanística de la zona, en la actualidad hay unas 350 cuevas en el Sacromonte, de las que 27 estarían destinadas a zambras y otro tipo de locales de ocio (cfr. López López y Beluschi Fabeni, 2014). El resto siguen siendo usadas como viviendas permanentes o como alojamientos turísticos

temporales. Una parte de estas cuevas (o casas-cueva) han sido adquiridas por ciudadanos extranjeros que se han convertido en residentes permanentes del Sacromonte, y algunas han sido alquiladas por jóvenes y estudiantes de la Universidad de Granada. Además, una buena parte de las cuevas sigue estando habitada por familias gitanas que, o bien no se vieron afectadas directamente por las inundaciones de 1963 o que con el tiempo consiguieron volver. Algunos de quienes no consiguieron volver y sus descendientes, no obstante, han seguido trabajando en las zambras del Sacromonte y en el sector turístico vinculado al flamenco de la ciudad. En la zona más alta del Sacromonte, conocida como Cerro de San Miguel, hay también una serie de cuevas que han sido ocupadas de forma no regulada por personas de distintas nacionalidades (entre los que hay españoles y también ciudadanos de distintos países europeos y África subsahariana). El ayuntamiento de la ciudad ha intentado en distintas ocasiones desalojar estas cuevas, entre otros motivos, con la intención de instalar allí nuevas infraestructuras turísticas.

Por otra parte, en la actualidad hay una escuela en el Sacromonte, acreditada por el Instituto Cervantes, en el que se combinan la enseñanza del español con cursos formales de las distintas disciplinas del flamenco (cante, baile y toque) al que asiste alumnado de distintas nacionalidades. Se trata de la escuela Carmen de las Cuevas. También, en la Chumbera –recinto de titularidad municipal en el que se encuentra el Museo de la Mujer Gitana–, está instalada la Escuela Internacional de Flamenco Manolete. Y varias zambras y personas particulares ofrecen también clases de baile y guitarra. El alumnado de estas escuelas, procedente en gran parte de fuera de Granada y de España, podría ser considerado un tipo especial de turista, muy comprometido con el flamenco y cuya estancia suele extenderse en el tiempo bastante más que la del visitante ocasional.

En este contexto, la presencia de turistas en el barrio se vive como algo cotidiano y, en todo caso, constituyen más un motivo de orgullo que de rechazo, a pesar de los conflictos que pueden generar al situar al Sacromonte en el centro de disputas económicas, urbanísticas e inmobiliarias.

Si bien el debate sobre la autenticidad, tal y como es planteado por los críticos y ciertos sectores intelectuales, no es una de las preocupaciones principales de quienes viven y trabajan en el barrio, sí que manifiestan cierta nostalgia por un pasado idealizado, previo a las inundaciones y la expulsión de la mayor parte de la población gitana. Tal sentimiento nostálgico se vincula a la zambra y al flamenco, y a su aprendizaje “natural”, aparentemente no reglado, de generación en generación. Curro Albaicín, durante el rodaje de *'Sacromonte de ida y vuelta'* (véase nota 118), nos lo contaba de una forma muy expresiva:

1963 fue una año nefasto para el Sacromonte, fue arrancar la raíz, ya nunca volvió a ser lo mismo, ni nosotros –los habitantes–, ni el barrio. Se perdió la manera de vivir como vivíamos, de aprender el flamenco unos de otros, los pequeños de ver a los mayores. Y ahí ya murió el barrio. (...) ya sólo quedan el paisaje y las momias.

Esta última expresión se asemeja a algunas de las metáforas con las que se ha caracterizado a los objetos, tanto materiales como ‘inmateriales’, sometidos a procesos de patrimonialización o musealización. Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998) señala que obtienen una “segunda vida”, mientras que Hernández y Martí (2008), por su parte, califica al patrimonio como un ‘zombi’ dotado de “vida artificial”. La función expositiva del Sacromonte, que desborda a las zambras y a los museos formales –dispositivos especializados en la exhibición–, ha llevado a la concepción del conjunto del barrio como un gran museo al aire libre. Un museo habitado, en el que esa “segunda vida”, constituida por las imágenes turísticas y la nostalgia por un pasado idealizado, interactúa

inevitablemente con la “vida real”, compuesta de relaciones sociales concretas y conflictos políticos.

En el siguiente epígrafe defenderemos la necesidad de desprenderse de la “sospecha de inautenticidad” atribuida al Sacromonte, y a otros contextos turísticos, para poder estudiar y comprender las relaciones sociales empíricas que propicia la actividad turística.

5. MÍMESIS Y SUBVERSIÓN DEL ESTEREOTIPO

La mirada del turista provoca en la “comunidad anfitriona” un sentimiento de orgullo por lo propio que desemboca en la activación de diversos recursos patrimoniales, que hasta el momento podían haber pasado desapercibidos en tanto que objetos o prácticas cotidianas. Se fomenta entre los anfitriones de este modo “la reflexión sobre sus propias culturas y tradiciones” (Boissevain, 2005: 220) y la nostalgia de un pasado idealizado. La instalación de museos etnográficos en los cuales la mayor parte de los objetos que se exhiben son utensilios domésticos y cotidianos ya en desuso –así como la decoración de las cuevas-espectáculo que, además de antiguas fotografías, exponen también ese tipo de utensilios– responde a esta reflexión y valoración de “lo propio”.

Al elegir un determinado destino entre muchos posibles, el viajero extranjero se convierte en una fuente de prestigio (y recursos) y, por lo tanto, se le pretende fidelizar. En el caso de Granada y el Sacromonte, la figura del viajero ha llegado a integrarse en el conjunto del patrimonio histórico y cultural de la ciudad. Podemos señalar varios ejemplos al respecto: la sala dedicada a Washington Irving y a los viajeros románticos del Museo Casa de los Tiros, las innumerables referencias a sus obras en las guías

turísticas editadas por la ciudad o el “Monumento al viajero” inaugurado en 2013 por las autoridades locales y regionales [Ilustración 17].

Ilustración 17. Monumento al Viajero, situado en el Paseo del Violón (Granada). Fotografía del autor



No hay duda de que turistas y viajeros han contribuido a la valoración, por parte de la población local, del patrimonio sacromontano, representado por las zambras, las cuevas y la propia etnicidad gitana. No obstante, la pregunta no debería ser si esto ha contribuido o no a la destrucción del “auténtico Sacromonte”. El debate sobre la autenticidad se ha demostrado estéril: a lo largo los aproximadamente dos siglos se han ido repitiendo los mismos tópicos y ninguna respuesta ha resultado satisfactoria.

La pregunta ha de ser reformulada. Más que por su grado de autenticidad, deberíamos preguntarnos cómo la población del Sacromonte y quienes allí trabajan gestionan el conjunto de atributos y estereotipos que se les atribuyen. La investigación etnográfica y no la mera especulación filosófica, como advierte Cohen (2004), nos puede ayudar a superar tanto las explicaciones primordialistas –caracterizadas por metáforas biológicas de la identidad como la “piel” o la “sangre”– que argumentan a favor de la “autenticidad” del destino turístico y sus imágenes–; como aquellas constructivistas –caracterizada por metáforas de lo efímero y contingente como “la máscara” o “la camisa”–, que se posicionan en contra. Ambas, a menudo tautológicas, resultan insuficientes.

Nuestra hipótesis es que, como en un juego de espejos, los habitantes del Sacromonte se han apropiado de la imagen, más o menos distorsionada, que los relatos de sus visitantes le devolvían de sí mismos. En un proceso mimético (Taussig, 1993), la población local ha insertado en su propia narración identitaria los discursos alóctonos, discursos que no son asumidos sin más, sino que son re-significados a través de las prácticas locales. Este proceso de mimesis no sería, en cualquier caso, un fenómeno original del Sacromonte, sino que procesos similares han sido ya observados en otros contextos turísticos: en Haití (Richman, 2008), entre las comunidades quechuas de Perú (Pérez Galán, 2004; 2011a), en Brasil entre los artistas afro-brasileños de Pelourinho (Sansi, 2005) o entre los indígenas kuna de Panamá (Pereiro, 2011).

Como advierte Roger Sansi, analizando los procesos turísticos y patrimoniales del barrio del Pelourinho en Salvador de Bahía (Brasil) vinculado a la identidad afro-brasileña, sería insuficiente plantear que la "identidad gitana" exhibida en el Sacromonte es una construcción social. Obviamente lo es, y en su construcción han participado tanto los

viajeros decimonónicos, como los agentes turísticos y la propia población local, "pero eso no quiere decir que sea sólo una máscara que la gente del Sacromonte [Pelourinho en el original] se pone para recibir a los turistas" (Sansi, 2005: 268), sino que pueden sentirse identificados con ciertos elementos identitarios que les han sido atribuidos, porque están orgullosos del interés que su contexto cotidiano de vida ha despertado en multitud de viajeros y de una cierta narración de su pasado y de la zambra, a la que consideran una expresión cultural propia que el turismo ha contribuido a consolidar. En un tríptico explicativo del Museo Etnológico de la Mujer Gitana se dice así: "(...) con el movimiento romántico se le dará al Sacromonte un valor excepcional por su pintoresquismo y belleza. Los gitanas/os que han nacido en el Sacromonte sienten un cariño especial por su barrio y se sienten orgullosos de vivir en este mítico lugar evocado por artistas flamencos de todas las épocas como idílico para los gitanas/os e incluso como símbolo de identidad"¹¹⁹.

Por otra parte, el proceso mimético, como plantea Jo Labanyi, puede incluso convertirse en un mecanismo de subversión del estereotipo cuando se lleva al exceso, cuando se convierte en "mímesis paródica" (Labanyi, 2004; Gallardo Saborido, 2010). Así lo explica Labanyi: "una manera de subvertir los estereotipos es la mímica paródica, que demuestra su status como representación (...). O sea, la subversión consiste en demostrar que la visión estereotípica de la cultura gitana, es precisamente, una representación" (2004: 11). Un ejemplo temprano de "mímesis paródica" en el Sacromonte podría encontrarse en la figura de Chorrojumo, quien ha sido calificado por Lundström (2007) como un souvenir viviente, el "epítome de la iconografía turística".

¹¹⁹ Asociación de Mujeres Gitanas Romí (s.f.) *Museo Etnológico de la Mujer Gitana*. Tríptico no editado.

Esta forma, en cierto modo burlesca, de enfrentarse al estereotipo en contextos turísticos, en los que habitualmente la población local se encuentra en una posición subordinada respecto a sus visitantes, permite que “puedan conservar su autoestima” y resistir ante las posibles consecuencias negativas de la actividad turística (Boissevain, 2011: 50).

Ahora bien, una visión caleidoscópica y compleja –etnográfica– del turismo y las representaciones sacromontanas, debería atender a la posición subordinada que los gitanos han ocupado en la industria local del turismo. Quintana (1998) y Liégeois (1971) denunciaron hace ya un tiempo que los gitanos del Sacromonte han sido en su mayoría expulsados hacia zonas periféricas de la ciudad y que, salvo algunas excepciones, son quiénes menos se han beneficiado del turismo en la zona. Incluso, continúa Quintana, las empresas turísticas han difundido ciertos estereotipos racistas con objeto de reforzar el exotismo y monopolizar los tours por el barrio, empleando, por ejemplo, la imagen del “gitano peligroso” para convencer a los turistas de que lo mejor es visitar el barrio acompañado por los guías turísticos profesionales que ellas mismas proporcionan. La “mímesis paródica” podría funcionar también como un mecanismo de defensa ante esta situación.

Finalmente, frente al protagonismo que históricamente han tenido las élites (‘payas’) locales en la construcción de las representaciones de los gitanos sacromontanos (recuérdense las figuras de Gallego Burín y Gallego Morell), se observa un cierto avance en cuanto al control de dichas representaciones por parte del propio movimiento asociativo gitano. Un ejemplo de ello es la instalación en 2006 del Museo Etnológico de la Mujer Gitana, cuya gestión corre a cargo de una asociación de mujeres gitanas.

CONCLUSIONES

El barrio granadino del Sacromonte ha constituido un objeto de atracción desde que fue “descubierto” por los escritores y viajeros románticos, precursores de la actividad turística moderna. El Sacromonte ha constituido un ejemplo perfecto de la visión orientalista de España y, sobre todo, de Andalucía, sintetizando en un pequeño espacio la mayor parte de sus tópicos: la figura del gitano pasional, un estilo de vida “primitivo” –ejemplificado por la habitación en cueva–, y todo estrechamente relacionado con el pasado islámico de la ciudad a través de la visión de la Alhambra, omnipresente desde la mayor parte del barrio, y las zambras, en las que supuestamente se mezclarían elementos gitanos y moriscos.

