

## TRADICIÓN, CONFLICTO Y VALORES EN LA FIESTA: EL PATRIMONIO INMATERIAL DESDE UN ENFOQUE INTERCULTURAL<sup>1</sup>

Juan de Dios López López

Taller ACSA / Universidad de Granada

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 folclore 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 folclore 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 folclore 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

<sup>1</sup> 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.

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 restituído a sus protagonistas (Cruces, 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 patrimonialización<sup>2</sup>. 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 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 Etnológico<sup>3</sup>.

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.

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 lo 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”<sup>4</sup>. Esta situación contrasta mucho con

<sup>2</sup> 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?» . *Pública*: 27/05/2009) o la corrupción política (Rosa María Artal. «La corrupción, ¿bien de interés cultural?» *El País*: 27/11/2010).

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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

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 "muslimófobos" (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 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" (Lacarrière 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 lugares<sup>5</sup>.

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 (cf. ilustración 1)-, 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.

Ilustración 1. OBJETOS DE MUSEO<sup>6</sup>



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 paramétrica<sup>7</sup>. 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 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".

<sup>5</sup> 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 Albaicín, en Granada (cf. Rosón, 2008)

<sup>6</sup> En la fotografía, tomada en el Museo Etnográfico de Eslovenia, en Ljubljana, puede apreciarse una vitrina en la 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/>

<sup>7</sup> Ángel Díaz de Rada (2007) distingue tres dimensiones del valor: paramétrica, semiótica y posicional. En este epígrafe sólo nos referiremos a las dos primeras.

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-Gamblett, 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, 2003). 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. Prats, 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 ocuparán 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, 2003), 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, 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 distintos "gramáticas de identidad/alteridad" (Baumann y Gingrich, 2004): desde la negociación 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 polidrica, que permite abordar participativamente la reproducción social (Prats, 2005: 17)

## BIBLIOGRAFÍA

- 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* (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 Gálbico
- Castillo, José. (2007, diciembre). El futuro del Patrimonio Histórico: la patrimonialización del hombre. *Revista del Patrimonio Histórico*, 1. Recuperado el 10/05/2009, 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*, 27, 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, 117-158.
- Díaz de Viana, Luis. (2005). Sobre el folklore en la actualidad y la pluralidad en la lectura. *Revista OCNOS*, 1, 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*, 27, 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, septiembre/diciembre). El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la ciudad de México. *Dimensión Antropológica*, 41, 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*, 26. Recuperado el 2/12/2010, de [http://www.ugr.es/~pwlac/G26\\_36Javier\\_Hernandez\\_Ramirez.html](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*, 5, 27-38
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. (1995). Theorizing Heritage. *Ethnomusicology*, 39 (3), 367-380
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. (2004). El patrimonio inmaterial como producción metacultural. *Museum International*, 221-222, 52-67
- Locarrieu, Mónica y Álvarez, Marcelo. (2002). Introducción: La plaza y la caverna. Dilemas contemporáneos de la gestión cultural. En Mónica Locarrieu 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. (2007). Recuperado el 2/12/2010, 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. *Axius de Sociología*, 3, 87-109
- Prats, Llorenç. (1997). *Antropología y patrimonio*. Ariel: Barcelona
- Prats, Llorenç. (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 17-35
- Ramos, Beatriz, Rodríguez, Juan y Rodríguez, Óscar. (2008). La investigación social como instrumento en las luchas vecinales. *HAOL*, 16, 29-39. Recuperado el 2/12/2010, 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. Granada: 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 2/12/2010, de <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>
- Velasco, Honorio. (1990). El folklore y sus paradojas. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 49, 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