

EREBEA

Revista de Humanidades
y Ciencias Sociales
Núm. 8 (2018), pp. 89-111
ISSN: 0214-0691

TURISMO Y PATRIMONIO INMATERIAL, UNA ALIANZA OBSCENA

José Antonio González Alcantud
Universidad de Granada

RESUMEN

El pensamiento altermundista, encabezado por la UNESCO indica que el “patrimonio inmaterial” es un logro para el desarrollo de los pueblos, y que como tal debe ser explotado. El rechazo del turismo de masas, en paralelo, ha ido en aumento en la última década en numerosos lugares. Para lograr la “sostenibilidad”, y evitar de paso la turismofobia, habría que acercar las prácticas turísticas con la explotación del patrimonio inmaterial. El autor, sin embargo, considera que en dicha ecuación existe una trampa conceptual, lo que llama una “alianza obscena”, ya que su razón de ser es productivista más que cultural. Para él desde la antropología crítica no es posible esa alianza sin violentar a los pueblos que ejercen sus artes y sus ritos.

PALABRAS CLAVE

turismo; patrimonio inmaterial; turismofobia; cultura crítica.

ABSTRACT

The alter-globalist thought, headed by UNESCO, indicates that “intangible heritage” is an achievement for the development of the peoples, and that as such it must be exploited. The rejection of mass tourism, in parallel, has been increasing in the last decade in many places. In order to achieve “sustainability”, and to avoid tourism phobia, tourism practices should be brought closer to the exploitation of intangible heritage. The author, however, considers that in this equation there is a conceptual trap, which he calls an “obscene alliance”, since its raison to be is productivist rather than cultural. For him, from the critical anthropology, this alliance is not possible without violating the peoples who exercise their arts and their rites.

KEYWORDS

tourism; intangible heritage; tourism phobia; cultural critique.

Fecha de recepción: 9 de sept. de 2018

Fecha de aceptación: 1 de oct. de 2018



Una alianza que podemos calificar de “obscena”, por sus consecuencias sociales, se ha popularizado: la de las prácticas turísticas con el patrimonio cultural llamado “intangible” o “inmaterial”. Su coincidencia suele ser ofrecida y edulcorada como parte de programas de una economía inmaterializada y sobre todo “sostenible”. LA UNESCO, el Consejo Internacional de Museos y Lugares (ICOMOS) y la Organización Mundial del Turismo (UNWTO) trabajan en esa dirección, haciendo valer que este tipo de turismo, afecto a lo inmaterial, beneficia a las sociedades locales. Así se expresan: “Los proyectos de turismo basados en la comunidad permiten la comunicación directa entre el turismo y los sectores del patrimonio y las comunidades en lo que respecta al desarrollo sostenible”¹. En realidad, como veremos, encubre un movimiento especulador de alcance planetario. Comencemos por el turismo que a pesar de su apariencia amenazante no deja de ser un fenómeno “normal” hasta deseable en tiempo de globalidad. Y terminaremos con el “patrimonio inmaterial”, que se presenta envuelto en positividad pero que condena a una nueva jerarquización y etnicización de amplios sectores de la cultura.

EL TURISMO COMO PRÁCTICA Y COMO CONSUMO

En tiempos premodernos la experiencia del viaje era además de una necesidad una búsqueda. Para quienes buscaban lo mismo, como en el Islam, se insertaban en el mandato coránico de la *umma*, forma de conocer el mundo sin asomarse necesariamente a la alteridad². El viaje otorgaba un aura que los musulmanes, que alcanzaban el ennoblecimiento —el título de *hadjj*— con la peregrinación a la Meca.

Empero, para quienes buscaban lo Otro, su siglo por excelencia fue el XVIII, donde se llegaba a viajar por curiosidad, uno de cuyos motores claves fue el exotismo. El *Grand Tour* de los ingleses no fue otra cosa que una modalidad de exotismo doméstico. Sus dificultades entendidas como incomfortabilidad eran muchas, como denotan por ejemplo los viajeros que acudían a Roma. Edward Gibbon decía a finales del siglo XVIII de las cualidades del buen viajero: “Debe estar dotado de un vigor incansable de cuerpo y espíritu, que le haga capaz de adaptarse a todas

1 Muy explícito es el informe: *Tourism and Intangible Cultural Heritage*. Madrid, UNWTO, 2012.

2 Houari Touati. *Islam et Voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*. París, Seuil, 2000.



las formas de viajar, de soportarlo todo y hasta de divertirse con el ajetreo de las carreteras, las inclemencias del tiempo y las incomodidades de los albergues”³. Se catalogó de “curiosos impertinentes” a aquellos viajeros ingleses que hacían suya la idea del *Grand Tour* y lo extendían a España en el último tercio del siglo XVIII, donde valoraban el pintoresquismo⁴. La incorporación al *Grand Tour* de España fue un hecho tardío⁵. En esos primeros viajes la imagen de Andalucía quedó fijada como parte sustantiva de la de los “derniers types de l’Europe”, como decía Hippolyte Taine. Los viajeros franceses e ingleses del siglo XIX van a encontrar “impenetrable” la sociedad local, lo que unido a la sensación de “misterio” que exhalaría daría lugar a reafirmar su condición de Oriente “doméstico”⁶.