La conjunción sintética de todos estos elementos en el Sacromonte lo hace sospechoso de inautenticidad. Nuestra intención al analizar cómo el imaginario turístico sobre el barrio y sus habitantes ha sido integrado en diversas propuestas expositivas y museísticas en el ámbito local ha sido superar el debate, en gran medida literario y deductivo, sobre la autenticidad del destino y sus habitantes. Los estudios sobre las imágenes y representaciones de los gitanos del Sacromonte, y andaluces en general, en la literatura, el cine y otros productos culturales son relativamente abundantes. Sin embargo, escasean las investigaciones empíricas de carácter etnográfico sobre su vinculación a la actividad turística. Un análisis etnográfico del turismo en el Sacromonte permitiría superar el ya caduco debate sobre la autenticidad y observar cuál es el rol que desempeñan las imágenes turísticas y los estereotipos en las relaciones sociales concretas que se producen entre turistas, autóctonos y promotores públicos y privados.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Bejarano Franco, P.M. 2005. "Zambra del Sacromonte granadino: una aproximación antropológica", en M. A. Ortiz y A. Ocaña (coords.) *Estudios sobre cultura gitana: aspectos históricos, sociológicos, educativos y folklórico-musicales*: 291-297. Granada: J. Labayen y J. M. Liébana.
- Boissevain, J. 2005. "Rituales ocultos. Protegiendo la cultura de la mirada turística". *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 3 (2): 217-228.
- Boissevain, J. 2011. "Introducción". En J. Boissevain (ed.), *Lidiar con turistas. Reacciones europeas al turismo en masas*: 29-62. Barcelona: Bellaterra.
- Cabrero Palomares, F. 2009. *Granada en clave de flamenco*. Granada: Tleo.
- Capuya, M. 1945. "Cayi de Chachipe: A True Gypsy". *Journal of the Gypsy Lore Society*, XXIV (3-4): 65-73.
- Charnon-Deutsch, L. 2004. *The Spanish Gypsy. The History of an European Obsession*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Cohen, E. 2004. *Contemporary Tourism. Diversity and Change*. Oxford: Elsevier.
- Colmeiro, J.F. 2002. "Exorcising Exoticism: Carmen and the Construction of Oriental Spain". *Comparative Literature*, 54 (2): 127-144.
- Colocci, A. 1889. "The Gitanos of To-Day". *Journal of the Gypsy Lore Society*, I (5): 286-289.
- Comaroff, J.L. y Comaroff, J. 2011. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- Francesch, A. 2011. "Una tarde con los auténticos maasai mara. Turismo, autenticidad y de cómo eludir un pozo sin fondo". *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 9(2): 237-248.
- Gallardo Saborido, E.J. 2010. *Gitana tenías que ser. Las andalucías imaginadas por las coproducciones filmicas España-Latinoamérica*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- González Alcantud, J.A. 2002. *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, J.A. 2005. *La ciudad vórtice: Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, J.A. 2011. *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*. Barcelona: Bellaterra.
- Hernández i Martí, G.M. 2008. "Un zombi de la modernidad: el patrimonio cultural y sus límites". *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 5, 27-38.
- Hernández Ramírez, J. 2008. *La imagen de Andalucía en el turismo*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Korstanje, M. 2013. "The obsession with authenticity: criticism to Dean Maccannell." *Rosa dos Ventos*, 5(1): 99-115.
- Labanyi, J. 2004. *Lo andaluz en el cine del franquismo: los estereotipos como estrategia para manejar la contradicción*. Documento de trabajo. Centro de Estudios Andaluces. Disponible en:

[http:](http://)

[//maa.centrodeestudiosandaluces.es/biblio/imagendoc/00000501_00001000/00000612/00000612_090h0101.PDF](http://maa.centrodeestudiosandaluces.es/biblio/imagendoc/00000501_00001000/00000612/00000612_090h0101.PDF) [11/02/2014]

- Liégeois, J.P. 1971. "The Cave-Dwellers of Andalusia". *Journal of the Gypsy Lore Society*, 50: 3-19.
- López López, J. & Beluschi Fabeni, G. 2014. "La etnicità come richiamo. Immagine turistica e conflitto nelle cuevas del Sacromonte (Granada, Spagna)", En M. Giuffrè (ed.), *Uguagli, diversi, normali. Stereotipi, rappresentazioni e contro narrative del mondo rom in Italia, Spagna e Romania*: 223-253. Roma: Castelvecchi.
- Lorente Rivas, M. 2007. *Etnografía antropológica del flamenco en Granada*. Granada: Universidad de Granada.
- Lundström, M.S. 2007. *Travelling in a Palimpsest. Finnish Nineteenth-Century Painters' Encounters with Spanish Art and Culture*. Turku: Painosolama Oy.
- MacCannell, D. 1973. "Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings". *American Journal of Sociology*, 79(3): 589-603.
- MacCannell, D. 2007. "Anthropology for All the Wrong Reasons", en D. Nash (ed.), *The Study of Tourism. Anthropological and Sociological Beginnings*: 137-153. Amsterdam: Elsevier.
- Martín Cáceres, M.J. 2010. "El Museo Etnológico de la Mujer Gitana: un espacio social para hacer visible lo invisible". *Heritage & Museography*, 3: 50-54.
- McFarlane, A. 1952. "Spanish Gypsy Dancers in Britain". *Journal of Gypsy Lore Society*, 31: 115-125.
- McLane, M. F. 1987. *Proud Outcasts. The Gypsies of Spain*. Maryland: Carderock Press.
- Nogués Pedregal, A.M. 2011. "Prólogo a la edición española: La antropología entre lo cultural y el turismo", en J. Boissevain (ed.), *Lidiar con turistas. Reacciones europeas al turismo en masa*: 9-25. Barcelona: Bellaterra.
- Nord, D. E. 2006. *Gypsies and the British Imagination, 1807-1930*. New York: Columbia University Press.
- Pereiro, X. 2011. "El turismo como patrimonio cultural imaginario. Reflexiones a partir del caso del turismo Kuna", en L. Prats y A. Santana (coords.), *Turismo y patrimonio. Entramados narrativos*: 13-26. Tenerife: Asociación Canaria de Antropología.
- Pérez Galán, B. 2004. *Somos como incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Pérez Galán, B. 2011. "Nuevas y viejas narrativas turísticas sobre la cultura indígena de los Andes", en L. Prats y A. Santana (coords.), *Turismo y patrimonio. Entramados narrativos*: 27-48. Tenerife: Asociación Canaria de Antropología.
- Piasere, L. 1996. "Sigismundo Caccini e gli Sinte rozengre". *Italia Romani*, 1: 119-178.
- Quintana, B.B. 1998. "'The Duende Roams Freely This Night': An Analysis of an Interethnic Event in Granada, Spain", en D. Tong (ed.). *Gypsies: An Interdisciplinary Reader*: 167-174. New York: Garland.
- Richman, K.E. 2008. "Innocent Imitations? Authenticity and Mimesis in Haitian Vodou Art, Tourism, and Anthropology". *Ethnohistory*, 55 (2): 203-227.

- Rothéa, X. 2008. *Construire la différence: Élaboration et utilisation de l'image des Gitans dans l'Espagne franquiste*. Tesis doctoral. Université Montpellier III – Paul Valéry.
- Sansi, R. 2005. “Marginales, primitivos y auténticos: Arte turístico y patrimonio histórico en Bahía”, en A. Santana y L. Prats (coords.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*: 255-268. Sevilla: FAAEE.
- Sazatornil, L. y Lasheras, A.B. 2005. “París y la *españolada*. Casticismo y estereotipos nacionales en las exposiciones universales (1855-1900)”. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 35 (2): 265-290.
- Taussig, M. 1993. *Mimesis and Aterity. A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Viñes, C. 1999. *Granada en los libros de viaje*. Granada: Miguel Sánchez.
- Walker, V. 1970. “Gypsies, Grottoes and Granada. Notes on The Canyon of the ‘Black Men’”. *Journal of Gypsy Lore Society*, 49: 44-50.
- Walker, V. 1971. “Open letter to M. Jean-Pierre Liégeois”. *Journal of Gypsy Lore Society*, 50: 159-165.
- Wang, N. 1999. “Rethinking Authenticity in Tourism Experience”. *Annals of Tourism Research*, 26(2), pp. 349–370.
- Willems, W. 1997. *In Search of the True Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*. London: Frank Cass.

IV. REFLEXIONES FINALES Y PERSPECTIVAS DE FUTURO

Como la mayor parte de las tesis doctorales, el presente trabajo tiene un carácter fundamentalmente programático. El objeto de estudio propuesto, las perspectivas teóricas desde las que se ha abordado, las diferentes temáticas que se han tratado, etc., forman parte de mis intereses de investigación y sobre ellos pretendo seguir trabajando en los próximos años.

Aunque –como se señalaba en la introducción– cada uno de los textos compilados pueden considerarse en sí mismos productos “acabados” de la investigación, los casos de estudio presentados constituyen dos etnografías inconclusas. En el caso de la patrimonialización de las fiestas, es necesario analizar las consecuencias en el ámbito local de la su designación oficial como “Actividades de Interés Etnológico” incluidas en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz, una vez que ésta se produzca. Además, sería muy conveniente profundizar en el estudio etnográfico del entramado institucional de la toma de decisiones patrimoniales; en nuestro caso, haciendo especial énfasis en la “administración de cultura” de la Junta de Andalucía.

En cuanto al análisis del turismo en el Sacromonte, que ha sido estudiado sobre todo desde el punto de vista administrativo, y a través de fuentes institucionales e históricas, es necesario profundizar en el estudio de las relaciones empíricas que se producen entre

turistas y nativos. Y, para ello, debería hacerse un uso más intensivo de los métodos clásicos del trabajo de campo etnográfico, especialmente la entrevista y la observación participante. El último texto compilado, de hecho, concluye planteando una hipótesis de trabajo en este sentido.

Los trabajos aquí compilados constituyen una primera etapa de esa etnografía, cuyo objetivo principal ha sido analizar determinados procesos de patrimonialización y las teorías de la cultura y la diversidad sobre la que se han sustentado. En esta última sección, más que exponer una serie sintética de conclusiones, que ya han ido apareciendo en los distintos textos, trataré de presentar un conjunto de reflexiones en torno a las identidades, la cultura y la diversidad como ejes conceptuales de la noción de patrimonio. En último lugar, expondré la propuesta del “agnosticismo patrimonial”, desarrollada por Brumann (2014), como una posible tercera vía en los estudios críticos del patrimonio, que abre puertas a la colaboración de la antropología con las instituciones sin renunciar al análisis crítico de sus prácticas y del propio concepto de patrimonio.

