



El patrimonio intangible como instrumento para la diversidad cultural ¿una alternativa posible?

Victoria Quintero Mor n, Universidad Pablo Olavide de Sevilla

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. De forma paralela, desde hace dos décadas se están incentivando "nuevos patrimonios", es decir nociones que refieren a saberes y actividades de diferentes grupos sociales vinculadas a territorios, objetos, prácticas... Estos nuevos patrimonios explícitamente no reposan ya tanto en una definición técnica de lo artístico o lo histórico como en una cuestión de representatividad, reivindicación y autorreferencia de los colectivos.

El texto se pregunta por las potencialidades del patrimonio cultural como factor de visibilización de grupos no hegemónicos y como dispositivo eficaz en la construcción de una sociedad intercultural. Sectores sociales que tradicionalmente no participaban -o lo hacían de modo muy tangencial- en eso que denominamos patrimonio, demandan cada vez más su presencia activa. El objetivo de este trabajo es comenzar una reflexión sobre las potencialidades y limitaciones de las nuevas concepciones sobre el patrimonio, en particular del patrimonio inmaterial, y las políticas culturales que ello implica.

Intangible heritage as an instrument for cultural diversity. A viable alternative?

Heritage is no longer the set of unifying symbols of the Nation-State. Today, it is defined, above all, as a space for confrontation and conflict between different social groups. At the same time, over the last two decades "new forms of heritage" have been promoted, i.e. notions that refer to the knowledge and activities of different social groups linked to territories, objects, practices... These new forms of heritage are no longer based explicitly on a technical definition of artistic or historic aspects but rather on the representativeness, vindication and self-reference of collectives. This study examines the potentialities of cultural heritage for enhancing the visibility of non-hegemonic groups and as an efficient tool for building an intercultural society. Sectors of society that have traditionally either not participated in what we understand as "heritage", or only played a fringe role, are claiming their right to participate more actively in this area. This study aims to initiate a reflection on the potentialities and limitations of new concepts of heritage, particularly intangible heritage, and the cultural policies this implies.

"aquellos parajes naturales, construcciones o instalaciones vinculadas a formas de vida, cultura y actividades tradicionales del pueblo andaluz, que merezcan ser preservadas para su interés etnológico." *Lugar de Interés Etnológico (Ley 1/91 de Patrimonio Histórico Andaluz).*

1. Catalogación de la Huerta de Pegalajar (Jaén), como Lugar de Interés Etnológico. Fondos Genius Loci, CB.

Recientemente, en un coloquio sobre la memoria social¹, surgió una pregunta que animó el debate y desde la que quiero comenzar esta reflexión. La cuestión se planteó del siguiente modo: *¿Por qué no es la propia sociedad civil la que cuida su patrimonio? La palabra “protección” ¿qué sugiere? ¿La noción de protección no implica una práctica paternalista? ¿y no se resta así espontaneidad y autenticidad a muchas de las cosas que se dicen proteger?* Estos interrogantes ponen en evidencia dos aspectos. Por una parte, plantea quiénes tienen legitimidad para definir y usar los elementos patrimoniales y si es el Estado el único garante del patrimonio. Por otra parte, cuestiona los límites de la autenticidad y los problemas de cosificación asociados a las intervenciones sobre el patrimonio. Me interesaba esta intervención precisamente porque une dos de los temas más debatidos hoy acerca del patrimonio cultural, es decir, se pregunta quiénes deben ser los protagonistas de los procesos de patrimonialización y vincula a este interrogante si todos los agentes patrimoniales pueden garantizar por igual su autenticidad.

Estas temáticas remiten al punto central de este texto: las potencialidades del patrimonio cultural como factor de visibilización de grupos no hegemónicos y como dispositivo eficaz en la construcción de una sociedad plural que pretenda ser intercultural. Las cuestiones que se suscitan cuando se menciona la protección como una acción paternalista, refieren a cuáles son las vinculaciones entre los bienes patrimoniales y los diferentes colectivos, a cómo se caracteriza el patrimonio en la difícil balanza de la identidad y del refrendo institucional o a cómo se llevaría a cabo la conservación de ciertos patrimonios sin distorsionarlos o restarles autenticidad.

Estas preguntas se ponen de relieve sobre todo cuando nos referimos a los denominados “nuevos patrimonios”, es decir a nociones que refieren a saberes y actividades de diferentes grupos sociales vinculadas a territorios, objetos, prácticas... Estos nuevos patrimonios explícitamente no reposan ya tanto en una definición técnica de lo artístico o lo histórico como en una cuestión de representatividad, reivindicación y autorreferencia de los colectivos.

Tal como han señalado numerosos autores, la cuestión cultural protagoniza de modo progresivo la acción colectiva y los movimientos sociales contemporáneos (Touraine, 2001; Turner, 1999; Dietz, 2001; Yúdice,

2003). Es por ello que los procesos de patrimonialización y la delimitación de qué elementos puedan considerarse patrimonio de los diferentes colectivos cobran un papel cada vez más central en la sociedad actual. Esta centralidad no refiere sólo a las políticas de la cultura, sino a los procesos políticos de visibilización y capacidad de acción (“empoderamiento”) que protagonizan distintos movimientos sociales. De este modo, sectores sociales que tradicionalmente no participaban -o lo hacían de modo muy tangencial- en eso que denominamos patrimonio, demandan cada vez más su presencia activa. El objetivo de este artículo es establecer una reflexión sobre las potencialidades y limitaciones de las nuevas concepciones sobre el patrimonio y las políticas culturales que ello implica. Se cuestionará por una parte hasta qué punto resulta novedoso y porqué la noción de “patrimonio intangible” y por otra parte, se intentará analizar hasta qué punto es posible, al menos teóricamente, que a través de este nuevo instrumento de tutela se de protagonismo a nuevos grupos sociales y se de entrada a lo que entendemos como diversidad social e interculturalidad.

Para comprender hasta qué punto “los patrimonios” pueden contribuir a una sociedad con un carácter más abierto e intercultural, es necesario referirnos a una concepción operativa del mismo. Y es que algunas definiciones de patrimonio son académicamente útiles, pero desde el punto de vista del análisis sociocultural se quedan en un nivel muy superficial. Ejemplos de ello son las ideas que vienen a decir que el patrimonio es el legado que recibimos de nuestros antepasados y transmitimos acrecentado a nuestros herederos; o aquellas que sentencian que es una selección de bienes que representan la memoria de un colectivo. Esta última definición supone un doble filtro. Por una parte cómo y qué se considera la memoria de un colectivo: qué hechos se remarcan como centrales, cuáles se consideran sólo coadyuvantes y qué otros se minusvaloran o simplemente se omiten. Por otra parte, cómo se construye esa “representatividad”: porqué unos elementos y no otros se pretenden representativos de unos hechos, sucesos, grupos, y en función de qué interpretaciones de esos objetos -o actividades, o saberes.

Desde nuestro punto de vista, la noción de patrimonio aparece como una construcción de carácter político que dota de un refuerzo simbólico especial a determinados elementos que sirven a la consolidación de un

“nosotros” determinado. Es decir, a partir de la selección de determinados elementos y la ignorancia o silenciamiento de otros, un colectivo se dota de –o más bien refuerza y hace emblemática– una versión de su memoria y de su propia identidad. Hasta mediados de los años sesenta, esa memoria venía a considerar la fórmula institucional de la historia, la más adecuada para la definición del Estado-Nación. Predominaba un concepto unívoco de patrimonio, con lecturas homogéneas, vinculadas a los grupos nacionales dominantes. El objeto, la reliquia, el monumento, en su capacidad de evocación, fueron seleccionados a lo largo de la historia del patrimonio de acuerdo con los intereses de los Estados o Naciones que pretendieron la construcción de una identidad nacional y la legitimación de una versión de la misma. Por ejemplo, diversos autores han señalado como paradigmático el modelo de recreación del pasado utilizado en la cimentación del estado griego, que se enmarca en el filohelenismo europeo y que usó de la arqueología para su evocación (Friedman, 2001:186, Iñiesta, 1999).

Aún hoy, el patrimonio protegido refleja prioritariamente una versión institucionalizada de la memoria, aunque podemos señalar algunos matices:

En primer lugar, la situación postcolonial ha dotado de un nuevo protagonismo a este modelo de simbolización que representa el patrimonio “centralizado”: en diferentes lugares de África y Asia se observa un incremento notable de los museos y también la reactivación de determinados folklores. Aunque en algunos casos la demanda turística aparezca como determinante (Alsayyad, 2001), diferentes autores señalan la eficacia política de la reinención de la tradición cuando deben aunarse bajo una supuesta homogeneidad nacional grupos diferenciados (Segalen, 2003; Collomb, 1999).