El aura laico de los viajeros se vivió en plenitud en la edad romántica, tiempo de exploraciones, y alcanzó su cénit con las conferencias de Henry Stanley, quien se ganaba la vida propagando el África misteriosa. Algunas ciudades, como Roma, continuaron siendo objeto preferido de peregrinación, pero también de curioso turismo, que provenía de la idea del *Grand Tour* precitado. Mezcla de exotismo y de atracción urbana fueron ciudades míticas y vivas como Atenas, Fez y Tombuctú, o muertas como Palmira, en Siria, o Angkor Wat, en Camboya.

El turismo como tal es un fenómeno pleno de modernidad que va en paralelo a la existencia de la velocidad, y por consiguiente al auge del transporte, y del aumento de las oportunidades para la sociedad del ocio. El período comprendido entre 1850 y 1960 fue designado como el de “l’avènement des loirs”. El divertimento era fundamentalmente un hecho vinculado a las clases urbanas y a un nuevo concepto del ocio, que tuvo en París su mayor modelo⁷. Para ellas la experiencia del viaje se convirtió no sólo en parte de la educación del ciudadano sino en un hecho experimental fundamental. El viaje sufrió una importante mutación a través de la aparición de las travesías del Atlántico, gracias a los avances técnicos y al confort en la navegación, que unieron ciudades distantes entre sí, en el cual la experiencia temporal era esencial⁸.

3 Dominique Vautier. *Todos los caminos llevan a Roma. Viajes de artistas entre los siglos XVI y XIX*. Zaragoza, Ediciones Dartis, 2008, p.16.

4 Ian Robertson. *Los curiosos impertinentes. Viajeros ingleses por España desde la accesión al trono Carlos III hasta 1855*. Madrid, Serbal, 1988, 2ª edición.

5 Ana María Guerrero. *Viajeros británicos en la España del siglo XVIII*. Madrid, Aguilar, 1990, pp.51-54.

6 François Héran. « L’invention de l’Andalousie au XIXe S. dans la littérature de voyage. Origine et fonction sociales de quelques images touristiques ». In : Antonio Miguel Bernal et alii. *Tourisme et développement régional en Andalousie*. París, Éditions E. de Brocard, 1979, p.29.

7 Julia Csergo. « Extension et mutation du loisir citadin, Paris XIXe-début XXe siècle ». In : Alain Corbin (ed.). *L’avènement des loisirs, 1850.1960*. París, Flammarion, 2001, pp.121-190.

8 Alain Corbin. “Du loisir cultivé à la classe de loisir”. In: A. Corbin. Op.cit. p.55-80.



En España los inicios del turismo estuvieron ligados a los placeres del ocio urbano y de balneario. Desde finales del siglo XIX se querían promocionar zonas del sur peninsular como Málaga. En 1895, un sujeto aventajado escribe una carta abierta a las autoridades de Málaga solicitándoles una intervención paisajística para mejorar el aspecto ante quienes lleguen a la ciudad. En 1897 se constituye una “Sociedad propagandística del clima y el embellecimiento de Málaga”, y en 1928 se empieza a llamar a la costa Malagueña “Costabella” o la “Riviera española”. El centro de todas las atenciones será Marbella, de la que se dice que si no “yuxtapone los esfuerzos individuales para crear el ideal colectivo, será siempre la ciudad abandonada que verá pasar los automóviles lanzando, contra el pueblo, el polvo del camino como desprecio del turista a los habitantes”⁹.

En paralelo se formará la Comisaría Regia del Turismo en 1911, que dirigida por el marqués de la Vega Inclán, derrochando grandes dosis de amateurismo y voluntarismo, dará paso en 1926 al Patronato Nacional de Turismo. Las beneficiadas fueron las ciudades. Madrid, Barcelona y Sevilla sobre todo, que dieron paso al turismo contemporáneo, sobre todo con las exposiciones iberoamericana de 1929 en Sevilla y universal de 1930 de Barcelona¹⁰.

La historia del turismo en España, va desde el romanticismo, ya que se incorporó tarde al *Grand Tour*, hasta la eclosión de los años sesenta con los atisbos de los pioneros de las primeras décadas del siglo XX. La Costa del Sol constituyó un caso específico que contribuyó a la modernidad en las mentalidades. Paradójicamente, la irrupción de turismo en ciertos países, en la España de Franco notablemente, supuso un cambio en las costumbres y en los modos de pensar que ayudaron a la democratización del país. Ha sido designada de esta manera como una “invasión pacífica”, con efectos colonizadores pero también liberadores¹¹. La Costa del Sol fue inventada en cierta forma y su estela llega hasta el día de hoy. Pero el bucle castizo no cejó, y los centros de muchos pueblos acosados por el turismo, que traía nuevos modos de vida, se plegaron sobre sí mismo, llevando una vida propia, ajena a toda transformación. Hoy día aún es perceptible la existencia de dos mundos, uno el local, resistente, herméticamente cerrado a las innovaciones, y otro el representado por el turismo. Viven vidas aparte, con lugares de cruce que representan sobre todo jóvenes bohemios.