1. EL PATRIMONIO COMO CONSTRUCTO POLÍTICO: IDENTIDADES, CULTURA Y DIVERSIDAD

Llorenç Prats (1997: 42) propuso las expresiones “nosotros de nosotros” y “nosotros de los otros” para distinguir las activaciones patrimoniales dirigidas a construir y/o reforzar procesos de identificación colectiva en el interior de determinadas comunidades, de aquellas prácticas patrimoniales cuyo objetivo era aumentar el interés turístico de determinados destinos. Ambos modelos ideales, sin embargo, no son contradictorios, sino que forman parte de un continuo que se complica en la observación empírica. A priori, se podría afirmar que el proceso de patrimonialización de las fiestas tendría como

objetivo afianzar un determinado relato identitario, una versión específica del “nosotros de nosotros”; mientras que la patrimonialización de las cuevas, las zambras y la propia etnicidad gitana en el Sacromonte estaría dirigida a delimitar un “nosotros de los otros”, básicamente dirigido al mercado turístico. No obstante, a lo largo de este trabajo se ha tratado de mostrar que sobre el terreno ambos modelos se entrecruzan y adquieren distintos matices. Hemos visto, por ejemplo, que los significados de las fiestas otorgados por la población local son múltiples y, por lo tanto, también los discursos identitarios vehiculados a través de las mismas: unas veces se priorizará la identificación con la localidad, otras con la historia familiar o, más allá de lo identitario, se privilegiarán los aspectos lúdicos y la celebración de la propia sociabilidad. Mientras que por parte de la administración autonómica se instrumentalizarán como manifestaciones o “pruebas” de la diversidad cultural que caracterizaría a la supuesta “identidad étnica andaluza”. Una identidad que, según el mandato estatutario¹²⁰, debe ser fomentada y protegida por el gobierno andaluz, de modo que mediante su patrimonialización institucional se espera salvaguardar a las fiestas de las posibles degradaciones que conllevaría su inserción en los circuitos mercantiles de la globalización. Sin embargo, hemos mostrado también que dicha certificación patrimonial funciona como un “sello de calidad” en el mercado turístico, y así es percibido por algunos de los agentes implicados. En el caso del Sacromonte, por el contrario, hemos observado que ese “nosotros de los otros” que fue definiéndose a partir de los relatos de los primeros viajeros románticos y que, posteriormente, fue difundido a través de la industria turística y los poderes públicos, ha llegado a incorporarse a los discursos identitarios de ciertos sectores de la población

¹²⁰ “El afianzamiento de la conciencia de identidad y de la cultura andaluza a través del conocimiento, investigación y difusión del patrimonio histórico, antropológico y lingüístico”, constituye uno de los “objetivos básicos de la Comunidad Autónoma” (Estatuto de Autonomía para Andalucía, Artículo 10, Objetivos básicos de la Comunidad Autónoma).

local. Dicho de otro modo, “el nosotros de los otros” se ha integrado en “el nosotros del nosotros”. La larga historia del Sacromonte como destino turístico incluso posibilitaría la patrimonialización de los distintos oficios de provisión de servicios turísticos como manifestaciones de la “identidad local”. Sin embargo, dicha especialización turística es contemplada por algunos viajeros y turistas como un indicio de “inautenticidad”, como una *disneylandización* del lugar. La presentación institucional del Sacromonte como destino turístico, basada en un discurso patrimonial en torno a las cuevas, las zambras y lo gitano, se diferencia muy poco de la imagen difundida por los viajeros decimonónicos. Un “empecinamiento romántico” (Hernández Ramírez, 2008) en la promoción turística institucional del Sacromonte que oculta los conflictos sociales, urbanísticos e inmobiliarios que se suceden en el barrio y su entorno.

La pretensión de este trabajo, al mostrar todas estas paradojas en la objetivación patrimonial y/o turística de la cultura, ha sido des-esencializar el patrimonio, a menudo presentado como un hecho cuasi-natural e indiscutible, tratando de trascender la pretendida objetividad de los valores asociados al patrimonio y de poner de manifiesto el carácter político de todo proyecto patrimonial.

Subrayar la naturaleza esencialmente política del fenómeno patrimonial, como ya han hecho numerosos autores (Smith, 2006; Quintero Morón, 2009; González Alcantud, 2012; Bendix, Eggert y Pesselman, 2012; Hafstein, 2014, entre otros), pudiera parecer una obviedad en el ámbito de la antropología y en el conjunto de las ciencias sociales. Sin embargo, debe insistirse en ello puesto que, desde el ámbito institucional, el patrimonio sigue presentándose reiteradamente como un hecho objetivo, como algo que “heredamos” del pasado y no como algo que construimos en el presente, como algo que debe ser conservado por sus cualidades intrínsecas y no por los significados que le son

atribuidos (Prats, 1997). Lo que está en juego en los procesos de patrimonialización, en tanto que fenómeno de carácter eminentemente político, es básicamente la configuración de determinadas relaciones de poder entre individuos, grupos e instituciones, que se disputan tanto el “poder de la representación” (del pueblo, de la comunidad o de la cultura) como la propia “representación de su poder” (cfr. Barañano y Cátedra, 2005). Una prueba fehaciente de la naturaleza política del patrimonio, de su utilización como herramienta de gobierno y/o de contrapoder, es el hecho de que se esgriman argumentos patrimoniales para justificar prácticas políticas divergentes o, incluso, completamente opuestas.

Las paradojas que se observan actualmente en el campo del patrimonio provienen en buena medida de la progresiva ampliación y extensión del concepto. Una amplitud que, si bien ha permitido reconocer determinadas expresiones culturales habitualmente minusvaloradas desde los clásicos planteamientos monumentalistas, ha complicado mucho su definición y el establecimiento claro de cuáles serían los límites del patrimonio y de lo patrimonializable. La antropología ha contribuido a esta ampliación del espectro de los contenidos patrimonializables de una manera decisiva. Como han señalado distintos autores (véase, por ejemplo, Fernández de Rota, 2009 o Carrera y Delgado, 2012), asistimos a un proceso de antropologización del patrimonio. En este sentido, no son pocas las similitudes entre la definición de “patrimonio inmaterial” propuesta por la UNESCO y las distintas formulaciones holísticas sobre la “cultura” que se han ido proponiendo desde Tylor en antropología (Acevedo, 2011; Bortolotto, 2014). Esta incorporación de criterios etnográficos en la definición institucional del patrimonio está acarreado una segunda dificultad analítica: el exceso metonímico de equiparar “patrimonio cultural” y “cultura”, lo que genera no poca incomodidad para la

antropología –cuyo concepto de cultura, como venimos sosteniendo, es la base sobre la que se sustenta tal equiparación–. Es decir, se está dificultando la distinción que hiciera José Luis García (1998) entre el “patrimonio cultural” y la “cultura como patrimonio”.

Evidentemente, como ya afirmaran con rotundidad Prats y Santana (2005: 16), “el patrimonio no es la cultura”, y esa es una de las razones por las que, continúan estos autores, “el patrimonio puede integrarse en el mercado turístico porque, de alguna forma, puede ser *vendido*, mientras que la cultura no puede ser vendida porque debe ser *vivida*” (cursivas en el original). Los elementos culturales (ya sean objetos o prácticas sociales), una vez patrimonializados, no son –no pueden serlo– hurtados del ámbito de la cultura para pasar a formar parte exclusivamente del campo patrimonial institucionalizado. Si entendemos, con Díaz de Rada (2010), que la cultura es una propiedad de la acción social de los “individuos-en-relación”, y no la propiedad/posesión de un sujeto colectivo abstracto, resulta obvio no sólo que el patrimonio no es la cultura, sino que aquel –y el propio proceso de patrimonialización y atribución de valores– forma parte de esta. Puede producirse, como sugería Emanuele Amodio (2006), que los elementos patrimonializados pasen a formar parte de dos “circuitos de existencia”: uno plenamente patrimonial, valorado por expertos y convertido en emblema identitario; y otro genéricamente cultural, en el que mantenga funciones sociales y significados más allá de su valoración patrimonial y su instrumentación identitaria. El primer circuito, de carácter patrimonial, no correría paralelo al segundo, el genéricamente cultural, sino que estaría imbuido en éste. Es necesario analíticamente –y deseable desde el punto de vista político e institucional– distinguir de una vez por todas entre patrimonio y cultura, sin obviar sus imbricadas relaciones conceptuales.

El concepto de cultura con el que se ha venido operando desde las instituciones patrimoniales, como decíamos en la introducción, proviene del romanticismo *berderiano* y, como ha argumentado María Valdés (2010), de su reinterpretación *boasiana* o de una lectura errónea del particularismo histórico que ha llevado a la identificación de patrimonio e identidad (García Castaño et al, 2011). En su denuncia del evolucionismo universal, el particularismo histórico contribuyó a difundir la imagen de un mundo compuesto por diferentes culturas, delimitables entre sí y sometidas a una evolución histórica particular. En contra de los postulados del evolucionismo, desde el particularismo se afirmaba la singularidad del desarrollo histórico de cada una de las culturas, concepto equiparable –desde esta perspectiva teórica- al de grupos étnicos o “identidades”. Las prácticas contemporáneas de las instituciones patrimoniales recuperan estas premisas teóricas, lo que les permite afirmar el carácter contingente y sometido a procesos históricos del patrimonio, al mismo tiempo que se les atribuye a las “identidades”, reflejadas por dicho patrimonio, una existencia primordial (cfr. Texto 5). En otras palabras, se afirma que la cultura cambia pero no la forma y la esencia de los grupos humanos que conformarían cada cultura particular. De este modo, la función del patrimonio cultural sería probar y “reflejar” la existencia y profundidad histórica de dichos grupos definidos identitariamente. Lo que se patrimonializa, lo que se reifica, por lo tanto, no es la cultura sino las identidades.

... lo que se tiene por patrimonializable no es otra cosa que la «identidad»: este es el auténtico «plus». El paradigma romántico-boasiano persigue identidades y, cuando no se muestran como tales, las reconstruye. (Valdés Gázquez, 2010: 36).

En su afán por salvaguardar y conservar el patrimonio, como mecanismo de preservación de la diversidad cultural, los patrimonialistas refuerzan una visión esencialista de las identidades étnicas y colectivas. Identidades que estarían sometidas a

multitud de amenazas, sobre las que destacaría ante todo la globalización uniformizadora, conducente a la homogeneización identitaria y, en consecuencia, a la pérdida de la diversidad. Es este temor el que llevó a un declarado *boasiano* como Lévi-Strauss a reclamar en 1952, ante la UNESCO, la necesidad de preservar la diversidad cultural más allá de sus contenidos históricos.

Es el hecho de la diversidad el que debe salvarse, no el contenido histórico que le ha dado cada época y que ninguna podría perpetuar más allá de sí misma (Lévi-Strauss, 1999 [1952]: 104)

Como ha argumentado con acierto María Valdés (2007: 310), paradójicamente y a pesar del fervoroso antirracismo de Boas y sus seguidores, estos planteamientos patrimonialistas fueron utilizados como base ideológica del “racismo diferencialista”, que propugna también el derecho de todas las culturas a preservar sus diferencias, es decir, sus marcadores étnicos y su patrimonio cultural específico. Y, en aras de tal objetivo, la conservación del patrimonio se convierte en un instrumento “potencialmente mixóforo”, al pretender la evitación de cualquier contacto intercultural ante el riesgo de hibridación, homogeneización y pérdida de la especificidad¹²¹. Un argumento que olvida, por un lado, el hecho de que no existen culturas aisladas y homogéneas y, por otro, que todo patrimonio es fruto de la creatividad y del contacto intercultural, del diálogo entre sujetos situados (cfr. Cruces Villalobos, 2007). Que el patrimonialismo pueda compartir tales argumentos con el “racismo diferencialista” es, sin duda, uno de los motivos de la desconfianza de muchos antropólogos y

¹²¹ Por otro lado, y sin contradecir los términos de Lévi-Strauss, podría formularse, como hipótesis, que la mejor forma de preservar la diversidad pudiera ser el fomento del diálogo y la mezcla, como fuentes de creatividad cultural, y no el establecimiento de fronteras infranqueables, una utopía conservadora que conduciría a la fosilización de las formas culturales.

antropólogas ante cualquier proyecto patrimonial. Mucho más si se pretende hacer del patrimonio un instrumento de “gestión de la diversidad”.

No obstante, aunque tales riesgos estén presentes en el planteamiento conceptual del patrimonio, en la práctica encontramos una gran diversidad de proyectos y formas de acción patrimonial a las que se hace preciso atender. Como Néstor García Canclini (1999; 2010) viene insistiendo desde hace años, es necesario conjugar la clarificación conceptual del patrimonio con el análisis de sus usos sociales, discursivos y políticos. Y lo mismo puede decirse de otras nociones problemáticas como la de diversidad cultural (cfr. Velasco, 2014).

2. LA VÍA AGNÓSTICA EN LOS ESTUDIOS SOBRE PATRIMONIO

El conjunto de los textos compilados ha pretendido ofrecer una visión crítica de los procesos de patrimonialización. Podrían situarse, por lo tanto, en la línea de investigación denominada “estudios críticos del patrimonio” (*critical heritage studies*) que se ha venido desarrollando en los últimos años y que ha tomado un notable impulso con la creación en 2012 de la Asociación de Estudios Críticos del Patrimonio (*Association of Critical Heritage Studies*) y sus conferencias bianuales –la primera se celebró en 2012 en Gotemburgo (Suecia), la segunda en 2014 en Canberra (Australia) y la tercera tendrá lugar en Montreal (Canadá) en 2016–.

La mayor parte de los estudios que se enmarcan en esta línea provienen de investigadores e investigadoras académicos que han aplicado un análisis deconstruccionista a determinados procesos de patrimonialización y a las políticas patrimoniales en general. No obstante, tanto en sus publicaciones como en sus conferencias ha habido también lugar para profesionales involucrados en instituciones

patrimonializadoras, o comprometidos con determinados elementos patrimoniales, que han solicitado atemperar los impulsos deconstruccionistas con el objeto de llegar a acuerdos y comprensiones mutuas (cfr. Kuutma, 2012; Winter, 2013; Brumann, 2014). En este encuentro entre estudiosos del patrimonio y profesionales patrimonializadores parece estar gestándose una “tercera vía” de investigación que podría resultar útil para ambos sectores¹²², posibilitando superar posiciones apriorísticas pro y anti-patrimonio (cfr. Winter, 2013). Una “tercera vía” en la que la antropología y la investigación etnográfica podrían desempeñar un rol relevante.