En segundo lugar, en Europa Occidental se observa una efervescencia patrimonial que ha sustentado las diferencias regionales y nacionales. En un Estado tan centralista como el francés diversos autores reconocen que la proliferación de museos, fiestas y productos regionales y en general la difusión del patrimonio etnológico, ha sido uno de los puntos de apoyo de los últimos treinta años para la diferenciación territorial y regional (Albert, 2003; Bromberger y Meyer, 2003). En nuestro país los diseños de políticas patrimoniales de las Comunidades Autónomas reflejan a menu-

do las reconstrucciones de un pasado diferenciado². El patrimonio se desdobra en diferentes administraciones, dando lugar a conflictos con gran repercusión mediática como el caso del Archivo de Salamanca o las demandas de traslado del Guernica, las disputas sobre la ubicación de la Dama de Elche³, etc.

En tercer lugar, desde finales del siglo XX surgen en lugares concretos símbolos patrimoniales que hacen referencia a grupos minoritarios. Los movimientos sociales de carácter étnico dieron pie a mayores reivindicaciones culturales: diversos grupos minorizados reclamaron la lectura de su arte, sus creaciones y sus símbolos⁴. Pero también los movimientos feministas, pacifistas y anti-racistas vieron el potencial del arte y de los centros culturales como lugares de expresión y visibilización. La defensa del patrimonio de los excluidos y los movimientos civiles en pro de la reivindicación del patrimonio son una de las innovaciones más recientemente incorporadas al panorama de los bienes culturales.

Podríamos recordar aquí a modo de síntesis la afirmación de Collomb: *El patrimonio en tanto que memoria institucional, adopta nuevas formas solo explicables en el conjunto de la crisis de la sociedad moderna, donde se produce el cuestionamiento del estado nación al tiempo que se reaviva la etnicidad como principio social*⁵ (1999).

En general, puede decirse que hemos pasado de un patrimonio homogeneizador al patrimonio como espacio del conflicto. Dicho de otro modo el patrimonio es uno de los escenarios donde se visibilizan y se hacen tangibles muchas de las tensiones e intereses de diferentes colectividades en la sociedad contemporánea. La actual noción de patrimonio, su definición como construcción social, nos sitúa en un ámbito donde confluyen puntos de vista e intereses contrapuestos. Un conflicto determinado por la pluralidad de agentes que intervienen en los procesos de construcción patrimonial y por el modo en que éstos afectan a ámbitos no solo simbólico-identitarios (a veces contraponiendo a colectivos con sentimientos encontrados), sino a los márgenes de acción política y a las posibilidades de actuación económica. Si hasta mediados del siglo XX los principales protagonistas en el tema patrimonial eran el estado y los académicos al servicio de éste, hoy día se han sumado otros niveles de la administración (autonómica y local), pero también sectores empre-

sariales y financieros, además de colectivos de ciudadanos más o menos organizados formalmente.

Según Antonio Ariño, los dos sujetos que más recientemente han pasado a formar parte de la comunidad sociopolítica del patrimonio son los nuevos movimientos sociales y la institución que pretendidamente representa a la humanidad como colectivo, la UNESCO (Ariño, 2001). Precisamente en los foros internacionales, desde hace una o dos décadas, comienzan a aparecer nuevas figuras y definiciones de patrimonio que hacen hincapié en la diversidad social y en la democratización de la memoria. En las justificaciones oficiales de figuras como “paisaje cultural” o “patrimonio oral e intangible” se argumenta la necesidad de reflejar el patrimonio de pueblos con tradiciones no escritas, de mostrar otras formas de percepción, de dar entrada a las producciones de sectores sociales no visibles –como las de las mujeres-, etc. Estas figuras suponen un ejercicio de búsqueda de los distintos modos de representar la pluralidad de la sociedad en que vivimos. En síntesis, se trata de mostrar un patrimonio “novedoso” que pretenden va más allá de la configuración occidental y estatista reflejada en los patrimonios más tradicionales. Desde esta perspectiva, los “nuevos patrimonios” tienen como objetivo dar entrada a la

diversidad social y reflejar una sociedad multicultural no sujeta a las premisas etnocéntricas occidentales.

Al proclamar estas 19 obras maestras, la UNESCO ha querido sensibilizar sobre la importancia de conservar el patrimonio inmaterial, elemento fundamental de la diversidad cultural (UNESCO, 2001)⁶

La diversidad cultural significa ser capaz de producir y difundir una amplia gama de bienes culturales de alta calidad. Pone también de relieve el sentido de la identidad como fuente de creatividad y de cultura viva. (...) En este mismo sentido, la UNESCO está preparando la redacción de una Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial, comparable a la que existe ya para el patrimonio material y que ha demostrado su utilidad y su especial pertinencia. El reconocimiento de la diversidad cultural mundial, que abarca tradiciones, valores y relaciones simbólicas, no sólo conducirá a aceptar y apreciar mejor las culturas ajenas, sino que además pondrá de manifiesto la historia de los contactos interculturales, con sus préstamos y contribuciones recíprocos. (Matsuura, 2000).

Considerando la importancia que reviste *el patrimonio cultural inmaterial, crisol de la diversidad cultural y*

2. “El sistema Fuente-Charca-Huerta de Pegalajar constituye uno de los paisajes del agua más emblemáticos de Andalucía. Su importancia patrimonial ha sido reconocida internacionalmente por los mejores especialistas en hidráulica hispano-musulmana y mereció su inscripción en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz como “Lugar de Interés Etnológico”. Es un espacio todavía vivo pero seriamente amenazado. En 1992 el acuífero que lo alimenta fue declarado sobreexplotado y recientemente la Confederación Hidrográfica del Guadalquivir (CHG) ha aprobado un documento provisional denominado Plan de Ordenación de Extracciones del Acuífero que de momento renuncia a la superación de las causas que provocan la sobreexplotación del acuífero, descartando el derrame permanente del manantial de la Fuente de la Reja”. Plataforma Andaluza en Defensa del Sistema Fuente-Charca-Huerta de Pegalajar Fondos Genius Loci, CB.



garante del desarrollo sostenible, como se destaca en la *Recomendación de la UNESCO sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular de 1989*, así como en la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural de 2001* y en la *Declaración de Estambul de 2002*, aprobada por la Tercera Mesa Redonda de Ministros de Cultura (*Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial*. UNESCO, 2003).

Estas definiciones del patrimonio como un recurso para la diversidad cultural y como instrumento de acercamiento entre distintos grupos sociales, aparece cada vez con mayor frecuencia en los discursos institucionales de los países occidentales y en nuestro entorno más cercano. El patrimonio inmaterial se muestra como la “idea salvadora” que supera las visiones elitistas y etnocéntricas visibles en los listados más tradicionales (y aún hoy vigentes) del patrimonio protegido por diversas administraciones. Esta concepción permite reafirmar, al menos formalmente, las políticas de democratización y de integración de las minorías culturales.

Ahora bien, ¿hasta qué punto la noción de patrimonio inmaterial es algo novedoso? ¿no estaremos vistiendo de nuevos ropajes una práctica ya ensayada? Y más allá de los discursos sobre diversidad ¿están siendo aplicadas experiencias que sirvan a la convivencia de distintos grupos? ¿existen los recursos legales apropiados? ¿disponemos de conceptos técnicos y herramientas adecuadas?

¿Es tan novedoso este patrimonio?

Desde la última década del siglo XX vivimos en nuestro país una gran efervescencia patrimonial. Sin que las dotaciones de las instancias culturales de la administración dedicadas al patrimonio cultural hayan aumentado de forma llamativa, sí que se han multiplicado los agentes institucionales y privados que actúan y promueven muy diversos procesos de patrimonialización. Ministerios y Consejerías de Territorio e Infraestructuras, de Turismo, de Agricultura y Pesca, de Trabajo o de Asuntos Sociales incluyen diversos modos de actuación patrimonial, a menudo con muchos más recursos económicos e impactos en la sociedad que los organismos culturales. La “activación” o la “puesta en valor” del patrimonio parece la solución múltiple a los más diversos problemas. El

patrimonio aparece ligado a planes de desarrollo, de crecimiento turístico, de activación identitaria, de mantenimiento de la población en las áreas rurales... Patrimonio, turismo y desarrollo son las tres palabras mágicas del mundo agrario sometido a la reconversión europea. También la remodelación de la ciudad industrial pasa por el impacto de las grandes operaciones culturales-patrimoniales. Incluso movimientos sociales que reivindican el derecho a la vivienda o la recuperación de la memoria histórica observan las potencialidades de pasar por el filtro de “lo patrimonial” algunos de sus elementos constitutivos.