Como decíamos, París fue el frente experimental donde el ocio se convirtió en un movimiento de masas, acelerado obviamente por las exposiciones universales, que provocó no sólo la llegada de turistas sino que movilizó igualmente a los habitantes de la ciudad que pasaron a ocupar un espacio entre las masas de

9 Textos citados por Enrique Torres Bernier. “Los orígenes del turismo andaluz”. In: *Estudios Regionales*, nº12, 1983, pp. 331-365.

10 Luis Lavaur. “Turismo de entreguerras, 1919-1939”. In: *Estudios Turísticos*, nº68, 1980, p.79.

11 Sasha D. Pack. *La invasión pacífica. Los turistas y la España de Franco*. Madrid, Turner, 2009.



turistas. Recordemos que aquí en la expo del 92 ocurrió algo parecido, ya que los habitantes de Sevilla fueron incorporados al paisaje urbano del turismo de masas, como visitantes de espacios nuevos o ignotos de su propia urbe.

No hay nada más patético en el mundo de la cultura de masas actual que ver a alguien intentando zafarse, a cualquier precio, de las condiciones de producción del turismo. Es decir, intentando ejercer de “viajero” *alla maniera antica* mientras practica real y concretamente el turismo. Para ello hay que recurrir a un espíritu superior llamado Cultura que nos distinguiría de la masa vicaria, “analphabète”, con algo de bestia, grumosa, pegadiza, sudorosa, indecente con su deseo de capturar la realidad con sus cámaras fotográficas, e incluso de darse un volteo por el ego con sus palos *selfies*. Es absurdo, desde el punto de vista de la economía política todos somos turistas, y así hemos sido conceptuados y cuantificados. Conceptualmente porque todo intento presente de distinguir entre turista y viajero nos lleva siempre al pasado, a la nostalgia. Estadísticamente, porque la estadística mide al hombre medio desde que surgió el cálculo de probabilidades.

Los datos de la megarurbanización mundial son estremecedores. Ciudades como México, El Cairo, Shanghái, Río de Janeiro, etc. superan con creces el propio concepto de ciudad. Ni siquiera son megaurbes, término que bajo la forma de “megalópolis”, según Salvatore Settis, empleó el general tebano Epaminondas para designar una nueva ciudad construida en el siglo IV antes de Cristo para competir con Esparta¹². En realidad, si nos atenemos al concepto de ciudad que manejamos desde el Neolítico hasta la Revolución Industrial, como lugar físico donde se produce una cierta agrupación demográfica, separada de la vida campesina propiamente dicha, y una suerte de *communitas* o agregación de ciudadanos, cabe dudar razonablemente que las megaurbes de nuestro tiempo sean exactamente “ciudades”. Son extensiones rizomáticas de la ciudad, pero no ciudades. México ha recuperado el nombre, Ciudad de México, con la intención nostálgica de recuperar algo de su hálito urbano, dejando atrás el ambiguo “Distrito Federal”, e incluso ha comenzado a llamar a su alcalde al que antes llamaban gobernador para recuperar el espíritu comunal perdido.

El turismo ha venido a añadirse a las amenazas distópicas que sufre la ciudad. Recordemos aquella imagen de Metrópolis de Fritz Lang en la cual la ciudad está híper-conectada con sus autopistas aéreas a través de un bosque de rascacielos. O acaso, como Moscú, su metro y rascacielos, como parte de un programa de control soviético. Sea como fuere nos produce una extraña ansiedad, que nos reenvía al mundo de los autómatas. Esa imagen ya es habitual en cualquier centro o periferia de megaurbe. Incluso está previsto que los pobres acechen la ciudad como parte de su zombificación. La zombificación ha tomado una parte importante de la distopía, y hace poco en Berlín, con motivo de una visita del presidente Trump,

12 Salvatore Settis. *Se Venezia muore*. Turín, Einaudi, 2014, p.18.



para ejemplificar ese proceso de idiotización varios miles de personas hicieron una performance que logró impresionar.

El turismo ha tenido repercusiones inmediatas en la producción de paisajes culturales, más o menos auténticos. Y por lo que a nosotros se refiere, ha contribuido a la gentrificación progresiva de los centros históricos de las ciudades, convertidas en parte de ese paisaje de lo auténtico comercializado. La “haussmanización” —en referencia al gran higienizador de París, G.E. Haussmann— tuvo entonces su momento dorado con la expulsión de las clases peligrosas del centro de las ciudades. La última gentrificación parisina aconteció con el post-sesenta y ocho con la expulsión del pueblo menudo de la zona de les Halles, los mercados, y el surgimiento del Centro Pompidou, como proyecto político-cultural, como luego veremos. Otro caso llamativo es el de Roma, donde a partir de los años ochenta comienza a valorarse por parte de una élite educada y con capacidad adquisitiva la posibilidad de vivir en el centro de la ciudad¹³. Y así sucesivamente.