Christoph Brumann (2014) ha propuesto el “agnosticismo patrimonial” como esa posible tercera vía. La consideración del patrimonio como el elemento sagrado de una religión laica es una metáfora habitual utilizada por los críticos del patrimonio (véase Texto 4); siguiendo con el tropo, Brumann propone diferenciar entre “creyentes del patrimonio” (quienes están comprometidos con ciertos elementos patrimoniales y están convencidos de sus valores intrínsecos y positivos) y “ateos del patrimonio” (fundamentalmente académicos que, desde una perspectiva deconstruccionista, verían en el patrimonio el resultado de un proceso de manipulación sobre objetos y prácticas seleccionados arbitrariamente). La propuesta agnóstica, inspirada en el “ateísmo metodológico” propuesto por Berger (2006 [1967]: 150) para el estudio de la religión, afirma que dada la falta de información empírica acerca de la existencia o inexistencia del elemento sagrado, ya sea Dios o el valor atribuido al patrimonio, el objetivo de la investigación debe ser el análisis de las prácticas sociales derivadas del uso de la categoría y las “experiencias y creencias patrimoniales de la gente”.

¹²² Más que de sectores podríamos hablar de roles en el ámbito patrimonial. Roles distintos – patrimonializador y estudioso de la patrimonialización– que, como en mi caso, pueden ser asumidos por un mismo agente, dependiendo del momento y el contexto en el que se esté desarrollando.

... an ‘agnostic’ study of heritage does not posit a priori that heritage is an empty signifier, an entirely arbitrary and socially determined ascription, but takes people’s heritage experience and beliefs seriously (Brumann, 2014: 180)

Nuestra propuesta –anunciada ya en el primer texto compilado y reiterada y ampliada sobre todo en los textos 4, 5 y 7–, de fortalecer a través de la investigación etnográfica el potencial reflexivo del patrimonio, está muy ligada a esta perspectiva agnóstica. Una vez que desde la academia y la investigación se ha alcanzado el consenso acerca de carácter construido del patrimonio (al menos en antropología y gran parte de las ciencias sociales), la etnografía posibilita cartografiar la pluralidad de miradas existentes ante un mismo elemento patrimonial y, a partir de ellas, fomentar el debate en torno sus significados y, por lo tanto, también sobre la forma y los límites de los “sujetos colectivos” a los que supuestamente representaría.

Como he tratado de mostrar a lo largo de la compilación, tanto los rituales festivos como las cuevas sacromontanas son objeto de múltiples lecturas divergentes. Una pluralidad interpretativa que también se aplica a su carácter patrimonial y al propio proceso de patrimonialización. Los estudios sobre el patrimonio deberían atender a tal multivocidad, a la que habría que añadir el propio discurso antropológico.

En el marco de la intervención directa, tal perspectiva agnóstica podría traducirse en un “pragmatismo crítico”, que hiciese compatible el análisis teórico y deconstructivo del patrimonio con la implicación instrumental de la antropología en proyectos patrimoniales; tal y como ha propuesto David Barreiro (2003; 2006) para el campo de la arqueología. Se trataría de superar la vieja separación dicotómica entre teoría y práctica, sustentada tanto por el “prejuicio intelectualista”, que afirma “la superioridad del trabajo intelectual sobre toda actividad práctica y/o material”, como por el “prejuicio pragmatista”, que juzga teoría y práctica como dos fenómenos independientes e

irrelevantes el uno para con el otro (Barreiro, 2006: 208-09). Reintegrar teoría y práctica posibilitaría también superar la división entre “antropología aplicada” y “antropología teórico-académica”, bajo el único criterio de la pertenencia institucional de los profesionales implicados, y observar que la práctica es producto y productora de teoría; así como que la teoría es producto y productora de práctica.

Si observamos la recomendación de Regina Bendix et al. (2012) de dirigir los estudios sobre patrimonio hacia la infusión de reflexividad en la toma de decisiones de las instituciones patrimonializadoras, como la Unesco –el “Vaticano de la iglesia global del patrimonio”, según Brumann (2014: 183)-, la vía del “agnosticismo patrimonial” conducirá a un análisis exhaustivo de las prácticas y el funcionamiento cotidiano de dichas instituciones. En los estudios sobre patrimonio, advierte Brumann, son habituales el análisis de los textos producidos por las instituciones patrimonializadoras, pero apenas se han estudiado etnográficamente las redes y las relaciones sociales de los sujetos que trabajan en ellas, sus organigramas y su funcionamiento diario. Esta es, a mi juicio, una vía fértil para avanzar en los estudios críticos del patrimonio y colaborar al mismo tiempo con las instituciones patrimonializadoras. Aunque, por supuesto, se trata de un camino no exento de dificultades, en el que como antropólogos y antropólogas nos veremos obligados a negociar constantemente nuestros roles, a hacer un esfuerzo por formular nuestras críticas a los procesos de patrimonialización de un modo constructivo y a asumir contradicciones que deberán ser revisadas y analizadas periódicamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DEL CONJUNTO DE LA TESIS

- Acevedo, F. (2011). ¿Elitismo cultural, demagogia populista o tecnocracia aséptica? Sobre la legitimación en la determinación del patrimonio cultural local. *Apuntes. Revista de Estudios sobre Patrimonio Cultural*, 24(2), 138–151.
- Agudo, J. (2003). 'Patrimonio y derechos colectivos'. En E. Hernández y V. Quintero (coords.) *Antropología y patrimonio: investigación, documentación e intervención*. Granada, Comares, pp.12-29.
- Agudo, J. (2005). 'Patrimonio etnológico: recreación de identidades y cuestiones de mercado'. En G. Carrera y G. Dietz (Coords.). *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*. Sevilla: IAPH, pp. 197-214.
- Agudo, J. (2012). Patrimonio etnológico y juego de identidades. *Revista Andaluza de Antropología*, (2): 3-24.
- Agudo, J. y Delgado, A. (2011). 'La tradición privatizada. Registro de propiedad y derechos colectivos'. En *Actas del XII Congreso de Antropología: Lugares, tiempos, memorias*. FAAEE, León, pp. 1443-1451.
- Aguilar, E., Feixa, C. y Melis, A. (2000). Tradiciones y escenario actuales de la antropología en España. *Nueva Antropología*, 58, pp. 100-122
- Albert-Llorca, M. y González Alcantud, J.A. (2003). *Moros y cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del mediterráneo occidental*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail & Diputación de Granada.
- Amodio, E. (2006) 'Bienes inmateriales y procesos culturales: definiciones y contradicciones'. En *VII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos. Gestión del Patrimonio Inmaterial y la Diversidad Cultural*. Bogotá, Marcela Giraldo, pp. 61-70.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, L. (2006). Analytic Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4), pp. 373–395.
- Andrés Aparicio, S. y Granados Valverde, A. (1990). *Antropología de una fiesta granadina. «El Cascamorras»*. Granada: Universidad de Granada.
- Anta, J.L. (2007). *Segmenta antropológica. Un debate crítico con la antropología social española*. Granada: Universidad de Granada.

- Aoyama, Y. (2009). Artists, Tourists, and the State: Cultural Tourism and the Flamenco Industry in Andalusia, Spain. *International Journal of Urban and Regional Research*, 33(1), pp. 80–104.
- Appadurai, A. (1991). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México D.F.: Grijalbo.
- Arantes, A. (2002). 'Cultura, ciudadanía y patrimonio en América Latina'. En M. Lacarrieu y M. Álvarez (comps.) *La (indi)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*. Buenos Aires: Ciccus & La Crujía, pp. 79-94.
- Ardèvol, E. (1986). 'Vigencia y cambio en la cultura de los gitanos'. En T. San Román (comp.). *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid: Alianza, pp. 61-108.
- Ardèvol, E. (1987). *Antropología urbana de los gitanos de Granada. Un estudio desde la antropología aplicada al trabajo social*. Granada: Ayuntamiento de Granada.
- Ariño, A. (2003). 'Las relaciones entre las asociaciones fiesteras y la institución eclesiástica. Una aproximación a la lógica de la religión popular'. En C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona, Anthropos, pp. 471-484.
- Arredondo, F. (2007) *Fiestas de Zújar en Honor a Nuestra Señora de la Cabeza. La representación de Moros y Cristianos*. Granada: Ayuntamiento de Zújar.
- Asenjo Sedano, C. (1990). *Las cuevas. Un insólito hábitat del sur*. Sevilla: Muñoz Moya y Montraveta.
- Atkinson, P. y Coffey, A. (2004). 'Analising Documentary Realities'. En Silverman, D. (ed.) *Qualitative Research: Theory, Methods and Practice*. London: Sage, pp. 56-75.
- Augé, M. (1998). *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*. Barcelona: Gedisa.
- Austin, J.L. (1990 [1962]). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Aykan, B. (2015). 'Patenting' Karagöz: UNESCO, nationalism and multinational intangible heritage. *International Journal of Heritage Studies*, pp. 1-13
- Barañano, A. (2007). 'Patrimonio'. En A. Barañano; J.L. García; M. Cátedra y M.J. Devillard (coords.). *Diccionario de Relaciones Interculturales: Diversidad y Globalización*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 289-296.

- Barañano, A. e Iglesias, E. (2014). 'Los sonidos metaculturales del flamenco'. En M. Cátedra y M.J. Devillard (eds.). *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García García*. Bellaterra, Barcelona, pp. 405-437.
- Barañano, A. y Cátedra, M. (2005). La representación del poder y el poder de la representación: la política cultural en los museos de Antropología y la creación del Museo del Traje. *Política y Sociedad*, 42(3), 227–250.
- Barreiro, D. (2003). Arqueología y pragmatismo crítico. *Claves de Razón Práctica*, (133), 36–41.
- Barreiro, D. (2006). Conocimiento y acción en la arqueología aplicada. *Complutum*, 17, 205–219. Retrieved from <http://digital.csic.es/handle/10261/16027>.
- Barth, F. (1976). 'Introducción'. En F. Barth (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp.: 9-49.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Baumann, G. (2011). 'Gramáticas de identidad/alteridad: un enfoque estructural'. En F. Cruces y B. Pérez (eds.). *Textos de antropología contemporánea*. UNED, Madrid, pp. 95-142.
- Baumann, G. y Gingrich, A. (eds.) (2004). *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York, Berghahn.
- Bautista, M.; Briones, R.; Dietz, G.; Riquelme, A. y Salguero, O. (2008). *Cultura oral en la provincia de Granada. Bases metodológicas para una actuación general en Andalucía*. Granada: Junta de Andalucía.
- Bejarano Franco, P.M. (2005). 'Zambra del Sacromonte granadino: una aproximación antropológica'. En M. A. Ortiz y A. Ocaña (coords.) *Estudios sobre cultura gitana: aspectos históricos, sociológicos, educativos y folklórico-musicales*. Granada: J. Labayen y J. M. Liébana, pp.: 291-297.
- Beluschi Fabeni, G. (2013). *Roma Korturare entre Transilvania y Andalucía: Procesos migratorios y reproducción social*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Beluschi Fabeni, G., López López, J. y Piemontese, S. (2014). 'Between Assimilation and Heritagization. The Linguistic Construction of Gitanos in Spanish Housing Policies'. En L. Piasere; N. Solimano y S. Tosi Cambini (eds.). *Wor(l)ds which Exclude*.