Esta proliferación sólo es posible de entender en la profunda transformación del patrimonio que pasa de apuntalarse en la historia y la cronología para apoyarse en la identidad y que en vez de centrarse en la tutela y protección se ubica alrededor de la gestión (Morente 2004) –a menudo al servicio de la demanda de la gran industria del turismo-. Se ha producido una basculación de los Tesoros de la Nación al Patrimonio Cultural y Natural; de la historia de los Estados a la memoria y las tradiciones de los colectivos; del arte y construcciones de las élites a las creaciones populares y de los “pueblos primitivos”; del monumento singular al patrimonio en el territorio; de la autenticidad de los materiales a la importancia de los valores y los significados (Agudo, 1999).

La reubicación de lo patrimonial presenta como una de las estrellas protagonistas de su revolución la noción de “patrimonio inmaterial”. La UNESCO acaba de publicar la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial* en 2003 y está en proceso de ratificación por los distintos Estados Miembros⁷. La reivindicación y la preocupación por la defensa del patrimonio inmaterial parece muy reciente⁸: la *Declaración sobre la Cultura Popular y Tradicional* es de 1989; la preocupación por este tipo de patrimonio lleva a designar un comité de expertos para estudio previo en 1997; la incorporación de una nueva figura “Obras Maestras de Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad” aparece en 2001⁹.

A pesar de que en el ámbito de la UNESCO y en distintos foros trate de presentarse el patrimonio intangible como un nuevo concepto, una breve mirada hacia los estudios de folklore y a la difusión de las exóticas costumbres de “los otros” en épocas coloniales nos muestra una vasta experiencia en este tipo de “bienes patrimoniales”. Pensemos por ejemplo en las grandes expo-

siciones universales de finales del XIX y principios del XX donde se exhibían “salvajes” en su propio entorno y también campesinos y grupos regionales locales¹⁰ (Romero de Tejada, 1995). Ya los primeros museos al aire libre de los Países Nórdicos recurrían a personas que mostraban oficios y costumbres de la vida cotidiana (Fernández de Paz, 2003). Son incontables los proyectos que a lo largo del siglo XX activaron distintos rituales, bailes o costumbres cotidianas como forma de atracción exótica (Kirshenblatt, 1997). También las actuaciones de ciertos “proyectos de desarrollo local” nos recuerdan a otros procesos revivalistas, como los de la Sección Femenina, donde se resucitaban prendas, bailes y costumbres, de un pasado pretendidamente lejano. Y un precedente más acorde con lo que hoy propone la UNESCO es la designación de “Tesoros Humanos Vivos” o similar que desde los años cincuenta se realiza en países asiáticos como Japón, Corea, etc.

Pero no es la textura de que están hechos estos patrimonios lo que los define. A pesar de los discursos que defienden la innovación de lo inmaterial, de la acción o práctica, lo novedoso de esta idea de “lo inmaterial” no reposa en que se muestren, documenten y/o conserven rituales, narraciones, trabajos o paisajes. La innovación tiene que ver con el paso que media entre la muestra de lo exótico a la reivindicación de la diferencia. La primicia radica en los procesos de reivindicación en pro de la participación social y la democratización de la sociedad en general y del patrimonio como parte de ella (dando por supuesto que esta transformación no va en menoscabo de los intereses de la potente industria turística, tanto del turismo exótico como del turismo más cercano).

En la efervescencia de cambio que supusieron los procesos de descolonización, las demandas de los movimientos sociales de los años sesenta y la crisis de las teorías de la modernización, se asientan una serie de precedentes en el ámbito cultural-patrimonial. Me refiero, por ejemplo, a las creaciones de museos “étnicos” en EEUU cuando los movimientos reivindicativos señalaron la ausencia de los artistas pertenecientes a minorías étnicas en los grandes museos. En general, las reivindicaciones del mudo del arte de los años sesenta a los ochenta dan entrada a las producciones populares y étnicas en unos ámbitos impensables años atrás (Price, 1993; Crow, 2002).

Otros precedentes que se dan en paralelo provienen de las transformaciones y reflexiones que desemboca-

ron en los años ochenta en eso que se denominó la “Nueva Museología”, pero cuya gestación se detecta desde dos décadas atrás. El modelo de ecomuseos franceses de Rivière que idealmente proclama la musealización en el territorio como ámbito de participación social y política, propugna al mismo tiempo la importancia de los modos de vida y formas de expresión de los diversos colectivos locales como elementos dignos de salvaguardia (Rivière, 1993). Las reflexiones auspiciadas por la *Carta de Santiago de Chile* de 1975 referidas a la participación social, la defensa de la cultura autóctona y la interpretación local del patrimonio, muestran los principios de un debate que ha ido creciendo. También *La Carta de Burra*, de ICOMOS Australia en 1979 reclama la búsqueda de los significados por encima de los objetos.

Todo ello desemboca a partir de los años ochenta en tres líneas aparentemente no relacionadas pero convergentes:

- 1) las aportaciones de la Nueva Museología¹¹ al ámbito del patrimonio y también de la educación -ecomuseos, museos al aire libre, museos de comunidad, museos vecinales, living history (Kinard, 1985; Rivière, 1993; Sanmartín Montilla, 1998);
- 2) las movilizaciones post coloniales demandaron el derecho a defender su cultura y lo que es más cuestionaron la autoridad y el conocimiento de los que venían de fuera para interpretar sus producciones y sus costumbres;
- 3) las corrientes de pensamiento postmoderno que ponen en cuestión el conocimiento occidental e igualan las producciones populares y étnicas a la producción de la academia (Mendez, 1995 y Dietz, 2001).

El patrimonio intangible: potencialidades y limitaciones

Pensemos sólo por un momento la difícil y ficticia separación entre lo tangible y lo intangible, pues ¿cómo separar una danza de sus instrumentos, de la coreografía, de los trajes adecuados, del entorno en que se ejecuta, sin cambiar sus significados? ¿cómo comprender un paisaje sin la mediación, sin las narraciones, sin las interpretaciones de aquellos que lo conocen y lo viven? La noción de patrimonio inmaterial sólo es explicable por el materialismo imperante

en nuestro entorno, por la centralidad atribuida a los objetos en las culturas occidentales. El “culto a los monumentos”, el fetichismo de la piedra, la preeminencia de la originalidad de la obra, de la conservación de sus cualidades originales, ha ocultado durante mucho tiempo la importancia de los mensajes que se transmitían a través de estas obras. A pesar de su artificialidad, no obstante, quisiéramos mostrar algunas de las potencialidades que ofrece esta segmentación entre lo material y lo inmaterial:

En primer lugar, la noción de patrimonio inmaterial permite resaltar los valores de los objetos o elementos del patrimonio por encima del objeto en sí. Las apreciaciones de pueblos no occidentales nos muestran una síntesis necesaria entre objetos, funciones, saberes, lugares... La belleza de la máscara no puede ser apreciada fuera del contexto ritual en que se usa. Las pinturas de arena de los Navajos no están destinadas a guarecerse en vitrinas, sino a cumplir una misión sanadora que se obtiene a medida que se elaboran (Classen 1997). La mitificación del objeto puede desvirtuar el significado que se trataba de transmitir. A menudo los objetos son simples coadyuvantes para la transmisión de saberes, de significados. Incluso el arte occidental se ha transformado comprendiendo que a menudo lo importante es el proceso creativo y no tanto el producto final.

En segundo lugar, la noción de patrimonio inmaterial permite descubrir significados que no pueden ser fácilmente transmitidos sólo a través de los objetos, sino que necesitan de la acción, de la práctica, para ser comprendidos en su integridad. Por ejemplo, cuando se habla del flamenco como patrimonio se hace referencia a un conjunto de saberes, de producciones musicales, de danza, de expresiones lingüísticas, a los modos de relación de los hombres y las mujeres flamencas... Pero también del instante irreplicable en el que se canta. Las maneras, el duende, el aire, el quejío quedan sólo para los que compartieron ese momento.