Pero que lo que no estaba en primera línea de los posibles escenarios distópicos —idiotización, destrucción, automatismo, etc.— era el vaciamiento de los “centros históricos”, la parte viva de la ciudad para convertirlos en una representación de sí mismos. Una vez vaciados se ha practicado en ellos el “fachadismo”, palabra que en árabe, “fassâd, significaría “corrupción”¹⁴. Las ciudades que aún poseen dimensiones de tales, vaciadas de sus primitivos habitantes, y adquiridas por los grupos económicos capaces de explotarlas como residencias turísticas, han acabado de esta manera sirviendo de lugar de escenificación de atmósferas artificiales de lo que fue su vida “auténtica” hasta hace poco. El neomadismo contemporáneo, con la conectividad aérea sobre todo, así lo ha posibilitado. Las gentes acuden buscando reconfortarse en lo diferente y en unos retazos de vida que aún consideraban que están allí, como signo inequívoco de lo auténtico. Durante un cierto tiempo este modelo ha funcionado, pero la mascarada está finalizando. Los centros, todos los centros, poseen una presión especulativa, que los ha vaciado. El observatorio de urbanismo del ayuntamiento de Málaga proporciona unos datos bien significativos: en diez años el casco histórico de esta ciudad ha pasado de tener unos 500.000 visitantes en 2003 a poseer en el momento actual más de 4.035.000 en 2016. La presión es tal que en el centro ya sólo hay bares, restaurantes —muchos de ellos franquicias— y edificios dedicados íntegramente al alquiler turístico¹⁵. Un nuevo nicho especulativo está en marcha, y las dentelladas de los tiburones financieros por el mercado son cada vez mayores. Frente a ello,

13 Michel Herzfeld. *Evicted from Eternity. The Restructuring of Modern Rome*. Chicago, The University Chicago Press, 2009.

14 Habib Saidi. *Identité de façade et zones d'ombre. Tourisme, patrimoine et politique en Tunisie*. París, Petra, 2017, p.16.

15 http://static.oma-malaga.com/oma/subidas/archivos/8/2/7728/agenda-urbana-malaga-indicadores-de-sostenibilidad-2016-05-indicadores_v2.pdf



ahora ha vuelto a adquirir fuerza el deseo de control de los flujos y/o de los locales destinados al alquiler turístico.

En Venecia, una de las antiguas ciudades más castigadas por esta fenomenología, la ciudad de tierra firme ha ido creciendo a la vez que la *città* histórica iba perdiendo dramáticamente habitantes, que un medidor de la farmacia Morelli controla a diario, como si fuese el reloj del apocalipsis¹⁶. Se ha creado otra ciudad más viva y sobre todo real, que poco o nada tiene que ver con la histórica en la cual no sólo los alojamientos turísticos sino las segundas residencias de los adinerados caprichosos del mundo la están dejando sin su parte de “*città invisibile*”, es decir de parte humana, empleando para ello el símil de Italo Calvino, para que la madre de todas las ciudades invisibles siempre será Venecia¹⁷. En Túnez, otro destino turístico, se han creado igualmente dos mundos, el de los espacios turísticos, cuya Meca es Occidente, y el de las mezquitas enfrentadas a lo anterior, y cuyo referente es la Meca real. Estos dos mundos se enfrentan a diario, incluso a través del terrorismo¹⁸.

El fenómeno descrito ha incrementado la existencia de dos mundos, el de los habitantes reales, que suelen desplazarse a la periferia, y reconstruir sus vidas en esta, y la de los “turistas”, semi-nómadas que huyen de situaciones similares en sus propias ciudades, y quieren vivir por momentos otra alteridad, intuida más auténtica ocupando por momentos la ciudad ajena. Cuando Mar Augé trata de la visitas al Mont Saint Michel, un ícono de la cultura y también lugar de peregrinación católica se dice: “Los peregrinos piensan y refuerzan su fe, su visión del mundo y de la historia, su certidumbre de existir. Los turistas no se creen movidos más que por la curiosidad. Pero se mezclan los unos con los otros. Los peregrinos asimilan gustosos los turistas a la masa comunal que el significativo lugar reúne, y los turistas, de su parte, aprecian en la presencia de los peregrinos un signo suplementario de autenticidad”¹⁹. La búsqueda de la autenticidad se ha convertido en un factor fundamental para validar la función sanadora del turismo²⁰. La experiencia de lo auténtico es un mundo que incluye a lo urbano, al ecoturismo y al etnoturismo. En todo caso, supone sea en el medio urbano o en la rural/natural, una suspensión de la temporalidad. La realidad es construida y se adapta a situaciones atemporales, donde nos dice Frank Michel; interesa más el pasado primigenio, y por ende “auténtico”, que el presente que disturba la experiencia terapéutica del viaje²¹. Esta oposición crea gran tensión en los actores, que cuando

16 Settis, op.cit. p.2014, p.10.

17 Ibídem, pp.13-17.

18 Saidi, op.cit.2017.

19 Marc Augé. *L'Impossible voyage. Le tourisme et ses images*. París, Payot, 1997, pp. 81-82.

20 Dean MacCannell. *The Tourist. A new Theory of Leisure class*. California University Press, 1999.

21 Franck Michel. *Désirs d'Ailleurs. Essai d'anthropologie des voyages*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004, pp.241-254.



se ven en este papel, estallan en ira contra el turismo que se niega a ver en ellos su propia problematicidad. De alguna manera los propietarios sedentarios de la autenticidad se enfrentan a los portadores semi-nómadas de la inautenticidad.