- The housing issue of Roma, Gypsies and Travellers in the acts and administrative documents in Europe*. Fiesole: Fondazione Michelucci Press, pp. 81-116.
- Bendix, R. F., Eggert, A., & Peselmann, A. (2012). 'Introduction'. En R.F. Bendix; A. Eggert y A. Peselmann (eds.) *Heritage Regimes and the State*. Universitätsverlag Göttingen, pp. 11-20.
- Berger. P.L. (2006 [1967]) *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berliner, D. (2012). Multiple nostalgias: the fabric of heritage in Luang Prabang (Lao PDR). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, pp. 769–786.
- Boissevain, J. (1999). Notas sobre la renovación de las celebraciones populares públicas europeas. *Arxius de Sociologia*, 3, pp. 53-68.
- Boissevain, J. (2005). Rituales ocultos. Protegiendo la cultura de la mirada turística. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, pp. 217-228.
- Boissevain, J. (ed.) (2011). *Lidiar con turistas. Reacciones europeas al turismo de masas*. Barcelona: Bellaterra.
- Bortolotto, C. (2012). 'The French Inventory of Intangible Cultural Heritage: Domesticating a Global Paradigm into French Heritage Regime'. En R.F. Bendix; A. Eggert & A. Peselmann (eds.). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, pp. 266-282.
- Bortolotto, C. (2014). La problemática del patrimonio cultural inmaterial. *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, 1(1), 1–22.
- Bosque Maurel, J. (1988 [1956]). *Geografía urbana de Granada*. Granada: Universidad de Granada
- Bosque Maurel, J. (1992). Crecimiento y remodelación en la ciudad de Granada (1960-1990). *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, n. 12, pp. 191-203.
- Briones, R. (1999). *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*. Córdoba: Ministerio de Educación y Cultura.
- Brisset, D. (1983). El encierro del Cascamorras. Análisis de las fiestas de Granada (2). *Gazeta de Antropología*, 2, pp. 1-6.
- Brisset, D. (1990) 'Rituales festivos de la provincia de Granada (actualidad y evolución histórica). II Las soldadescas'. En AA.VV. *Anuario Etnológico de Andalucía 1988-1990*. Sevilla: Consejería de Cultura y Medio Ambiente. Junta de Andalucía, pp. 183-191.

- Brisset, D. (1997). 'Fiestas hispanas de moros y cristianos'. En V. Sánchez Ramos y J. Ruiz Fernández (coords.). *Actas de la I Jornada de Religiosidad Popular*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, pp. 361-380.
- Brisset, D. (2001). Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y Significados. *Gazeta de Antropología*, 17, art. 3 <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3232>
- Brisset, D. (2008). 'Prologo: Una fiesta antigua y singular'. En Hermandad de Moros y Cristianos de Quéntar. *La función de Moros y Cristianos de Quéntar*. Granada: Hermandad de Moros y Cristianos, pp. 13-15.
- Brisset, D. (2009). *La rebeldía festiva. Historia de fiestas ibéricas*. Málaga: Luces de Gálibo.
- Broccolini, A. (2012). 'Intangible Cultural Heritage Scenarios within the Bureaucratic Italian State'. En R.F. Bendix; A. Eggert & A. Peselmann (eds.). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, pp. 283-300.
- Brugman, F. (2009). 'Introducción. La Convención del Patrimonio Inmaterial: Avances en la Región'. En AAVV. *Fiestas y rituales. X Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos*. Lima: Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura, pp. 302-316.
- Brumann, C. (2014). Heritage agnosticism: A third path for the study of cultural heritage. *Social Anthropology*, 22(2), pp. 173–188. doi: 10.1111/1469-8676.12068.
- Bullen, M. (2003). 'Transformaciones socio-culturales y la recreación de una fiesta. *Zainak*, n° 24: 937-953.
- Bullen, M. (2008). 'Cuando la Administración apuesta por el cambio: complejidades y paradojas en el contexto vasco'. En M. Jabardo, P. Monreal y P. Palenzuela (coords.). *Antropología de orientación pública: Visibilización y compromiso de la antropología*. Donostia: FAAEE-Ankulegi, pp. 227-245.
- Cabrero Palomares, F. (2009). *Granada en clave de flamenco*. Granada: Tleo.
- Campbell, G. y Smith, L. (2012). *Association of Critical Heritage Studies Manifesto*. <http://criticalheritagestudies.org/site-admin/site-content/about-achs> (2 de octubre 2014).
- Cano, J. A. (2013, 10 de diciembre). Enésimo desalojo fallido de las cuevas del Sacromonte de Granada. *El Mundo*. Accedido el 16 de diciembre de 2013, de www.elmundo.es
- Capuya, M. (1945). Cayi de Chachipe: A True Gypsy. *Journal of the Gypsy Lore Society*, XXIV (3-4): 65-73.

- Carbonell, F. (1997). Entre la oveja Dolly y las reservas indias. *Revista Cuadernos de Pedagogía*, 264, 24-29.
- Carrera, G. (2009). Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Puntos de partida, objetivos y criterios técnicos y metodológicos. *Revista PH* (71): 18–41.
- Carrera, G. y Delgado, A. (2012). La antropologización del patrimonio y la patrimonialización de la cultura. Documentar el patrimonio etnológico en el IAPH. *Revista Andaluza de Antropología* 2: 108–127.
- Carrera, G. y Dietz, G. (coords.) (2005). *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*. Sevilla: Consejería de Cultura.
- Carretero, A. (1999). ‘Museos etnográficos e imágenes de la Cultura’. En IAPH (Comp.). *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 94-109). Granada: Comares.
- Carta de Venecia (1964). Carta Internacional para la Conservación y la Restauración de Monumentos y Sitios. *II Congreso Internacional de Arquitectos y Técnicos en Monumentos Históricos-CIAM*, Venecia.
- Castelló Nicás, M. (2003). *La renovación urbana en el Albaicín. La evolución urbana y el proceso de recuperación de un barrio histórico*. Granada: Comares.
- Castillo, J. (2003) ‘Moros y cristianos en Cúllar: entre la tradición y la renovación’. En V. Martínez y J.A. Castillo (eds.). *Andalusés, mudéjares y cristianos al sur de Ronda*. Ronda: Junta de Andalucía y Ayuntamiento de Benalauría, pp. 224-244.
- Castillo, J. (2007). El futuro del Patrimonio Histórico: La patrimonialización del hombre. *Revista del Patrimonio Histórico*, 1. Recuperado el 10 de mayo de 2009, de <http://www.revistadepatrimonio.es/revistas/numero1/concepto/estudios/articulo.php>
- Charnon-Deutsch, L. (2004). *The Spanish Gypsy. The History of an European Obsession*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Checa, F. (2000) La fiesta de moros y cristianos en Andalucía: una mirada desde la antropología, *Antropológicas*, nº 4: 9-44.
- Chinchilla, C y Prieto, J. (1997). *Las nuevas fronteras del patrimonio cultural: el Toro de Osborne*. Recuperado el 10 de mayo de 2009, de <http://www.convenioandresbello.org/cab42/downloads/toroosborne.pdf>
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Cohen, Erik (2004) *Contemporary tourism. Diversity and Change*. Oxford: Elsevier.

- Collier, J.F. (2009). *Del deber al deseo. Recreando familias en un pueblo andaluz*. México D. F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Iberoamericana.
- Colmeiro, J.F. (2002). Exorcising Exoticism: Carmen and the Construction of Oriental Spain. *Comparative Literature*, 54 (2): 127-144.
- Colocci, A. (1889). The Gitanos of To-Day. *Journal of the Gypsy Lore Society*, I (5): 286-289.
- Comaroff, J. y Comaroff, J.L. (2013). *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Comaroff, J.L. y Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- Cruces Roldán, C. (2002). *Más allá de la música. Antropología y flamenco (I)*. Signatura, Sevilla.
- Cruces Roldán, C. (ed.). (1996). *El flamenco: identidades sociales, ritual y patrimonio cultural*. Sevilla: Centro Andaluz de Flamenco.
- Cruces Villalobos, F. (1998). Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología. *Política y Sociedad*, 27, pp. 77-87.
- Cruces Villalobos, F. (1999). 'Notas sobre la problemática del concepto de ritual en el estudio de las sociedades contemporáneas'. En S. Rodríguez Becerra (coord.). *Religión y cultura. Vol. 1*. Sevilla: Consejería de Cultura y Fundación Machado.
- Cruces Villalobos, F. (2007) 'Sobre el diálogo como metáfora del patrimonio cultural'. En AA.VV. *Relaciones interétnicas y culturales. Memorias del VIII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos*. Santa Cruz de la Sierra: Carlos Tello, pp. 181-194.
- Delgado López-Cózar, E. (2009) Claroscuros de la evaluación científica en España. *Medes: Medicina en Español*, 4: pp. 25-29.
- Delgado, M. (1999). *El animal público: hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- Delgado, M. (2000). 'Inmigración, etnicidad y derecho a la indiferencia. La antropología y la intervención de "minorías culturales" en contextos urbanos'. En F. Checa, J. C. Checa y A. Arjona (coords.) *Convivencia entre culturas. El fenómeno migratorio en España* (pp. 119-149). Sevilla: Signatura.

- Delgado, M. (2001). 'Trivialidad y trascendencia. Usos sociales y políticos del turismo cultural'. En J. Larrosa y C. Skliar (eds.). *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes, pp. 245-277.
- Díaz de Rada, A. (2007). Valer y valor. Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela. *Revista de Antropología Social*, 16, pp. 117-158.
- Díaz de Rada, A. (2008). ¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIII (1), pp. 187-235
- Díaz de Rada, A. (2010a). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Díaz de Rada, A. (2010b). 'Bagatelas de moralidad ordinaria. Los anclajes morales de la experiencia etnográfica'. En M. del Olmo (ed.). *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, pp. 57-76.
- Díaz de Rada, A. (2011). 'La práctica es fuente de diversidad. Reflexiones para un debate sobre la profesionalización de la antropología en 2011'. En *Actas del XII Congreso de Antropología: Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI*. León: Asociación de Antropología de Castilla y León "Michael Kenny" y FAAEE, pp. 171-178
- Díaz de Rada, A. y Velasco Maíllo, H. (1996). La cultura como objeto. *Signos: Teoría práctica de la educación*, 17, pp. 6-12.
- Díaz Viana, L. (2005). Sobre el folklore en la actualidad y la pluralidad en la lectura. *OCNOS*, 1, pp.: 35-42.
- Dietz, G. (2003a). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación. Una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada.
- Dietz, G. (2003b). *The State and the gypsies in Spain. Final Report of Project RomPol*. Documento no publicado: Universidad de Granada.
- Dietz, G. (2004). Frontier hybridisation or culture clash? Transnational migrant communities and sub-national identity politics in Andalusia, Spain. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30: 6, pp. 1087-1112.
- Dietz, G. (2008). 'El paradigma de la diversidad cultural: Tesis para el debate educativo. En Consejo Mexicano de Investigación Educativa', *Conferencias Magistrales del IX Congreso Nacional de Investigación Educativa*. México, D.F.: COMIE

- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dietz, G. y Piñar, A. (2000). *La cerámica granadina entre industrialización, folklorización y reappropriación local: Consumo cultural, habitus diferencial e identidad en una ciudad andaluza*. Hannover: Verlag für Ethnologie.
- Díez Mintegui, C. (2011). 'La profesionalización de la antropología en el contexto laboral actual'. *Actas del XII Congreso de Antropología: Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI*. León: Asociación de Antropología de Castilla y León "Michael Kenny" y FAAEE, pp. 159-169.
- Duque Calvache, R. (2010). *Procesos de gentrificación en cascos antiguos en España: El Albaicín de Granada*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Fernández de Rota, J.A. (2002). 'Antropología y utilidad'. En *Actas del VI Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada*, 14-16 de noviembre de 2002, pp. 43-53.
- Fernández de Rota, J.A. (2005). *Nacionalismo, cultura y tradición*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández de Rota, J.A. (2009) 'El giro etnográfico del patrimonio'. En E. Medina et al. (eds.). *Fronteras, patrimonio y etnicidad en Iberoamérica*. Sevilla: Signatura, pp. 155-170.
- Fernández de Rota, J.A. (2013). *Una etnografía de los antropólogos en EEUU: consecuencias de los debates posmodernos*. Madrid: Akal.
- Fernández Gutiérrez, F. y Antiñolo Cordon, M.D. (1980). Alternativas para la revitalización del Sacromonte: Consideraciones metodológicas sobre el planteamiento. *Cuadernos Geográficos de la Universidad de Granada*, 10, pp: 51-80.
- Fernandez, J. W. (2004) 'El celtismo astur-gallego: una tradición nueva y vieja'. En C. Ortiz (coord.) *La ciudad es para ti: Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*, Madrid, Anthropos, pp. 37-54.
- Florido, D. (2008). 'La profesionalización de la Antropología: de los obstáculos a las oportunidades'. En *Aportaciones de la Antropología Social y Cultural al conocimiento de Andalucía*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, pp. 69-79.
- Florido, D. (2013). 'Cultura despatrimonializada e invención patrimonialista'. En J. L. Alegret Tejero y E. Carbonell Camós (eds.). *La patrimonialització de la cultura marítima*. Girona: Documenta Universitària, pp. 133-146.
- Foster, G. (1974). *Antropología aplicada*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

- Francesch, A. (2011). Una tarde con los auténticos maasai mara. Turismo, autenticidad y de cómo eludir un pozo sin fondo. *PASOS. Revista de Turismo Patrimonio Cultura*, pp. 237-248.
- Franzé, A. (2003). *Lo que sabía no valía. Escuela, diversidad e inmigración*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- Friedman, J. (2003). 'Los liberales del champagne y las nuevas clases peligrosas: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural'. En J. L. García y A. Barañano (coords.). *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura, pp. 161-198.
- Gallardo Saborido, E.J. (2010) *Gitana tenías que ser. Las andalucías imaginadas por las coproducciones fílmicas España-Latinoamérica*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1999). 'Los usos sociales del patrimonio cultural'. En *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, editado por Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. Granada: Comares, pp. 16-33.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- García Canclini, N. (2007) *Lectores, espectadores e internautas*. Barcelona: Gedisa
- García Canclini, N. (2010). *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. Buenos Aires: Katz.
- García Castaño, F.J. (1989). *Transmisión cultural en una institución educativa universitaria. Análisis antropológico de las relaciones docente-discente*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- García Castaño, F.J. (2014). 'La cultura como organización de la diversidad'. En M. Cátedra y M.J. Devillard (eds.). *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García García*. Bellaterra, Barcelona, pp. 113-149.
- García Castaño, F.J. (ed.) (2000) *Fiesta, tradición y cambio*. Granada: Proyecto Sur.
- García Castaño, F.J. et al. (2011). 'Sobre multiculturalismos, críticas y superaciones conceptuales en la gestión de la diversidad cultural'. En Gualda Caballero, E. (ed.).

- Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, pp.: 31-65.
- García Castaño, F.J., Álvarez Veinguer, A., & Rubio Gómez, M. (2011). Prismas trasescalares en el estudio de las migraciones. *Revista de Antropología Social*, 20, pp. 203-228.
- García Castaño, F.J., Granados Martínez, A. y Pulido Moyano, R. (1999). *Reflexiones en diversos ámbitos de construcción de la diferencia*. Recuperado el 8 de mayo de 2009, de <http://ldei.ugr.es/javiergarcia/descargas/publicaciones/GarciaCasta%C3%B1oETAL1999.pdf>
- García Castaño, F.J., Olmos Alcaraz, A. y Contini, P. (2012). 'La gestión de la diversidad cultural en Andalucía: cuando hablar de interculturalidad es hablar de inmigración'. En J.L. Monereo Pérez, F.J. García Castaño y J.A. Fernández Avilés (Eds.). *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídicos-sociales y culturales*. Granada: Comares, pp. 599–618
- García Castaño, F.J., Pulido Moyano, R. y Montes Del Castillo, A. (1993). La educación multicultural y el concepto de cultura. *Revista de Educación*, 302, pp. 83-110.
- García Castaño, F.J., y Pulido Moyano, R. A. (1994). *Antropología de la Educación: Un estudio de la transmisión-adquisición de cultura*. Madrid: Eudema.
- García García, J.L. (1998). De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. *Política y Sociedad*, 27: 9-21.
- García García, J.L. (1999) 'La religión como sistema público: conocimientos, creencias y prácticas'. En S. Rodríguez (coord.), *Religión y cultura*. Vol. 1, Sevilla, Consejería de Cultura y Fundación Machado, pp. 501-512.
- García García, J.L. (2000). 'Los rituales: estructuras y escenificaciones'. En F.J. García Castaño (ed.) *Fiesta, tradición y cambio*. Granada: Proyecto Sur, pp. 129-152.
- García García, J.L. (2007). Del conocimiento antropológico y de su patrimonialización. *Política y Sociedad*, 44: 159-173.
- García García, J.L. (2012). 'La reutilización de la cultura. Saberes académicos, modelos populares y patrimonios'. En J. Contreras, J.J. Pujadas y J. Roca (eds.). *Pels camins de l'etnografia. Un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, pp. 203-2011.
- García Jiménez, M. (2010). Patrimonio y herencia cultural: ¿escenarios de divergencia? *Sphera Publica*, Número especial, pp. 337-372.

- Geertz, C. (1997) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (1999). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós
- Giddens, A. (1994). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza, Madrid
- Giménez Romero, C. (1999) 'El antropólogo como asesor. Dos experiencias de consultoría en migraciones e interculturalidad'. En C. Giménez Romero (coord.). *Antropología más allá de la academia. Aplicaciones, contribuciones prácticas e intervención social*. Santiago de Compostela: Asociación Galega de Antropoloxia, pp. 43-62.
- Giménez Romero, C. (2011). 'Hacia una nueva etapa de práctica profesional en antropología. Retos y propuestas'. En *Actas del XII Congreso de Antropología: Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI*. León: Asociación de Antropología de Castilla y León "Michael Kenny" y FAAEE, pp.: 127-148
- Giménez, G. (2000). Identidades en globalización. *Espiral: Estudios sobre Estado y Sociedad*, 19, pp. 27-48.
- Gimeno Martín, J. C. (2008). 'Antropología(s) de orientación pública: 'Asomarse unos centímetros más allá del borde, ahí donde la perspectiva se amplía ligeramente.' En M. Jabardo, P. Monreal, & P. Palenzuela (Eds.). *Antropología de orientación pública: Visibilización y compromiso de la antropología*. Donostia: Ankulegi, pp. 247–275.
- Gómez Alfaro, A. (2009). *Legislación histórica española dedicada a los gitanos*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Gómez Pellón, E. (2002). 'El sentido práctico de la antropología social en el ámbito del patrimonio cultural'. En *Actas del VI Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada*, 14-16 noviembre 2002, pp. 297-315.
- Gómez, J.E. (2007, 11 de enero). El Ayuntamiento ordena desalojar 15 cuevas 'okupadas' por presentar peligro de derrumbe. *Ideal*. Accedido el 2 de diciembre de 2013, de www.ideal.es
- Gómez-Ullate, M. (2004). *Contracultura y asentamientos alternativos en la España de los 90: Un estudio de antropología social*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- González Alcantud, J.A. (1989). *El exotismo en las vanguardias artístico-literarias*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, J.A. (1992). Andalucía: Invención y realidad. *Historia y Fuente Oral*, 8, pp. 7-34.
- González Alcantud, J.A. (1993). *Agresión y rito. Y otros ensayos de antropología andaluza*. Granada: Diputación Provincial de Granada.

- González Alcantud, J.A. (1998). 'Estudio preliminar'. En M. Garrido. *Las fiestas de la Toma*. Granada: Universidad de Granada, pp. 7-56.
- González Alcantud, J.A. (2002). *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, J.A. (2004). *Deseo y negación de Andalucía: Lo local y la contraposición Oriente/Occidente en la realidad andaluza*. Granada: Universidad de Granada.
- González Alcantud, J.A. (2005). *La ciudad vórtice: Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, J.A. (2008). *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la antropología*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, J.A. (2011). *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*. Barcelona: Bellaterra.
- González Alcantud, J.A. (2012a). *El malestar en la cultura patrimonial. La otra memoria global*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, J.A. (2012b). 'La Alhambra de Granada. Memoria social oral de un patrimonio conflictivo'. En C. Lisón Tolosana (dir.) *Antropología: Horizontes patrimoniales*. Valencia: Tirant Humanidades, pp. 27-62.
- González Alcantud, J.A. (ed.) (2003). *Patrimonio y pluralidad: nuevas direcciones en antropología patrimonial*. Granada: Diputación de Granada.
- Graeber, D. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Barcelona: Virus.
- Greenwood, D. (1977). 'Culture by the pound: an anthropological perspective on tourism as cultural commoditization'. En V. Smith (ed.) *Host and Guest: the Anthropology of Tourism*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, pp. 129-138.
- Greenwood, D. (2002). 'La antropología "inaplicable": el divorcio entre la teoría y la práctica y el declive intelectual de la antropología universitaria'. En *Actas del VI Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada*, pp. 14-16.
- Gregorio, C. (2014). 'Traspassando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista'. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 9 (3), pp. 297-322
- Guiguère, H. (2005). 'El patrimonio inmaterial y sus apuestas: Estudio comparativo de la politización y de la mercantilización de las culturas del flamenco y las bodegas en Jerez de la Frontera'. En Sierra Rodríguez, X.C. y Pereiro Pérez, X. (Coords.) *Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones*. Sevilla: FAAEE, pp: 101-112.

- Hafstein, V. T. (2014). 'Protection as Dispossession: Government in the Vernacular'. In D. Kapchan (Ed.), *Cultural Heritage in Transit: Intangible Rights as Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp.: 25–57.
- Hall, S. (1999). Whose Heritage? Un-settling 'The Heritage', Re-imagining the Post-nation. *Third Text*, 13: 49, pp.: 3-13
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Harris, M. (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- Hernández i Martí, G.M. (2008). Un zombi de la modernidad: el patrimonio cultural y sus límites. *La Torre del Virrey: Revista de Estudios Culturales*, 5, pp: 27-38.
- Hernández Ramírez, J. (2007). El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la ciudad de México. *Dimensión Antropológica*, año 14, vol. 41, septiembre/diciembre, pp: 7-44.
- Hernández Ramírez, J. (2008). *La imagen de Andalucía en el turismo*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Hernández Ramírez, J. (2010). Riesgo y ventura en una actividad tradicional. Ritualización y turismo en la 'la saca de yeguas' de Doñana. *Gazeta de Antropología*, 26. Recuperado el 2 de diciembre de 2010, de http://www.ugr.es/~pwlac/G26_36Javier_Hernandez_Ramirez.html
- Hernández Ramírez, J. (2013). La tierra prometida. Representaciones de Andalucía a través de la promoción turística. *Gazeta de Antropología*, 29(1). Recuperado el 15 de mayo de 2014, de <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4187>
- Hernández, M. y Ruiz, E. (2010). "Desarrollo con identidad". Patrimonio y turismo comunitario en el pueblo Manta (Ecuador)'. En *Actas del IV Congreso Internacional de Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo* (pp. 53-58), 16-18 de junio de 2010, Sevilla.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (eds.) (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (2009) Entrevista a María Valdés Gázquez. *Revista PH*, 70, mayo 2009, pp. 104-108
- IX Congreso de Antropología. (2002). *Declaración final*. Barcelona: FAAEE.
- Jabardo, M., Monreal, P. y Palenzuela, P. (coords.) (2008). *Antropología de orientación pública: Visibilización y compromiso de la antropología*. Donosti: FAAEE-Ankulegi.

- Jiménez de Madariaga, C. (2011). 'Antropología y patrimonio en Andalucía'. En A.M. Nogués y F. Checa (coords.). *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*. Sevilla: Signatura, pp. 267-292.
- Kahn, J.S. (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama
- Keesing, R. (2010) 'Teorías de la cultura'. En Velasco, H. (comp.) *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*. Madrid: UNED, pp.: 15-51
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1995) Theorizing Heritage. *Ethnomusicology*, 39/3, pp: 367-380.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998). *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004) El patrimonio inmaterial como producción metacultural. *Museum International*, 221-222, pp: 52-67.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International*, 56 (221-22): 52–65.
- Korstanje, M. 2013. The obsession with authenticity: criticism to Dean Maccannell. *Rosa dos Ventos*, 5(1): 99–115.
- Kovalinka, N. (2010). 'La declaración sobre ética de la Asociación Americana de Antropología y su relevancia para la investigación en España'. En M. del Olmo (ed.) *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, pp. 13-34.
- Krauel, B. 1986. *Viajeros británicos en Andalucía de Christopher Hervey a Richard Ford: (1760-1845)*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Kuutma, K. (2012). 'Between Arbitration and Engineering. Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes'. En R.F. Bendix; A. Eggert & A. Peselmann (eds.). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, pp. 21-38.
- Kuutma, K. (2013). 'Concepts and Contingencies in Heritage Politics'. En L. Arizpe y C. Amescua (eds.) *Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage*. New York: Springer, pp. 1-16.
- Labanyi, J. (2004). *Lo andaluz en el cine del franquismo: los estereotipos como estrategia para manejar la contradicción*. Documento de trabajo. Centro de Estudios Andaluces. Disponible en: [http:](http://)

[//maa.centrodeestudiosandaluces.es/biblio/imagendoc/00000501_00001000/00000612/00000612_090h0101.PDF](http://maa.centrodeestudiosandaluces.es/biblio/imagendoc/00000501_00001000/00000612/00000612_090h0101.PDF) [11/02/2014]