En tercer lugar, reivindicar la idea de patrimonio inmaterial permite complejizar los mensajes que se transmiten y vincular varios elementos entre sí. En muchos casos, para comunicar las experiencias de un colectivo los objetos o bienes asociados a su memoria serían muy diversos, a menudo perdidos con el paso del tiempo y sin una conexión evidente. Podemos pensar en las Rutas de los Esclavos,

donde no quedan trazas de ese pasado ni a través de objetos, ni de construcciones, e incluso los caminos han sido borrados por el paso del tiempo y la maleza (Truscott, 2001). Si la “lucha por la tierra” se entiende como parte del patrimonio de los jornaleros andaluces, su protección no está fácilmente ligada a un lugar o finca concreto, ni a un manifiesto, ni a las vestimentas de aquellos trabajadores... Todos esos objetos sirven de evocación de una serie de sucesos, creencias y acciones que se materializaron en el movimiento jornalero-campesino.

Pero ¿por qué buscar la clave de la diversidad cultural precisamente en el patrimonio intangible? En general, la noción de patrimonio inmaterial, tal y como está siendo usada en la actualidad, hace entrar en escena a grupos cuya producción material es cuantitativamente menor a la de los occidentales o tiene un carácter más perecedero. Estos grupos estaban antes ausentes de las producciones patrimoniales a no ser que sirvieran para ilustrar el poder colonial o las teorías científicas de la modernidad. Así pues el patrimonio inmaterial da un nuevo protagonismo a colectivos subordinados, a grupos étnicos denominados primitivos... Es decir, hablar de patrimonio inmaterial supone cambiar de perspectiva respecto a los grupos minorizados en el escenario global. Afirmar que la Plaza Jema-el-Fna de Marrakesh (Marruecos) en cuanto que “lugar de encuentros y de creación lingüística, musical, artística y literaria” es tan importante como la Catedral de Notre Dame de París (Francia) o que los conocimientos y usos tradicionales del pueblo zápara en la amazonía (Perú y Ecuador) es tan digna de salvaguarda como Acrópolis ateniense (Grecia), permite superar el etnocentrismo propio de europeos y norteamericanos.

Una representación teatral secular, la celebración del día de los difuntos, las formas agrícolas que recrean un paisaje, el trabajo de la madera, las tradiciones orales, las designaciones y usos de plantas medicinales, etc., etc. casi nunca reposan sobre conocimientos académicos. Al dar entrada a estos bienes se está relativizando la preeminencia de los conocimientos y producciones formales, procedentes de la academia y del saber institucionalizado. Se pasa de un patrimonio elaborado por y para los grupos más poderosos, las elites, a un patrimonio en el que es posible representar a una diversidad de grupos sociales.

La designación del patrimonio intangible, por tanto, aunque parezca un tanto artificiosa debido a esa

separación forzada material/inmaterial, permite claramente ampliar los grupos étnicos productores de patrimonio y también expandir los grupos sociales que participan. Sin embargo, el modo en que se use esta noción presenta ciertas limitaciones y riesgos:

Aún se está en proceso de experimentación e incorporación de este tipo de patrimonio. En el contexto andaluz y español los medios legales no están suficientemente desarrollados a nivel reglamentario. La figura legal que protege este tipo de patrimonio se designa como “Actividades de Interés Etnográfico”, que incluye los saberes y actividades que “alberguen o constituyan formas relevantes de expresión de la cultura y modos de vida propios del pueblo andaluz” (LPHA, 1/91, art. 67). Sin embargo, a pesar de la amplitud de miras con que la legislación designa estos patrimonios, en los catorce años de aplicación de la ley tan sólo se ha inscrito un bien: la carpintería de ribera de Coria del Río¹².

En general, se tiende a proteger el patrimonio material. Se tutelan los inmuebles y objetos asociados a una práctica o un saber antes que designar el bien inmaterial. Un ejemplo paradigmático es la protección de las producciones de Pastora Pavón. La justificación de la inscripción de este bien deja claro que son valores intangibles los que se tratan de salvaguardar: *La significación de Pastora Pavón, la Niña de los Peines, en la historia del flamenco debe contemplar varias perspectivas. Por su relevancia, se han de observar distintas dimensiones entre las que contamos su trayectoria profesional, los modelos de aprendizaje, las interinfluencias comarcales y personales de los estilos que desarrolló, sus cualidades sonoras y técnicas de ejecución y su papel como figura femenina y gitana en el mundo flamenco*¹³ Sin embargo, el objeto de protección no es el cante y asociado a él cuantos objetos documentales y sonoros fueran necesarios, sino que son las placas de pizarra, donde se recogen sus grabaciones primitivas, y que abarcan un periodo de cuarenta años (1910-1950).

Por otra parte, en la tutela del patrimonio inmaterial se deben evitar los riesgos de esencialización, cosificación y banalización. La complejidad de los elementos tratados y su caracterización como partes vivas de la cultura implica que están sometidos a procesos de transformación y dinámica cultural. Un ritual, la forma que adopta la memoria de una comunidad o el saber técnico de un artesano, no han sido “siempre

así”. No es posible hacer un tratamiento similar al que se haría con los objetos: documentarlos y fijarlos. Aquí se abren diversas paradojas:

- ★ La cualidad de patrimonio vivo es opuesta al concepto fundamental que opera en los procesos clásicos de tutela del patrimonio: la conservación. De hecho, el carácter reflexivo del patrimonio puede servir también para modificar y momificar ciertas prácticas. El modelo fijado por los técnicos que documentan y explican las características del bien, puede ser considerado como el “auténtico” y “verdadero”.

- ★ El refuerzo simbólico de muchos de estos elementos reposa a menudo en su categorización como esenciales e inmutables. Algunos de los colectivos que reivindican la defensa y la consideración de ciertos bienes como patrimonio están precisamente interesados en conseguir esa reafirmación de “lo que siempre hemos sido”, la fundamentación de su autenticidad cultural a través de una tradición sagrada e inmutable.

- ★ Muchas de estas actividades han llegado hasta hoy por la demanda de actividades y prácticas exóticas realizada desde occidente, primero en época colonial y después con el auge del turismo¹⁴ (Alsayyad, 2001). Aunque a menudo patrimonio y turismo mantienen una relación de retroalimentación, también es cierto que otras veces el consumo turístico de estos elementos los banaliza, reduciéndolos a unos pocos aspectos formales llamativos y descontextualizándolos de los usos sociales y los significados complejos en que se hallan inmersos.

Finalmente, otro de los problemas que puede llevar aparejada la designación de patrimonio inmaterial es su adscripción a nociones restringidas de cultura popular y de tradición. Estos conceptos tan difusos remiten a menudo a una dicotomía entre culto/popular, urbano/rural, moderno/tradicional, elites/masas, sociedades ágrafas/sociedades con escritura, etc. (Díaz Viana, 1999; Zubieta, 2000, Quintero 2003).

Es interesante remarcar que la UNESCO ha ido transformado su definición del patrimonio intangible pasando de una visión muy centrada en estas nociones de lo popular y lo tradicional para después minimizar la presencia de estos conceptos. En 1989 se hace una Declaración que incluye en su título estas

dos nociones y que marca las definiciones usadas seguidamente:

Podría definirse el patrimonio intangible como el conjunto de formas de 'cultura tradicional y popular o folclórica', es decir, las obras colectivas que emanan de una cultura y se basan en la tradición. Estas tradiciones se transmiten oralmente o mediante gestos y se modifican con el transcurso del tiempo a través de un proceso de recreación colectiva. Se incluyen en ellas las tradiciones orales, las costumbres, las lenguas, la música, los bailes, los rituales, las fiestas, la medicina tradicional y la farmacopea, las artes culinarias y todas las habilidades especiales relacionadas con los aspectos materiales de la cultura, tales como las herramientas y el hábitat¹⁵.