Lo que se quiere, en definitiva, es acceder a la experiencia de lo auténtico, como una pérdida primigenia. D. MacCannell trae a colación el concepto de “front” y “back”²². El turista que no se quiere quedar en el “sightseeing”, cuyo modelo constituyen los autobuses panorámicos que recorren nuestras ciudades, debe pasar de un estado al otro, del de la mirada superficial del voyeur obligado al de la puerta de atrás, donde yace la vida auténtica. El turista al final, si no quiere resultar frustrado, se dirige de alguna manera al encuentro de esa experiencia de lo auténtico que supone mezclarse, y no se rechazado por igual. Quiere acceder por un momento si quiera a la “realidad”, y que esta no haya sido diseñada teatralmente para él. Esta experiencia se hace necesaria en las ciudades históricas. Las críticas a las tesis sobre la autenticidad de MacCannell han girado sobre tres puntos: “Que se observan muchos comportamientos turísticos y no sólo uno, que el turista no es comparable al peregrino en busca de gracia”, y que “existen varios modos de construir los lugares”²³. El punto de vista del autóctono, concebido no sólo como un sufriente que dota de autenticidad al discurso, sino como parte cómplice del encuentro, en el cual colabora poniéndose a disposición del proyecto turístico, es una prolongación de la experiencia clásica del viaje. Hoy día, por ejemplo, se sabe que el “orientalismo”, discurso recurrente del turismo intelectual y cultural del siglo XIX y parte del XX, no es un producto unidireccional, de los visitantes europeos que crean violentamente el objeto exótico. Existen ciertos lugares que han sobresalido como fuentes del “complejo de autenticidad”. En la andaluza Granada, por ejemplo, uno es el Sacromonte, otro el Albayzín, y otro la Alhambra. De alguna manera, el primero es sede del gitanismo, el segundo del casticismo y el tercero del orientalismo doméstico. Los tres se cruzan mutuamente para recrear el “arte de la identidad” granadina madre o vórtice del complejo de autenticidad citado²⁴.

La ambivalencia de la invasión turística se vive por doquier. Durante una conversación con un florentino me hace ver el gran problema que supone en esta ciudad, como en todas las históricas, la llegada del progreso turístico, ya que la

22 MacCannell, op.cit. pp.91-107.

23 Alessandro Simonicca. “Conflicto(s) e interpretación: problemas de la antropología del turismo en las sociedades complejas”. In: David Lagunas (ed.). *Antropología y Turismo. Claves culturales y disciplinares*. México, Plaza y Valdés, 2007, p.29.

24 Juan de Dios López López. “Más allá de la piel y la máscara: autenticidad y prácticas expositivas en el Sacromonte”: In: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXX, 2015, pp.527-546. J.A. González Alcantud. “La experiencia agnóstica del paraíso: el turista contemporáneo en la Alhambra. In: David Lagunas (ed.). *Antropología y turismo*. Plaza y Valdés, México, 2007, pp. 131-152

gente que posee un apartamento en el centro prefiere alquilarlo por internet a los visitantes, e irse a vivir al extrarradio. Se lamenta de la desnaturalización de la ciudad, de su centro. La presión del turismo es enorme, hasta el punto que la presión de las agencias chinas en los grandes monumentos de acceso limitado es tal que exigen penetrar en ellos sólo el tiempo de tomar la foto, las más de las veces el *selfie*, y salir rápidamente, con los turistas satisfechos con el testimonio de su estancia. Retomando el argumento, al cabo de rato nuestro amigo florentino nos comenta que otro amigo común se gana la vida honorablemente alquilando un apartamento para extranjeros en nuestra ciudad. Una contradicción *in terminis* con lo manifestado para Florencia. El problema para los gestores urbanos es de “planificación”, de conseguir normativas que limiten ordenadamente el acceso a los centros históricos. Me temo que no es suficiente. El problema emerge del deseo de llevar siquiera por unos instantes una vida auténtica. Y eso es un problema ontológico más que comercial.

Más allá de la radicalización “ideológica” que supone la aparición de la llamada “turismofobia”²⁵, este movimiento tiene alcance e inquieta porque interroga profundamente a las sociedades actuales sobre el modelo de ciudadanía que hemos instrumentalizado. El radicalismo ideológico, instrumentalizando la xenofobia, no es la única explicación. El ser ontológico se siente amenazado en lo más profundo por la presencia masiva y superficial del otro que los desea para construir sobre su autenticidad la suya propia. Y por ello lo niega volviéndose fóbicamente contra él. Un sujeto en disposición xenófoba, en nombre de la autenticidad me argumentaba hace treinta años que la llegada del tren de alta velocidad a Sevilla al trasladar a miles y miles de pasajeros foráneos amenazaba el ser auténtico de esta castiza ciudad andaluza. Él mismo se sentía amenazado. La tensión, por consiguiente, es entre el complejo de autenticidad, del cual son propietarios los sedentarios, y el de inautenticidad, que estigmatiza a los nómadas. De ahí surge la fobia, que es una fenomenología psicológica y no estrictamente ideológica. El tema no pierde actualidad como lo muestra el que en los últimos días de este mes de abril de 2018 se haya vuelto a hablar con fruición en la prensa de los problemas suscitados por el turismo de masas, desde las barreras reguladoras situadas a la entrada de Venecia, hasta la formación de una red de ciudades partidarias de la regulación del turismo. Tras un período invernal de relativa calma turística se sitúa de nuevo en el vértice del debate público.