- Lacarrieu, M. y Álvarez, M. (2002). 'Introducción: La plaza y la caverna. Dilemas contemporáneos de la gestión cultural'. En M. Lacarrieu y M. Álvarez (comps.). *La (in)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*, Buenos Aires: Ciccus & La Crujía, pp. 5-18.
- Lacomba, J.A. (2001) 'Sobre la identidad de los pueblos'. En G. Cano et al. *La identidad del pueblo andaluz*. Sevilla: Defensor del Pueblo Andaluz, pp. 11-24.
- Leblon, B. (2003). *Gypsies and Flamenco. The emergence of the art of flamenco in Andalusia*. Hertfordshire: University of Hertfordshire.
- Lévi-Strauss, C. (1999 [1952]). *Raza y cultura*. Madrid: Altaya.
- Ley Orgánica 2/2007, de 19 de Marzo, de Reforma del Estatuto de Autonomía para Andalucía. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 68, de 20 de marzo de 2007, páginas 11871 a 11909.
- Ley 14/2007 de 26 de noviembre de Patrimonio Histórico de Andalucía. Recuperado el 2 de diciembre de 2010, de <http://www.juntadeandalucia.es/boja/boletines/2007/248/d/1.html>
- Liégeois, J.P. (1971). The Cave-Dwellers of Andalusia. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 50: 3-19.
- Limón Delgado, A. (1999). 'Patrimonio, ¿de quién?'. En Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (ed.) *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Granada: Comares, pp. 8-15.
- Lins Ribeiro, G., & Escobar, A. (2008). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinares dentro de sistemas de poder*. Popayán: Wenner-Gren, CIESAS y Envió.
- Llobera, J.R. (1999). *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.
- López López, J. & Beluschi Fabeni, G. (2014). 'La etnicità come richiamo. Immagine turistica e conflitto nelle cuevas del Sacromonte (Granada, Spagna)'. En M. Giuffrè (ed.), *Uguali, diversi, normali. Stereotipi, rappresentazioni e contro narrative del mondo rom in Italia, Spagna e Romania*. 223-253. Roma: Castelvecchi.
- López López, J. (2004). 'La calle de las teterías. Una aproximación etnográfica al imaginario turístico de Granada'. En CEA y AIBR (Coords.). *Actas del XI Congreso de Estudiantes de Antropología*. CD- ROM. Madrid: AIBR.

- López López, J. (2011). 'Tradición, conflicto y valores en la fiesta. Un enfoque intercultural del patrimonio inmaterial'. En J. García Castaño y N. Kressova (coords.) *Actas del I Congreso Internacional de las Migraciones en Andalucía*, Granada: Instituto de Migraciones: 1893-1901 http://migraciones.ugr.es/congreso2011/libroacta/Mesa17/012_Lopez.pdf
- López López, J. et al. (2014) *Wor(l)ds which Exclude*". *National Report on Spain*. Disponible en <http://profs.formazione.univr.it/creaa/files/2014/05/1SpainNational-Report-WE.pdf>
- López López, J. y Ruiz Ruiz, J.F. (2011). 'Transformaciones culturales y procesos de patrimonialización en un ritual festivo: El caso del Cascamorras (Granada)'. En *XII Congreso de Antropología de la FAAEE: Lugares, tiempos, memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI*. León: FAAEE, pp. 1517-1528.
- Lorente Rivas, M. (2001). *Etnografía antropológica del flamenco en Granada. Estructura, sistema y metaestructura*. Granada: Universidad y Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet
- Lorente Rivas, M. (2007). *Etnografía antropológica del flamenco en Granada*. Granada: Universidad de Granada.
- Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal.
- Lundström, M.S. (2007). *Travelling in a Palimpsest. Finnish Nineteenth-Century Painters' Encounters with Spanish Art and Culture*. Turku: Painosolama Oy.
- MacCannell, D. (1973). Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *American Journal of Sociology*, 79(3): 589-603.
- MacCannell, D. (2003 [1976]). *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Melusina.
- MacCannell, D. (2007). 'Anthropology for All the Wrong Reasons'. En D. Nash (ed.) *The Study of Tourism. Anthropological and Sociological Beginnings*. Amsterdam: Elsevier, pp: 137-153
- Madridejos Mora, M. (2012). *El flamenco en la Barcelona de la Exposición Internacional 1929-1930*. Barcelona: Bellaterra-.
- Márquez Lepe, E. (2006). *La gestión política de la diversidad cultural en España. Análisis de los discursos parlamentarios sobre inmigración*. Tesis doctoral. Universidad de Granada
- Martí i Pérez, J. (1996) *El folklorismo. Uso y abuso de la tradición*. Barcelona: Ronsel.

- Martín Cáceres, M.J. (2010). El Museo Etnológico de la Mujer Gitana: un espacio social para hacer visible lo invisible. *Heritage & Museography*, 3: 50-54.
- Martínez Pozo, M.A. (2008). *Descubre el origen. Fiestas de Moros en Cristianos de la Comarca de Baza*. Granada: Imprenta Cervantes.
- Martínez Pozo, M.A. (2009). *En busca de la verdad. Fiestas de Moros y Cristianos de la Comarca de Baza*. Granada: Imprenta Cervantes.
- Martínez Pozo, M.A. (2010) *Al descubierto. Cúllar, ayer y hoy... pero, ¿mañana?* Granada: Biblosur.
- McFarlane, A. (1952). Spanish Gypsy Dancers in Britain. *Journal of Gypsy Lore Society*, 31: 115-125.
- McLane, M. F. (1987). *Proud Outcasts. The Gypsies of Spain*. Maryland: Carderock Press.
- McLane, M. F. (2002). *Odyssey in Spain*. Maryland: Carderock Press.
- Miller, T. y Yúdice, G. (2004). *Política cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Monge, F. (2010). 'De museos del saber a museos de los pueblos. El lugar de los antropólogos'. En M. del Olmo (ed.). *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, pp. 125-144.
- Morel, H. (2011). 'Milonga que va borrando fronteras'. Las políticas del patrimonio: un análisis del tango y su declaración como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. *Intersecciones en Antropología*, (12): 163–176.
- Moreno Feliu, P. (2014). *De lo lejano a lo próximo. Un viaje por la antropología y sus encrucijadas*. Madrid: Ramón Areces.
- Moreno Navarro, I. (1996). 'El Flamenco en la cultura andaluza'. En C. Cruces (ed.). *El flamenco: identidades sociales, ritual y patrimonio cultural*. Sevilla: Centro Andaluz de Flamenco, pp. 15-34-
- Moreno Navarro, I. (2002a). Cultura andaluza, patrimonio cultural y políticas del patrimonio. *Demófilo*, 1 (Tercera época de El Folklore Andaluz), pp. 71-87.
- Moreno Navarro, I. (2002b). *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*. Sevilla: Mergablum.
- Moreno Navarro, I. (2009). La Universidad, el mercado y Bolonia. *Le Monde Diplomatique (edición en español)*, nº 159, p. 5.
- Moreno Navarro, I. (2012) 'La identidad cultural de Andalucía'. En J. Agudo Torrico e I. Moreno Navarro (coords.) *Expresiones culturales andaluzas*. Sevilla: Aconcagua, pp.: 11-34.

- Muñoz, C. (1972). *La representación de "Moros y Cristianos" de Zújar. Cautiverio y rescate de Nuestra Señora de la Cabeza de Zújar*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Narotzky, S. (2011). Las antropologías hegemónicas y las antropologías del sur: El caso de España. *Revista Andaluza de Antropología*, (1), pp. 26–40.
- Nogués Pedregal, A.M. (2011). 'Prólogo a la edición española: La antropología entre lo cultural y el turismo'. En J. Boissevain (ed.), *Lidiar con turistas. Reacciones europeas al turismo en masa*: 9-25. Barcelona: Bellaterra.
- Nord, D. E. (2006). *Gypsies and the British Imagination, 1807-1930*. New York: Columbia University Press.
- Olmos Alcaraz, A. (2009). *La población inmigrante extranjera y la construcción de la diferencia. Discursos de alteridad en el sistema educativo andaluz*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Olmos Alcaraz, A., Rubio Gómez, M., & Contini, P. (2015). Las políticas culturales y el concepto de cultura. Etnografía de un evento festivo intercultural. *Revista de Antropología Experimental*, 15, pp. 581–597.
- Ortiz Cobo, M. (2005). *Alumnado extranjero en el sistema educativo andaluz: racialismo en el discurso y práctica escolar*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Paggi, S. (2003). 'De la mediación del patrimonio etnológico'. En J.A. González Alcantud (ed.). *Patrimonio y pluralidad: nuevas direcciones en antropología patrimonial*. Granada: Diputación de Granada, pp. 95-121.
- Pereiro, X. (2011). 'El turismo como patrimonio cultural imaginario. Reflexiones a partir del caso del turismo Kuna'. En L. Prats y A. Santana (coords.). *Turismo y patrimonio. Entramados narrativos*. Tenerife: Asociación Canaria de Antropología, pp. 13-26.
- Pereiro, X. (2012). El turismo indígena Guna (Panamá): Imaginarios y regímenes de mentira de las guías turísticas internacionales. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 21, pp. 945–962.
- Pereiro, X. (2013). Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina." *Revista Española de Antropología Americana*, 43(1), pp. 155–174.
- Pérez Casas, A. (1982). Los gitanos y las cuevas, en Granada. *Gazeta de Antropología*, n. 1. En www.gazeta-antropologia.es Accedido el 7 de noviembre de 2013
- Pérez Galán, B. (2004). *Somos como incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos, Cuzco*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

- Pérez Galán, B. (2011a). 'Nuevas y viejas narrativas turísticas sobre la cultura indígena de los Andes'. En L. Prats y A. Santana (coords.), *Turismo y patrimonio. Entramados narrativos*. Tenerife: Asociación Canaria de Antropología, pp. 27-48.
- Pérez Galán, B. (2011b). Los usos de la cultura en el discurso legislativo sobre patrimonio cultural en España. Una lectura antropológica sobre las figuras legales de protección. *Revista de Antropología Experimental*, 11, pp.: 11-30
- Piasere, L. (1996). Sigismundo Caccini e gli Sinte rozengre. *Italia Romani*, 1: 119-178
- Piasere, L. (2006). Che cos' è un campo nomadi?. *Achab: Rivista di antropologia*, 8, pp. 8-16.
- Piasere, L., Solimano, N. y S. Tosi Cambini (eds.) (2014). *Wor(l)ds which Exclude. The housing issue of Roma, Gypsies and Travellers in the acts and administrative documents in Europe*. Fiesole: Fondazione Michelucci Press.
- Pink, S. (2000). '«Informants» who come «home»'. En V. Amit (2000). *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London: Routledge, pp. 96-119.
- Plata, F. y Rioja, C. (2005). El efecto dominó en el patrimonio etnológico. En G. Carrera y G. Dietz (eds.). *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*. Sevilla: Consejería de Cultura, pp. 181-195.
- Plaza Orellana, R. (2013). *Recuerdos de viaje: Historia del souvenir en Andalucía*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Prat, J. (1999). Folklore, cultura popular y patrimonio. Sobre viejas y nuevas pasiones identitarias. *Arxius de Sociologia*, nº 3, pp. 87-109.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Ariel: Barcelona.
- Prats, L. (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, pp. 17-35.
- Prats, L. y Santana, A. (2005) 'Reflexiones libérrimas sobre patrimonio, turismo y sus confusas relaciones'. En Santana, L. y Prats, A. (coord.). *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Sevilla: FAAEE, Fundación el Monte y ASANA., pp.: 9-25
- Prats, L., & Santana, A. (eds.) (2011). *Turismo y patrimonio, entramados narrativos*. Tenerife: Asociación Canaria de Antropología y PASOS.
- Prior, L. (2004). 'Doing Things with Documents'. En Silverman, D. (ed.) *Qualitative Research: Theory, Methods and Practice*. London: Sage, pp. 76-94.