Por el contrario, las reflexiones más recientes se orientan de otro modo:

El patrimonio oral e inmaterial ha sido definido por los expertos internacionales reunidos en la UNESCO como *el proceso adquirido por los pueblos así como los conocimientos, las competencias y la creatividad de la que son herederos y que desarrollan, los productos que crean y los recursos, espacios y otras dimensiones del marco social y natural necesarios a su durabilidad; estos procesos infunden en las comunidades un sentimiento de continuidad con respecto a las generaciones precedentes y son de una importancia crucial para la identidad cultural, así como para la salvaguardia de la diversidad cultural y para la creatividad de la humanidad¹⁶.*

“Nuevos patrimonios” y visibilización de colectivos

Antes de desarrollar este epígrafe, quisiera recapitular algunas ideas que nos sirvan de marco para continuar la reflexión:

La patrimonialización se conforma como un modo de añadir valor a una serie de bienes transformándolos en emblemas –de arte, de historia, de naturaleza, de tradición, de vida-. Los procesos de selección patrimonial –apenas analizados, siempre olvidados a posteriori- se relacionan con una valoración sobre un conjunto de referentes culturales que son asumidos como elementos de diferenciación y cohesión por diferentes grupos

sociales. En este sentido el patrimonio se vincula con la identidad cultural. Ahora bien, hemos de recordar que no todos los símbolos de identidad de un colectivo se encuadran dentro de lo que designamos patrimonio, ni todos los bienes patrimoniales son elementos de identificación de los colectivos que dicen representar. Los sistemas de activación patrimonial, –vengan impulsados por la administración central, por una empresa, por el análisis de unos técnicos o por un movimiento ciudadano- se configuran como actuaciones “planificadas”, en tanto que conscientes¹⁷. En esto se diferencian de los modos en que se configuran los marcadores identitarios, que pueden o no responder a una acción premeditada. Esta diferenciación no impide que mediante la selección y definición patrimonial se propongan y se reafirmen modelos identitarios. Todo proceso de patrimonialización tiene contenido político, puesto que permite visibilizar y acentúa ciertas características de algunos colectivos e invisibiliza, silencia o deforma otros.

Como ya se ha señalado, la institucionalización del patrimonio inmaterial permite la visibilización y reafirmación de colectivos. No obstante, sería necesario aclarar dos aspectos:

1. Este tipo de patrimonio no puede considerarse sólo ligado a los sectores subalternos ni a grupos étnicos minoritarios. Hacerlo así sería volver a caer en la trampa de dicotomizar la realidad y además estaríamos ante un nuevo cambio de etiquetas: en vez de oponer lo culto a lo popular, se enfrentaría el patrimonio material al inmaterial. Como ya se ha demostrado en diversas reflexiones y controversias, vivimos en sociedades complejas donde los diversos grupos interactúan y las diferentes formas de producción social y simbólica forman parte del entramado de relaciones jerárquicas. Los bienes culturales –con la clasificación que se les quiera dar- muestran este juego y rejuego de relaciones y posicionamientos (Bourdieu, 1986; Douglas, 1995).

2. Esta fórmula de reivindicación y visibilización no está vinculada en exclusiva al denominado patrimonio intangible. En tanto que los procesos de patrimonialización suponen una activación simbólica, el referente –el bien concreto de que se trate- es un depositario de significados, memorias y sentimientos.

Hechas estas salvedades, la puesta en valor de “nuevos patrimonios” se configura, para los grupos no

dominantes, como una pauta de acceso a una arena sociopolítica más amplia mediante un doble proceso:

a) la activación de una serie de mecanismos de participación social que hacen posible la patrimonialización y

b) la consolidación y/o construcción de nuevos símbolos en que reconocerse, que conllevan la reafirmación de una sociedad plural. Como se ha señalado, la institucionalización de estos bienes pretende modificar el carácter elitista y formal del patrimonio para permitir que los símbolos patrimoniales se configuren como parte del pasado en que se reconozcan y dignifiquen diversos grupos sociales, por lo que fueron, por lo que aportaron y lo que están aportando a la sociedad. Desde esta perspectiva, se entiende el patrimonio como una evocación compleja de los diversos pasados.

En el ámbito andaluz se están desarrollando una serie de procesos de patrimonialización de bienes que pueden caracterizarse como parte de estos “nuevos patrimonios”. Ciñéndonos a activaciones patrimoniales ligadas a la administración cultural, más que ante la diversidad étnica, trabajaremos como referencia la diversidad en otros ámbitos identitarios, como los referidos al género, clase social, cultura del trabajo... Se exponen, de forma necesariamente sintetizada y simplificada, algunos de los casos etnográficos que pueden ilustrar y matizar las afirmaciones anteriores.

Uno de los movimientos participativos que han propiciado la protección oficial de un bien etnológico ha sido el liderado por la Asociación de la Fuente de la Reja, en Pegalajar, Jaén. La vida social y económica de Pegalajar giraba tradicionalmente en torno al complejo hidráulico formado por el manantial de la Fuente de la Reja, la Charca o embalse y un sistema de acequias y conducciones que distribuía el agua en una frondosa huerta con cultivos en bancales. De la importancia de la cultura del agua en esta población son también testimonio desde la toponimia a las normas consuetudinarias de reparto del agua, pasando por la gastronomía, la arquitectura tradicional, las fuentes, etc. (Escalera et al., 2004).

Aún hoy sorprende al viajero o turista curioso, el sistema aterrazado surcado de acequias e hijuelas, donde el rumor del agua acompaña a olores intensos de higuera, de matas de hierbabuena, yerbaluisa o poleo. El hortelano cuidadoso -en la actualidad

pocos y casi octogenarios- dispone las pimenteras, tomates, las matas de pepino, calabazas o papas según las características del terreno. En las lindes, al borde de los bancales, los frutales; distribuidos por todo el “poyo”, olivos y, antiguamente, el maíz y los cereales. Pero el forastero verá poco de todo esto: la mayoría de las huertas están abandonadas; los caminos, acequias y hormas destruyéndose fruto del abandono y del paso del tiempo. Sólo la suerte o las huellas de algún vecino pueden guiarle hasta ciertos poyos o a la vera del Molino de Enmedio: rincones de verdor y frescura que permiten retroceder en el tiempo. Sólo el azar llevará al viajero hasta este municipio de Jaén un año abundante en lluvias, en unos meses, quizá días, en que la Charca esté llena y el agua discurra feliz por caces y acequias.

La desecación en 1988 del manantial de la Fuente de la Reja desencadenó un proceso de reivindicación y puesta en valor del complejo hidráulico de Pegalajar. Las movilizaciones se sucedieron, primero de un modo un tanto espontáneo, pero pronto organizadas en torno a una Asociación que tomó el nombre del manantial afectado. En los casi veinte años que median desde los inicios de las reivindicaciones, el seguimiento social ha pasado por diferentes etapas, aunque en los últimos dos o tres años en muchos sectores del pueblo ha cundido el desánimo.

El proceso mismo de reivindicación ha implicado en estos lustros a diversos actores sociales, dando protagonismo a gentes y grupos que habitualmente no participan activamente en la toma de decisiones local, al menos no más allá del mecanismo concertado de votación. Este protagonismo se distribuye en acciones y actos de muy distinta naturaleza: La organización de acciones de protesta colectiva, la disposición de un proceso de toma de decisiones asambleario, la preocupación por dar voz a la memoria de los que conocieron la huerta en distintas épocas, la activación de mecanismos para dar a conocer diferentes fórmulas jurídicas de protección, la organización de talleres y actividades para los locales y para los foráneos; en definitiva, la incansable labor social de conocer, documentar, transmitir, difundir lo ha sido y es la cultura del agua en Pegalajar.

En la búsqueda de instrumentos jurídicos que hicieran posible frenar el proceso de sobreexplotación del acuífero, desde finales de los noventa se impulsa la protec-

ción de este paisaje dentro del Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía. En 2001 se inscribe la Fuente, la Charca y la Huerta de Pegalajar como Lugar de Interés Etnológico. El texto justificativo enuncia: *Engloba el conjunto de banales en que se asienta la huerta y el sistema de aprovechamiento de recursos hídricos. Es un complejo sistema, tanto arquitectónico como de aprovechamientos tradicionales, incluyendo las fórmulas de uso y reparto, las técnicas hidráulicas y las tecnologías agrícolas tradicionales. Alrededor del sistema de abastecimiento de aguas se generaban una serie de actividades y relaciones que impregnan todas las facetas de la vida local.*

Hay dos aspectos diferentes sobre los que pretendíamos reflexionar aquí: Por una parte cómo el movimiento asociativo en sí mismo, en la búsqueda del mantenimiento de un recurso secular, consigue coordinar esfuerzos e implicar en la toma de decisiones a mucha más gente de la que habitualmente participa. Esto en sí supone un componente democratizador respecto a otras vías de selección y definición patrimonial. Por otra parte, se observa un proceso en el cual una serie de recursos culturales –los sistemas hidráulicos, los conocimientos, normas y costumbres en derredor de los usos y aprovechamientos del agua– son consolidados como en símbolos identitarios de la localidad y bienes patrimoniales.