El turismo por su carácter masivo —la masa siempre tiene algo de alienante, que nos aleja de la experiencia de lo auténtico— estaría cercando las ciudades históricas, e incluso ciertas novísimas que atraen por la invención *ex novo* de espacios culturales. El rechazo al turismo concebido como plaga ha alcanzado a

25 Raquel Huete & Alejandro Mantecón. “El auge de la turismofobia ¿hipótesis de investigación o ruido ideológico?”. In: *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Vol.16, nº1, pp.9-19.

identificarse como fobia social. Pocos aciertan a definir lo qué exactamente es una fobia social, si bien se acepta espontáneamente que es un rechazo a lo que viene de fuera, que en su grado extremo puede llegar a convertirse en una xeno-*fobia*, es decir un rechazo radical del otro con tintes racistas y clasistas. El turista de masas no deja de ser un paria, en definitiva: no lo quiere casi nadie.

La vida auténtica es parte del proyecto democrático. La relación entre derechos patrimoniales, urbanos y de paisajísticos, forma parte de los derechos presentes y prospectivos democráticos en la posmodernidad²⁶. El derecho a la movilidad, y por ende al turismo, es esgrimido, y no sólo como un derecho económico, sino propiamente político. El derecho a la ciudad, igual, es una parte de las revoluciones democráticas. El problema sobreviene cuando movilidad y ciudad entran en colisión, por la invasión turística de los centros y el vaciado demográfico de estos para convertirlos en la parte central, estomacal, de la producción de una sociedad, como diría Guy Debord, capaz de apostar por el plus-valor del espectáculo, que acabaría siendo uno de los fundamentos en economía política del capitalismo avanzado.

Nuestro historicismo pan-euro-mediterráneo nos hace perder de vista que ciudades casi sin pasado histórico también han creado sus propias condiciones para el turismo. No podemos olvidar que el destino, destino privilegiado del turismo mundial, con su turismo heliotrópico y balneario²⁷, o como nosotros decimos de “sol y playa”, está centrada en el Mediterráneo, albergue de civilizaciones profundas. En las ciudades norteamericanas, por el contrario, tanto estadounidenses como canadienses, existe un movimiento turístico que se organiza no sobre una base monumental inexistente sino de “Events” y “Museums”. En estas ciudades ocupa el primer lugar los “Events”, festivales y convenciones sobre todo, seguido de los museos, y luego lo que llaman “Historic district or site”. Siguen los “Performing Arts Center”, luego los “Farmer’s Market”. Dado el modelo económico americano, por parte de la industria privada del turismo se exige a las municipalidades que mantengan viva la infraestructura turística, con el fin de garantizar las inversiones²⁸. Mas, a fuer de ser exactos en nuestras sociedades europeas las intervenciones más descaradas han transformado lugares desapercibidos, situados fuera del circuito turístico en objeto deseado del mismo. Bilbao, a través de la operación Guggenheim, operación relatada con gracia iconoclasta por el antropólogo vasco Joseba Zulaika²⁹, y el puerto viejo de Marsella, con el

26 Salvatore Settis. *Architettura e democrazia. Paesaggio, città, diritti civili*. Turín, Giulio Einaudi, 2017.

27 Jean-Pierre Lozato-Giotart. *Méditerranée et tourisme*. París, Masson, 1990, pp.49-79.

28 Dennis R. Judd & William Winter, William R. Barnes, Emily Stern. “Tourism and Entertainment as Local Economic Development: A National Survey”, In: Dennis R. Judd (ed.). *The Infrastructure of Play. Building the Tourist City*. Armond, M.A. Sharpe, 2003, pp.50-76.

29 Joseba Zulaika. *Crónica de una seducción. El museo Guggenheim de Bilbao*. Madrid, Nerea, 1997.



MUCEM, configuran ese horizonte, de arquitectura y cultura para el turismo dentro de un discurso posmoderno³⁰.

Al ser un riesgo de las sociedades complejas que afecta íntegramente a nuestro presente y se proyecta amenazante sobre el futuro entonces aparecen diferentes fórmulas para procurar administrar el recurso que siempre se nos promete como “sostenible”. Pero esto no anula la ansiedad que produce la ausencia de autenticidad. El problema de fondo va más allá de ser un asunto de sostenibilidad ecológica. El reencuentro con la ciudad forma parte del programa democrático. La única posibilidad para reconciliar turismo y ciudad es profundizar el modelo democrático haciendo consciente la toma de decisiones, y que el ciudadano turista esté integrado en la experiencia de la ciudad, y no ser visto como un alienígena, como una masa infame, susceptible de ser objeto de animadversión autóctona.

Pero, ¿por qué no podemos dejar de ser turistas? La práctica del turismo ha cambiado enormemente los “valores”: “Es una de las invenciones más espectaculares del ocio de la sociedad moderna. Se trata de un muy viejo sueño: viajar sobre la tierra, sobre el mar, por los aires, por placer sólo”³¹. Quien así escribe, Dumazedier, habla de un tiempo *ipsativo*, consagrado a la expresión del sí y al diálogo con los otros, y también de una errancia que permite aligerar las relaciones sociales, quizás demasiado enviadas por el sedentarismo. De alguna manera a finales de los años cincuenta este mismo autor identificaba la utopía social con el ocio: “Las sociedades utópicas no están fundadas, como en el siglo XIX sobre el trabajo, sino al contrario sobre el ocio”, afirmará³². En una línea muy similar podemos oponer la clase, aristocrático-burguesa, de Th. Veblen³³, a la *middle class* emergente, disputándole el ocio³⁴.