- Quintana, B.B. (1998). “‘The Duende Roams Freely This Night’: An Analysis of an Interethnic Event in Granada, Spain’. En D. Tong (ed.). *Gypsies: An Interdisciplinary Reader*. New York: Garland, pp: 167-174.
- Quintana, B.B. y Floyd, L.G. (1986). *¿Qué Gitano! Gypsies of Southern Spain*. Illinois: Waveland Press.
- Quintero Morón, V. (2009). *Los sentidos del patrimonio. Alianzas y conflictos en la construcción del patrimonio etnológico andaluz*. Sevilla: Fundación Blas Infante.
- Ramos, B.; Rodríguez, J. y Rodríguez, O. (2008). La investigación social como instrumento en las luchas vecinales. *HAOL*, nº 16, primavera, pp: 29-39. Recuperado el 2 de diciembre de 2010, de <http://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/viewFile/249/237>
- Richman, K.E. (2008). Innocent Imitations? Authenticity and Mimesis in Haitian Vodou Art, Tourism, and Anthropology. *Ethnohistory*, 55 (2): 203-227
- Río Ruiz, M.A. (2009). Dinámicas de exclusión social en el marco de Políticas de Inclusión Étnica: comunidad gitana, operaciones de realojamiento y relaciones étnicas en España. En *III Jornadas de Sociología: Desigualdad en las sociedades contemporáneas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces. En <http://www.centrodeestudiosandaluces.es> Accedido el 7 de noviembre de 2013.
- Río, A.M. (2006). *Los Mosqueteros del Santísimo Sacramento*, Granada, Velocitynet.
- Roca i Girona, J. (2010). ‘Fuentes documentales y archivos’. En Pujadas, J.J. (coord.) *Etnografía*. Barcelona: UOC, pp. 154-170.
- Roca Martínez, B. (coord.) (2008). *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*. Madrid: La Malatesta.
- Rodríguez Becerra, S. (1984). Las fiestas de Moros y Cristianos en Andalucía. *Gazeta de Antropología*, 3, pp. 1-10.
- Rodríguez Becerra, S. (1985). *Las fiestas de Andalucía. Una aproximación desde la Antropología Cultural*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.
- Rodríguez Becerra, S. (dir.) (1982). *Guía de fiestas populares de Andalucía*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- Rosón Lorente, F. J. (2005). ‘Diferencias culturales y patrimonios compartidos: la “Toma de Granada” y la Mezquita mayor del Albayzín’. En G. Carrera y G. Dietz (Coords.). *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*. Sevilla: IAPH. pp. 99-107.

- Rosón Lorente, F.J. (2008). *¿El retorno de Tariq? Comunidades etnorreligiosas en el Albayzín granadino*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Rossi, I. y O'Higgins, E. (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama.
- Rothéa, X. (2008). *Construire la différence: Élaboration et utilisation de l'image des Gitans dans l'Espagne franquiste*. Tesis doctoral. Université Montpellier III – Paul Valéry.
- Ruggles, D. F. y Silverman, H. (eds.) (2009). *Intangible Heritage Embodied*. New York: Springer.
- Ruiz Ballesteros, E. (2005). *Intervención social: cultura, discursos y poder. Aportaciones desde la Antropología*. Madrid: Talasa.
- Ruiz Ballesteros, E. (2011). 'Patrimonialización, sostenibilidad y resiliencia socioecológica'. En A.M. Nogués y F. Checa (coords.). *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*. Sevilla: Signatura, pp. 341-366.
- Ruiz Morales, F.C. et al. (2006). *La imagen de Andalucía en las guías turísticas*. Málaga: Sarriá.
- Salazar, N. B. (2006). Antropología del turismo en países en desarrollo: Análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo. *Tabula Rasa*, (5), pp. 99–128.
- Salazar, N. B. (2009). Imaged or Imagined? Cultural Representations and the 'Tourismification' of Peoples and Places. *Cahiers d'Études Africaines*, XLIX (1-2), pp. 49–71.
- Salazar, N. B. (2012). Tourism Imaginaries: A Conceptual Approach. *Annals of Tourism Research*, 39(2), pp. 863–882. doi: 10.1016/j.annals.2011.10.004
- Salguero Montaña, O. y Rodríguez Medela, J. (2009). *Aprendiendo a decir no. Conflicto y resistencias en torno a la actual forma de concebir y proyectar la ciudad de Granada*. Granada: GEA La Corrala.
- San Román, T. (2006). ¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales. *Revista de Antropología Social*, 15, pp. 373-410.
- Sánchez Molina, R. (comp.) (2009). *La Etnografía y sus aplicaciones. Lecturas desde la Antropología social y cultura*. Madrid: Ramón Areces
- Sánchez Ramos, V. (2004) 'El culto eucarístico en la Berja barroca. Una propuesta de análisis para el ámbito granadino'. V. Sánchez Ramos y J. Ruiz Fernández (coord.), *La Religiosidad popular y Almería: actas de las III Jornadas*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, pp. 357-392.

- Sánchez-Carretero, C. (2012). 'Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio'. En B. Santamarina (ed.). *Geopolíticas patrimoniales: De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. Valencia: Germania, pp. 195-210.
- Sansi, R. (2005). 'Marginales, primitivos y auténticos: Arte turístico y patrimonio histórico en Bahía'. En A. Santana y L. Prats (coords.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Sevilla: FAAEE, pp. 255-268.
- Santamarina Campos, B. (2008). Moros y cristianos. De la batalla festiva a la discursiva. *Gazeta de Antropología*, 24 (1), pp. 1-10.
- Santamarina Campos, B. (2013). Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial. *Revista de Antropología Social*, 22: 263-286.
- Saul, N. & Tebutt, S. (eds.) (2004). *Role of the Romanies: Images and Counter Images*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Sazatornil, L. y Lasheras, A.B. (2005). París y la *españolada*. Casticismo y estereotipos nacionales en las exposiciones universales (1855-1900). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 35 (2): 265-290.
- Sebastiani, L. (2014). *Análisis etnográfico de un dispositivo político transescalar: El marco de la Unión Europea para la integración de nacionales de terceros países*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Selwyn, T. (2011) 'Finale'. En J. Boissevain (ed.) *Lidiar con turistas. Reacciones europeas al turismo de masas*. Barcelona: Bellaterra, pp. 308-318.
- Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública: Reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. *Antípoda*, 10, pp. 21-49.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. New York: Routledge.
- Smith, L. (2011). El 'espejo patrimonial'. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda*, 12, pp. 39-63.
- Smith, L. (2012) 'Discussion'. En R.F. Bendix; A. Eggert, A. & A. Peselmann (eds.). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, pp. 389-398
- Soler, C.; Caballero, E. y Nogués, A. M. (2010). 'Cultura, turismo y desarrollo, o cómo la cultura se diluye con el patrimonio cultural en los contextos de desarrollo'. En *Actas*

- del IV Congreso Internacional de Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo (pp. 389-394), 16-18 de junio de 2010, Sevilla.
- Soto Marata, P.; Giménez Romero, C. y Díez Mintegui, (2014). 'Entre las exigencias disciplinares y las exigencias laborales. Diálogos, límites e identidad profesional en la formación de antropólogos y antropólogas en España'. En *Actas del XIII Congreso de la FAAEE: Periferias, fronteras y diálogos*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, pp. 4995-5007.
- Stallaert, C. (2006) *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Starkie, W. (1985) [1936]. *Don gitano*. Granada: Diputación de Granada.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and Aterity. A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Téllez Delgado, V. (2014) 'El ejercicio de la antropología en un equipo de investigación multidisciplinar: "Un experimento sociológico"'. En *Actas del XIII Congreso de la FAAEE: Periferias, fronteras y diálogos*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, pp. 5152-5166.
- Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Madrid: Siglo XXI.
- Tomé, P. (2011). 'La profesionalización de la antropología social y cultural en España'. *Actas del XII Congreso de Antropología: Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI*. León: Asociación de Antropología de Castilla y León "Michael Kenny" y FAAEE, pp. 123-126.
- Tornatore, J. (2012) 'Anthropology's Payback: "The Gastronomic Meal of the French" The Ethnographic Elements of a Heritage Distinction'. En R.F. Bendix; A. Eggert & A. Peselmann (eds.). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, pp. 341-365.
- Torres, A. (2010) *Cúllar, ayer y hoy. Fiestas de Moros y Cristianos en Honor a la Virgen de la Cabeza*. Granada: Ayuntamiento de Cúllar.
- Tudela Vázquez, E. (2010). *Nuestro pan. La huelga del 70*. Granada: Comares.
- Turner, V. (2005). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI, Madrid
- UNESCO (2003) *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Recuperado el 2 de diciembre de 2010, de <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>

- UNESCO (2004). *Directrices para la creación de sistemas nacionales de "Tesoros Humanos Vivos"*. Disponible en: <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00031-ES.pdf> [consulta 04/04/2015]
- UNESCO. (2005). Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales. Recuperado el 8 de mayo de 2009, de <http://unesdoc.unesco.org/Images/0013/001325/132540s.pdf>
- Universidad de Granada (2009). Grado de Antropología Social y Cultural. Obtenido de la página Web: <http://secretariageneral.ugr.es/bougr/pages/bougr26/antropologiasocialycultural271109/> [última consulta 22/01/2010]
- Urry, J. (1990) *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: SAGE.
- Valdés Gázquez, M. (2007). 'Racismo y neoracismo'. En A. Barañano, J. L. García García, M. Cátedra Tomas, & M. J. Devillard (Eds.), *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. pp.: 307–311.
- Valdés Gázquez, M. (2010). 'Franz Boas o el fetichismo de la cultura. Perspectivas desde la historia de las ideas'. En C. del Marmol y J. Frigolé (coords.) *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*. Barcelona: Icaria, pp.: 19-38
- Valdés Gázquez, M. (2012). Antropología e 'interés público'. El desafío profesional de la antropología en España. *Revista de Antropología Experimental*, (12), pp. 7–21.
- Van den Berghe, P.L. (2007) 'Tourism and Ethnic Relations: The Obvious Connection'. En D. Nash (ed.). *The Study of Tourism. Anthropological and Sociological Beginnings*. Amsterdam: Elsevier, pp: 209-222.
- Van Gennep, A. (2008 [1909]) *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza.
- Velasco, H. (1990). El folklore y sus paradojas. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 49, pp.: 123-144.
- Velasco, H. (1992). Los significados de cultura y los significados de pueblo. Una historia inacabada. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 60, pp.: 7-25.
- Velasco, H. (2000). 'Tiempos modernos para fiestas tradicionales'. En F.J. García Castaño (ed.). *Fiesta, tradición y cambio*. Granada: Proyecto Sur, pp. 97-128

- Velasco, H. (2004). 'Fiestas del pasado, fiestas para el futuro'. En P. Martínez-Burgos y A. Rodríguez (eds.). *La fiesta en el mundo hispánico*. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, pp. 43-68.
- Velasco, H. (2009). 'El Patrimonio cultural como sistema de representación y como sistema de valor'. En C. Fernández Liesa & J. Prieto de Pedro (Eds.). *La protección jurídico internacional del patrimonio cultural. Especial referencia a España*. Madrid: Colex.
- Velasco, H. (2012a). Las amenazas y riesgos del patrimonio mundial y del patrimonio cultural inmaterial. *Anales Del Museo Nacional de Antropología*, XIV, pp. 10-28.
- Velasco, H. (2012b). 'El patrimonio cultural'. En H. Velasco; J. López y M. García. *Equipaje para aventurarse en Antropología. Temas clásicos y actuales de la Antropología Social y Cultural*. Madrid: UNED
- Velasco, H. (2012c) De patrimonios culturales y sus categorías, *Gazeta de Antropología*, 28 (3), art. 13 <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4066>
- Velasco, H. (2014). Los múltiples usos de la diversidad cultural. La diversidad cultural ante el racismo, el desarrollo y la globalización en los documentos UNESCO. *Éndoxa: Series Filosóficas*, (33), 181–218.
- Velasco, H. (ed.) (1982) *Tiempos de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid: Tres-catorce-diecisiete.
- Velasco, H. et al. (2006). *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Velasco, H. y Díaz de Rada, A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.
- Viñes, C. (1999). *Granada en los libros de viaje*. Granada: Miguel Sánchez.
- Walker, V. (1970). Gypsies, Grottoes and Granada. Notes on The Canyon of the 'Black Men'. *Journal of Gypsy Lore Society*, 49: 44-50.
- Walker, V. (1971). Open letter to M. Jean-Pierre Liégeois. *Journal of Gypsy Lore Society*, 50: 159-165.
- Wang, N. (1999). Rethinking Authenticity in Tourism Experience. *Annals of Tourism Research*, 26(2), pp. 349–370.
- Waterton, E. y Smith, L. (2010). The recognition and misrecognition of community heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 16(1-2): 4–15. doi: 10.1080/13527250903441671

- Willems, W. (1997). *In Search of the True Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*. London: Frank Cass.
- Winter, T. (2012). Clarifying the critical in critical heritage studies. *International Journal of Heritage Studies*, 19(6), pp. 1–14. doi: 10.1080/13527258.2012.720997.
- Wolcott, H. (1993). ‘Sobre la intención etnográfica’. En H. Velasco Maíllo, F.J. García Castaño y A. Díaz de Rada (eds.). *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y la etnografía escolar*. Madrid: Trotta, pp. 127-144.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.