La sobreexplotación del acuífero y los perjuicios evidentes ocasionados por ello provocan el desarrollo de la conciencia sobre el agua y sus significados en la localidad. Durante el proceso de movilizaciones sociales parte de la población remodela la simbología en torno al agua y a distintos elementos como el manantial, la charca y la huerta como parte de los elementos constituyentes de su identidad. El proceso de patrimonialización va tomando sentido al compás de este primero.

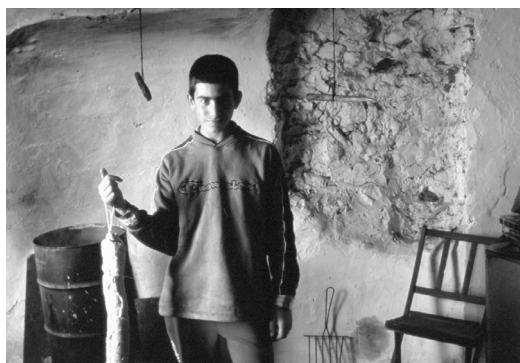
No obstante, en paralelo a la expansión de este modelo identitario otro proyecto político y otro modelo de identificación local ha ido desarrollándose. Al principio de forma muy minoritaria, pero cada vez ocupando un mayor espacio, otras voces muestran una definición de Pegalajar no ya basada en el agua, sino en su diversidad geográfica y sus potencialidades; una mirada que no se centra en la huerta, sino en el olivar, el regadío, la expansión urbana...

La forma que toma la patrimonialización en Pegalajar está incidiendo de modo negativo en las

construcciones simbólicas modeladas en torno al agua y la huerta en la década anterior. Una patrimonialización exenta de inversiones, que depende de los exiguos medios de la Asociación La Fuente de la Reja para la difusión de los valores del bien y que se ha asociado con la paralización de los mecanismos urbanísticos de planeamiento¹⁸. Los mecanismos institucionales de la Administración para la protección del bien no están funcionando: no se invierte, no se incentiva la conservación privada, no se solucionan los problemas acarreados a los vecinos, no se modifica la situación de sobreexplotación del acuífero... Se produce una situación de retroalimentación entre los sectores locales que apuestan por un modelo político al margen de la Huerta y la actuación de la Administración respecto al L.I.E.: paradójicamente la declaración de protección se ha convertido uno de los factores centrales que explican la desmovilización y desintegración del sistema de apoyo social a favor de la recuperación del acuífero y la huerta de Pegalajar.

La presencia de este tipo de elementos en el listado oficial de los bienes culturales tiene una primera lec-

3 y 4. Material fotográfico recopilado para el museo etnográfico de Burguillos. Ivo Rovira. Fondos Espiral, Animación de Patrimonio



tura de ampliación de los grupos sociales que protagonizan el patrimonio andaluz. Este es el sentido al que hacíamos referencia cuando mostrábamos que el patrimonio en su potencial simbólico muestra las producciones de unos grupos y silencia las de otros. Los campesinos andaluces, los grupos de pequeños propietarios agrícolas, con sus saberes y sus construcciones, no suelen ocupar mucho espacio en los catálogos oficiales. Su mención es en sí muestra de una transformación hacia la pluralización de los colectivos visibles. Sin embargo, esta presencia se transforma en invisible y vuelve a ser ninguneada cuando se observa la política real que se aplica y cuando se compara el modo en que se toman decisiones respecto a estos bienes respecto a otros con valores preeminentemente artísticos o históricos. Unas actuaciones sencillas –y no demasiados costosas– de conservación habrían cambiado la percepción de los vecinos; una mínima inversión en interpretación y difusión del bien habría posibilitado la valoración de estos grupos por parte de un colectivo más amplio de andaluces –aun cuando siguiera siendo una minoría–.

El patrimonio como reflejo de la “memoria institucional” ya no puede continuar mostrando las percepciones de un solo grupo y la construcción homogénea del pasado del Estado-Nación, ni del pueblo andaluz. En una sociedad que se define como plural y diversa, los referentes patrimoniales deben dar entrada a esa complejidad. Pero poco se hace realmente con políticas que inscriben pero no protegen, que continúan centrando inversiones y difusión en los bienes producidos y comprendidos por las minorías “cultas” de la sociedad.

En otra fase del proceso completamente distinta y con un contexto muy diferente encontramos el otro caso que vamos a analizar: los movimientos sociales en torno a lo que se ha denominado “la recuperación de la memoria histórica”. La Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica comenzó con la búsqueda y localización de fosas comunes del franquismo. Bajo aquella noticia la reivindicación del derecho a la dignidad de los que fueron asesinados y anónimamente sepultados; el homenaje a los hombres y mujeres del bando republicanos ejecutados, encarcelados y represaliados durante la guerra y también en los largos años de la dictadura franquista. Se pretende el reconocimiento público de la sociedad española hacia aquellos antepasados; se

persigue una revisión de una historia silenciada por los vencedores y, más tarde, acallada durante la Transición. Las asociaciones, foros, equipos de investigación y grupos con una entidad más o menos formal han ido creciendo desde las primeras noticias en prensa allá por el año 2000. La “recuperación de la memoria” es hoy tema de debate y controversia en medios de comunicación de masas a la vez que remueve y reivindica otras versiones oficiales de la historia.

Aún sin realizar un análisis profundo de este movimiento social, sí son visibles dos de los aspectos a los que hacíamos referencia más arriba: un proceso de participación social que hace posible la toma de decisiones y la actividad social de gentes habitualmente “no políticas” y la recreación y construcción de nuevos símbolos con los que mostrar una versión diferente del pasado.

La participación en la documentación del pasado reciente, el trabajo voluntario en archivos, en campos de verano prospectando y abriendo fosas, la rememoración de las vidas de los mayores del entorno cercano, los encuentros, los homenajes... Todo ello desemboca en un proceso de participación social activa, pasando del anonimato a la presión política. La reivindicación de diversas organizaciones de derechos humanos ante la ONU sobre los desaparecidos en España; la reciente recepción en el Congreso de los Diputados a los “niños de la guerra”; el proyecto de transformación y “resignificación” del Valle de los Caídos; las declaraciones de la vicepresidenta del gobierno sobre “la justicia del recuerdo”; etc. son fruto de este nuevo protagonista y muestran su “capacidad de acción” (empoderamiento).

Por otra parte, el movimiento de “recuperación de la memoria” se apoya en referentes como las fosas comunes, los relatos de vivencias de los viejos republicanos, las historias de vida de los niños de la guerra, las construcciones de los presos políticos haciendo posible una nueva lectura. Fosas, historias de vida y edificaciones como el Canal de los Presos se convierten en símbolos de otra versión de la historia. En este desarrollo de nuevas significaciones se está abriendo paso la idea de designar como patrimonio las narraciones y memorias de los y las protagonistas de la represión franquista, de convertir en bien cultural la memoria¹⁹ (o su representación a través de un banco de datos o un centro de interpretación²⁰).

Esta propuesta parte del reconocimiento de la capacidad simbólica del patrimonio. La patrimonialización enfatiza una nueva versión de la historia institucional, oficialmente aceptada. Considerar la memoria social como patrimonio y más concretamente como patrimonio inmaterial también persigue transmitir otras formas de descubrir el pasado, más allá de las que constan en los registros oficiales. El protagonista de la memoria social, de la historia de vida, supuestamente no depende de conocimientos oficiales y especializados para interpretar su pasado. Desde la perspectiva de sus impulsores, considerar la historia oral como patrimonio conlleva una pluralidad en la versión del pasado y también una mayor democratización, en el sentido de acceso de todos los grupos (no solo las élites o los que detentan el conocimiento formal) a construir y comprender el patrimonio.