En paralelo a esta tendencia se impone el concepto de *flâneur*, de paseante sin rumbo. De Louis Aragon a David Le Breton pasando por Walter Benjamin ha ocupado a los fenomenólogos de lo urbano. El *flâneur*, y acaso el paseante en general, es el contrapunto de la ciudad productiva, como acto resistente³⁵. No produce, pasea libremente, se transporta de un lado a otro buscando solo la sorpresa, el encuentro azaroso. El *flâneur* es improductivo y es resultado de la sociedad del ocio donde cualquier hora del día es buena para explorar la megaurbe.

30 D. Medina Lasansky. “Introducción”. In: D. Medina Lasansky & Brian McLaren (eds.). *Arquitectura y turismo. Percepción, representación y lugar*. Barcelona, Gustavo Gili, 2006, pp.25-25.

31 Joffre Dumazedier. “Vacances et valeurs”. In: *Autrement*, nº 111, 1990, p.191. Monográfico titulado « Les vacances. Un rêve, un produit, un miroir ».

32 Joffre Dumazedier. “Réalités du loisir et idéologies”. In : *Esprit*, nº 6 spécial, juin 1959, p.891

33 Thorstein Veblen. *Teoría de la clase ociosa*. México, FCE, 1974.

34 J.A. González Alcantud. “Incertidumbres del ocio en la sociedad de clases medias. Nota fenomenológica”. In: VV.AA. *Estructura y cambio social. Homenaje al profesor Salustiano del Campo*. Madrid, CIS, 2001, pp. 960-975.

35 David Le Breton. *Elogio del caminar*. Madrid, Siruela, 2015.



La exploración de lo mismo y lo otro tiene en el medio urbano una de sus singularidades, según Bergson: “Las calles son la vivienda del colectivo. El colectivo es un ente eternamente inquieto, eternamente en movimiento, que vive, experimenta, conoce y medita entre los muros de las casas tanto como los individuos bajo la protección de sus cuatro paredes”³⁶. Allí el sedentario y el nómada no se dan en espectáculo sino que exploran juntos nuevas y cosmopolíticas posibilidades. Entiendo así que mi colega Manuel Delgado haya dado tanta importancia a la calle en su obra sobre el callejeo, suplantando en el discurso democrático al animal político por el animal público: “La calle es el lugar en que se produciría la epifanía de una sociedad de veras democrática”³⁷. Pero, ha exagerado creo en este punto, ya que la ciudad sigue siendo el foco del complejo de autenticidad³⁸. La ciudad se presenta así más auténtica que la Naturaleza, pues se configura como el locus del diálogo forense, espacio de surgimiento de nuevas dimensiones de lo humano.

UN CONCEPTO INSTRUMENTAL Y PROBLEMÁTICO: PATRIMONIO INMATERIAL

La noción de patrimonio inmaterial ha producido un desbordamiento en el ámbito patrimonial, insuflando una problemática que supera su propio ámbito y que va directamente hacia el marco conceptual de la modernidad en tanto sociedad reflexiva³⁹. La “inmaterialidad” ha sacado el patrimonio manejado por los antropólogos del estrecho concepto folclorizante de “patrimonio etnológico”, aunque en el fondo aún sea muy deudor del mismo. Chérif Chaznadar, quizás su principal ideólogo, hace la precisión: “‘Intangible’ en inglés quiere decir: ‘impalpable’. Mientras que en francés ‘intangible’ quiere decir ‘que se debe dejar intacto, que no se le debe tocar, inmutable’”⁴⁰.

Al ser un recurso explicativo y práctico goloso la mayor parte de la comunidad antropológica estuvo y quizás está a favor del “patrimonio inmaterial” desde hace dos décadas. Escasas voces críticas se han alzado, lo cual dice poco de la capacidad crítica real de la antropología presente. La aparición de lo inmaterial acontece en el momento en que el concepto de “identidad” entra en decadencia como abracadabra profesional para resolver de manera sencilla problemas complejos. Para

36 Walter Benjamin. *El libro de los pasajes*. Madrid, Akal, 2005. Edic. de Rolf Tiedemann, p.428.

37 Manuel Delgado. *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona. Anagrama, 1999, p.204.

38 J.A. González Alcantud. *La ciudad vórtice. Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia*. Barcelona, Anthropos, 2005.