Para finalizar este bosquejo general debe hacerse una primera salvedad: llamar la atención sobre la pretendida ausencia de mediaciones en este tipo de patrimonio. Es cierto que muchos de los agentes protagonistas de estos bienes son personas con escaso acceso a la cultura formal. También es cierto que el saber relacionado con el campo, la mina, las experiencias en un campo de trabajo o como hija de un preso político no residen en un aprendizaje académico. Pero la transmisión de estos saberes y prácticas a los colectivos no directamente implicados en la experiencia sí pasa por la mediación. Su conversión en elementos del patrimonio, pasa en mayor o menor medida por la intervención de diferentes “expertos” que hacen posible bien su conservación, su clasificación como bienes del patrimonio andaluz, su archivo, su difusión, etc. De hecho es una característica de los dos casos expuestos y de esos movimientos sociales la presencia de estudiosos, intelectuales y personas más o menos ligadas a la academia –característica también presente en muchos movimientos sociales contemporáneos (Dietz, 2001).

Una segunda salvedad debe subrayar el peligro de folklorización que parece otearse bajo designaciones como patrimonio etnológico o patrimonio inmaterial. Si se vincula el patrimonio inmaterial a la diversidad cultural (referida a distintos grupos sociales y étnicos) y se propugna que de este modo se visibilizan, dignifican y se hace partícipe a sectores antes ignorados, lo que no se puede es al mismo tiempo man-

tener un doble rasero en financiación y difusión de estos bienes. Seguiríamos ante el mismo proceso de jerarquización social visibilizado y traducido a diferentes “tipologías” patrimoniales.

La reivindicación de la memoria social como patrimonio, al igual que el caso de Pegalajar, pone en el centro de la estampa patrimonial, no a los poderosos constructores de palacios e iglesias, ni a los mecenas de obras pictóricas, sino a personas que pertenecen en su mayoría a los grupos asalariados de la población. Esta forma de entender el patrimonio supone una pluralidad en las versiones del pasado que se visibilizan a través del mismo. Hace patente la diversidad, mostrando distintos grupos sociales y diferentes modos de comprender las realidades del presente y a menudo señalando contradicciones que pueden con frecuencia hacerse patentes en un mismo símbolo patrimonial. La comprensión del patrimonio como una construcción heterogénea también abre la puerta a nuevos protagonistas que reivindiquen y hagan patente contribuciones, no sólo de distintos estratos sociales, sino de diferentes grupos étnicos. Recientemente tenía noticias de que en el proyecto de Escuela Taller asociado a la Carpintería de Ribera de Coria del Río, algunos de los demandantes que pretendían aprender estas técnicas tradicionales eran residentes inmigrantes. Nuestra capacidad para avanzar hacia una sociedad más intercultural va a depender también de cómo seamos capaces de interpretar y gestionar la incorporación de personas de otras etnias a nuestras tradiciones. Una incorporación que nos permitirá continuar cambiándolas, como siempre se ha hecho.

Notas

¹ Curso de Formación Especializada “Recuperación de la Memoria Social. Una perspectiva transversal desde las ciencias sociales” organizado por la Universidad Pablo de Olavide durante el curso 2004-2005. Quisiera manifestar mi agradecimiento a Gonzalo Acosta Bono respecto a este artículo. Los debates surgidos en torno al seminario que compartimos y el texto surgido posteriormente, han servido para completar y matizar algunos aspectos que se tratan aquí. También quiero agradecer a Macarena Hernandez y Esteban Ruiz las reflexiones en común en torno lectura de un primer borrador y las sugerencias que hicieron.

² Véase por ejemplo Llorenç Prats 1991 ; Montserrat Iniesta 1999; Juan Agudo 1999.

³ Además de la prensa española, algunos análisis sobre las significaciones del Guernica y el interés del gobierno vasco en el mismo pueden verse en el texto de Lourdes Méndez (1995). El caso del Archivo Nacional de Salamanca y la demanda de la Generalitat quedó reflejado, antes de la última controver-

sia de 2004, en el artículo de Montserrat Iniesta de 1999. Referencias al debate sobre el Guernica y la Dama de Elche pueden consultarse en el libro de Selma Holo 1999.

⁴ Etnográficamente aparecen muy prolijamente documentados los casos de las Primeras Naciones Canadienses y del conjunto de los Aborígenes Australianos (Mendez, 1995; Clifford, 1997; Mauzé, 1999).

⁵ Original en francés.

⁶ El subrayado en estos tres párrafos es un añadido de la autora.

⁷ Según Prensa UNESCO en febrero de 2005 sólo once países habían ratificado la Convención.

⁸ Fuente: página web de la UNESCO.

⁹ A los 19 bienes proclamados en 2001 se sumaron en 2003 otras 28 obras maestras y está abierto el plazo de candidaturas para la designación de 2005. (Página web de la UNESCO).

¹⁰ Siguiendo las tendencias evolucionistas, estas exhibiciones del XIX mostraban con evidencias indiscutibles, los distintos estadios por los que había pasado la humanidad y afirmaban, sin que cupiese duda, el mayor desarrollo de las recién creadas naciones europeas (Fernández de Paz, 2003). Las definiciones de nación avanzada, desarrollada y moderna que asentaron estas grandes exposiciones, se apoyaron en otros tipos y costumbres sociales incluidos frecuentemente en las mismas muestras: el mundo que estaba desapareciendo, el ámbito rural y campesino. Se exhibirán "expresiones populares" como bailes y danzas, representaciones teatrales, etc., a la vez que escenas cotidianas y expresiones costumbristas (Romero de Tejada, 1995).

¹¹ La Carta de Québec sobre la Nueva Museología es de 1984.

¹² Inscrito con categoría genérica en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía como Actividad de Interés Etnológico.

¹³ Expediente de Inscripción de los registros sonoros de Pastora Pavón en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía. Se declaró Bien de Interés Cultural dentro de la categoría de patrimonio documental, protegiéndose las placas de pizarra.

¹⁴ Una demanda un tanto hipócrita, pues al mismo tiempo que pretende que se mantengan las tradiciones, se requiere que estas se desvinculen de todos los contenidos considerados "perversos" por occidente - los fundamentalismos, la discriminación de la mujer, el trabajo de los niños o la violación de diversos derechos humanos- o simplemente los "no políticamente correctos".

¹⁵ En "Patrimonio Inmaterial", UNESCO, última actualización 22/10/01 http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/html_sp/index_sp.shtml [consulta 10/11/01]. El subrayado es añadido. También puede consultarse la definición de la Recomendación de la UNESCO para la salvaguarda de la cultura tradicional y popular, de 1989 en http://www.unesco.org/culture/laws/paris/html_sp/page1.shtml.

¹⁶ "Programa de la Proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Intangible", página web de la UNESCO.

¹⁷ Esta formulación concreta se la debo a los debates que, en distintos contextos, he tenido con Macarena Hernández y Esteban Ruiz. Estos autores la explicitan como una "intervención social" (Hernández Ramírez Y Ruiz Ballesteros, 2005; Ruiz Ballesteros, 2005).

¹⁸ La inscripción de un bien como Lugar de Interés Etnológico implica la aprobación de un Plan Especial de Protección. Una vez aprobado, la Consejería de Cultura delega en el Ayuntamiento la gestión urbanística del espacio, pero hasta que el Plan no tenga el visto bueno de la Junta de Andalucía, el ayuntamiento tendrá limitadas sus funciones. Ley del Patrimonio histórico de Andalucía 1/91. Sobre este tema puede consultarse además la obra de Concepción Barrero, 1996. El Planeamiento de Pegalajar aún está en trámites. Ello se debe a diversos factores que no podemos analizar aquí, pero entre los que se debe señalar la resistencia de la administración local a la protección del bien.

¹⁹ Adviértase la paradoja misma de querer hacer de la memoria el elemento de patrimonialización, cuando precisamente los bienes patrimoniales vienen a ser una materialización parcial del relato de la memoria institucional.

²⁰ Nos referimos a la creación de BAMSA, Banco de Audiovisual de la Memoria Social de Andalucía y al proyecto de un Centro de Interpretación en Los Merinales (Acosta Bono, 2005).

Bibliografía

ACOSTA BONO, GONZALO "Un lugar para la memoria. Los Merinales (Sevilla)". *Boletín PH* n° 52, 2005, pp. 106- 108.

AGUDO TORRICO, JUAN "Cultura, patrimonio etnológico e identidad" en *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico* n° 29. Sevilla, 1999, pp. 36-45.

ALBERT, JJEAN PIERRE. "Patrimonio y etnología en el sur de Francia" en González Alcantud (Ed.) *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en antropología patrimonial*. Granada: Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet, Diputación Provincial de Granada, 2003, pp. 247-270.

ALSAYYAD, NEZAR "Global norms and urban forms in the age of tourism" en *Consuming tradition, manufacturing heritage: global norms and urban forms in the age of tourism*. London: Routledge, 2001, pp. 13-40.

ARIÑO, ANTONIO "Construcción del Patrimonio Cultural e identidad en la sociedad del riesgo y de la información" en *Actas de Congreso sobre la Sociedad de la Información*. Valencia: Web de la Universidad de Valencia, 2001.

BARRERO RODRIGUEZ, CONCEPCIÓN "Patrimonio y planificación urbanística" en *Patrimonio y Ciudad*. Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 1996.

BOURDIEU, PIERRE *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1987.

BROMBERGER, CHRISTIAN y MIREILLE MEYER "Cultures régionales en débat" en *Revue d'Ethnologie Française*, 2003/3.

CÁCERES FERIA, RAFAEL "Industria conservera, pesca y patrimonio" en *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, n° 44, 2003, pp. 44-46.

CLASSEN, CONSTANCE «Fundamentos de una antropología de los sentidos» en *RICCSS* n° 153, 1997. <www.unesco.org/issj/rics/rics153/classenspa.html> [consulta abril 2005]

CLIFFORD, JAMES "Cuatro museos en la costa noroccidental: reflexiones de viaje" en *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1997, pp. 139-184.

COLLOMB, GÉRARD «Ethnicit , nation, mus e en situation post-coloniale» en *Ethnologie Française*, XXXIX, 3, 1999, pp. 333-336.

CROW, THOMAS. *El Arte Moderno en la Cultura de lo Cotidiano*. Madrid: Akal, 2002.

D  Z G. VIANA, LUIS *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la "invención" de la cultura popular*. Guipúzcoa: Senda, 1999.

DIETZ, GUNTHER "Del multiculturalismo a la interculturalidad: un movimiento social entre el discurso disidente y praxis institucional" en Prado Rodríguez, Javier de (ed.): *Diversidad Cultural, Identidad y Ciudadanía*. Córdoba: Instituto de Estudios Transnacionales, 2001, pp. 17-71.

DOUGLAS, MARY *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa, 1998.

ESCALERA REYES, JAVIER "Lucha por el agua e identificación colectiva. La defensa del patrimonio como movimiento social: el caso de Pegalajar" en Leandro del Moral (coord.) *La Cultura del Agua en Andal a. Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andal a*, n  27, 1998, pp. 157-166.

ESCALERA, J.; D. POLO; A. L. D  Z; A. TORRES; LI TOR, J. *Pegalajar: Historia y Cultura del Agua*. Jaén: Asociación Vecinal "Fuente de la Reja", 2004.

FERN  NDEZ DE PAZ, ESTHER. "Museología" en Hernández y Quintero, *Antropología y patrimonio: investigación, documentación y difusión*. Granada: Consejería de Cultura, Junta de Andal a, 2003.

FRIEDMAN, JONATHAN. *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorr rtur, 2001.

GARC  A CANCLINI, N  STOR "Los usos sociales del Patrimonio Cultural", en E. Aguilar (coord.). *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Instituto Andal z de patrimonio Histórico. Sevilla. 1999, pp. 16-33.

GUILLAUME, MARC, "Invention et stratégies du patrimoine", en H. P. Jeudy (dir.), *Patrimoines en Folie*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1990, pp. 12-20.

HERN  NDEZ RAMIREZ, M. y RUIZ BALLESTEROS, E. Intervenciones sobre el patrimonio minero en Andal a: análisis de los procesos de patrimonialización. *Anuario Etnológico de Andal a, 2003-2004, 2005* (en prensa)

HERZFELD, M., "La antropología: práctica de una teoría" en R CCSS n  153, *Antropología - Temas y Perspectivas: I. Más allá de las lindes tradicionales*. UNESCO, 1997.

HOLO, SELMA Reuben *Beyond the Prado*.

Museums and identity in Democratic Spain. Washington - New York: Smithsonian Institution Press, 1999.

HUFFORD, MARY (ed.) *Conserving Culture. A New Discourse on Heritage*. Chicago: University of Illinois Press, 1994.

INIESTA GONZ  LEZ, MONTSERRAT. "Museos, naciones, fronteras". En *Patrimonio cultural y museología: significados y contenido*. J. Agudo Torrico y E. Fernández de Paz (Eds). Santiago de Compostela: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Asociación Galega de Antropología, 1999, pp. 59-72.

KINARD, J.R. "El museo vecinal, catalizador de los cambios sociales", *Museum*, 148, 1985, pp. 217-223.

KIRSCHEBLATT-GIMBLETT, BARBAR *Destination Culture. Tourism, Museum and Heritage*. University of California Press, Berkley - Los Angeles. 1997

MATSUURA, KOICHIRO "  st  creando la globalización de la economía valores para una nueva civilización?" En *Perspectivas*, vol. XXX, n  4, diciembre 2000. *Revista trimestral de Educación Comparada*, OIE/UNESCO

MAUZE, M. "L' clat de l'haliotid . De la conception du beau dans les sociétés de la c te Nord-Ouest" en *Terrain* n  32, 1999, pp. 83-98.

MELENDEZ, LOURDES *Antropología de la producción artística*. Madrid: Síntesis, 1995.

MORENO NAVARRO, ISIDORO "El Patrimonio Cultural como capital simbólico: valorización/ usos". En *Anuario Etnológico de Andal a 1995-1997*. Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andal a, 1999.

"Cultura andaluza, patrimonio cultural y políticas del patrimonio" *Revista Demófilo, Tercera Epoca*, n  1, 2002.

MORENO DEL MONTE, MAR  A « Navegando por las cartas y documentos internacionales » en Salmer n, P. y otros, *Repertorio de Textos Internacionales del Patrimonio Cultural*, Cuadernos del IAPH. Sevilla: Comares y Consejería de Cultura, Junta de Andal a, 2004 pp.48-63.

PRATS, LLORENÇ. "Los precedentes de los estudios etnológicos en Cataluña, folklore y etnografía (1853-1959)" en J. Prat, U. Martínez, J. Contreras, I. Moreno (eds.) *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus, 1991, pp. 77-87.

PRICE, SALLY Madrid: Siglo XXI, 1992.

QUINTERO MOR  N, VICTORIA "El patrimonio inmaterial:   ntangible?" En *Antropología y patri-*

monio: investigación, documentación y difusión. Consejería de Cultura, Junta de Andal a. Granada, 2003.

RIVI  RE, GEORGES HENRI. La museología. Madrid: Akal, 1993.

ROMERO DE TEJEDA, PILAR. "Exposiciones y Museos Etnográficos en la España del s. XIX" en *Anales de Museo Nacional de Antropología* n  2, 1995 pp. 11-48.

RUIZ BALLESTEROS, ESTEBAN. *Intervención social: cultura, discursos y poder*. Madrid: Talasa, 2005

SANMART  N MONTILLA, CONCEPCI  N. "El museo integral del territorio" en *Revista de Museología* n  13. 1998, pp. 43-52.

SEGALEN, MARTINE "Cuestiones de identidad y alteridad. La experiencia francesa del patrimonio" en Gonz  lez Alc ntud (Ed.) *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en antropología patrimonial*. Granada: Centro de Investigaciones Etnológicas Angel Ganivet, Diputación Provincial de Granada, 2003, pp. 41-62.

TOURAINÉ, ALAIN "Iguales y diferentes" en *Informe Mundial sobre la Cultura, Parte II. Los procesos socioculturales mundiales*, UNESCO, 2001. <<http://www.crim.unam.mx/cultura>> [consulta 3-07-05]

TRUSCOTT, M. "Valeurs Immateriales. Patrimoine d'Australie", ICOMOS 2000, en <http://www.international.icomos.org/truscott_fre.htm> [consulta 3-07-05]

TURNER, TERENCE. "Indigenous and culturalist movements in the contemporary global conjuncture" en *Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad*. Santiago de Compostela: VIII Congreso de Antropología, FAAEE, 1999, pp. 53-72.

Y  DICE, George. *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa, 2003.

ZUBIETA, ANA MARI  A (Coord.) *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas*. Buenos Aires: Paid  s, 2000.

Documentos

UNESCO

2001 Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural. Adoptada por la 31  reunión de la Conferencia General de la UNESCO. Paris, 2 de Noviembre de 2001.

2003 Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. UNESCO, Paris, 17 de octubre de 2003.