39 Jean-Louis Tornatore, « Patrimoine vivant et contributions citoyennes. Penser le patrimoine « devant » l'Anthropocène ». In: *In Situ*, 33 | 2017. <http://insitu.revues.org/15606> ; DOI : 10.4000/insitu.15606

40 Chérif Chaznadar. “La relation de la France au patrimoine culturel immatériel”. In: VV.AA. *Le patrimoine culturel immatériel. Les premières expériences en France*. París, Babel, 2011, p.12.



reforzar la identidad cuando entró en decadencia apareció en el horizonte una suerte de variación del patrimonio “etnológico” mucho más dúctil que servía tanto para englobar lo ritual, lo culinario, lo oral, o cualquier hecho social o cosa que se terciara. Concepto que no se ha cuestionado sino parcialmente, y por regla general ha servido de instrumento para hacer “política” y obtener réditos económicos. De otra parte, la comunidad antropológica suele estar en contra de la misma manera del turismo “de masas”. La parece un instrumento de la globalización perverso que envilece y degrada todo lo que toca, fundamentalmente en los últimos tiempos los centros históricos de las ciudades, y por ende las identidades. Pues bien, desde la radicalidad en lo tocante a los análisis antropológicos, sin deudas ideológicas, desde el principio hallo en la inmaterialidad del patrimonio un subterfugio que responde sobre todo a los intereses de los organismos internacionales. En una conversación informal un antropólogo francófono me espeta tras la publicación de mi libro *El malestar en la cultura patrimonial*⁴¹, en el que manifiesto mi oposición radical al empleo del concepto de “patrimonio inmaterial”, que no se puede ser “anti-sistema”. Mi oposición intelectual a las políticas patrimoniales en el ámbito antropológico de la UNESCO es vista así. Probablemente sea una interpretación ajustada la de que constituye una oposición al “sistema”.

Indaguemos en la memoria: la UNESCO es una institución formada inmediatamente tras la Segunda Guerra Mundial, que fue radicada en París, como parte de la cuota cultural que la ONU debía a Europa, y en particular a Francia. En la UNESCO ejercían una gran influencia por ubicación física, pero también por el discurso hegemónico le era muy familiar, los propios franceses, pero también la URSS que veía en ella la posibilidad de influir a través de los programas anti-racista, de alfabetización y patrimonial, los más importantes de la organización. Todos ellos marcados por su “progresismo” y el *altermundismo*, lanzado desde Argelia y Cuba, fundamentalmente, pero también apoyados por la negritud, encabezada por Senegal, tenían un fuerte acento latino y francófono. La UNESCO se convertía así ante las reticencias de los países anglosajones, en un instrumento de política cultural internacional de primer orden.

El concepto de patrimonio histórico-artístico manejado en los primeros momentos por la UNESCO enfatizaba las grandes civilizaciones y sus testigos arqueológicos, arquitectónicos y artísticos. Con un voluntarismo propio del gigantismo de los programas quinquenales soviéticos se pudo en marcha en época del presidente egipcio Gamal al Nasser un proyecto de presa que evitase las crecidas del Nilo. La construcción de la presa de Asuán creó a Egipto un problema de debilidad militar, ya que cualquier ataque destructivo contra la misma anegaría catastróficamente todo el valle del Nilo, además de acabar con los cultivos tradicionales existentes gracias a las crecidas estacionales. Pero el gigantismo de Asuán se llevaba

41 J. A. González Alcantud. *El malestar en la cultura patrimonial. La otra memoria global*. Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 88-118.



consigo igualmente por delante al país nubio y los monumentos de la Antigüedad existentes en él. La salvación de los templos de Abu Simbel, elevándolos por encima del nivel del lago, fue un proyecto inaudito que exigió el concurso internacional a través de los llamamientos de la UNESCO. Este proyecto mostró la imposibilidad para la UNESCO de acometer por sí sola la protección y salvaguarda patrimonial mundial. Sólo quedaría su sanción moral, mediante la inscripción en una lista del patrimonio mundial. Pertenecer a este restringido club conllevaría para los gobiernos una serie de obligaciones de conservación, pero estos a su vez se verían beneficiados por una marca de calidad parecida a la de las “siete maravillas del mundo” que incrementaría a buen seguro la afluencia turística.

Ocurría, sin embargo, que muchos pueblos, no sólo tercermundistas sino del propio Occidente, no podían competir con los testimonios de las “altas civilizaciones”. Y en los años noventa, a raíz del auge de las músicas étnicas de la *World Music*, del alternativismo espiritual de la *New Age* y de la presencia ascendente del discurso antropológico en el mundo académico y para-académico, comenzaron a valorarse diversos componentes del *background* cultural como las artesanías –hasta entonces artes menores, frente a las bellas artes– las músicas de origen popular –frente a las músicas “clásicas” de cada civilización– y las fiestas –cara a los ceremoniales capitalizados y organizados por los Estados–. El derecho a existir de lo que genéricamente podríamos catalogar como “lo popular”, en oposición a lo elitista o lo estatal, era un proceso que había comenzado desde William Morris reivindicando el lugar central de las artesanías hasta los músicos románticos y post-románticos europeos, como Béla Bartók, que se habían inspirado en las músicas del pueblo para hacer sus composiciones.

En los tres últimos lustros la declaración de “patrimonio inmaterial” o “intangible” de la Humanidad ha ido en un aumento vertiginoso, tanto en lo que se refiere a las reuniones propiciadas por la UNESCO como al aumento de la lista abierta en sí misma. En 1989 la XXV sesión de la conferencia general de la UNESCO adoptó una recomendación que es considerada el único instrumento jurídico referente al patrimonio inmaterial. Vino luego el informe mundial sobre cultura y desarrollo, realizado entre 1993 y 1995. También en el año 1993 se volvió sobre el asunto, poniéndose de manifiesto que la noción de patrimonio inmaterial se refería a las culturas vivas⁴². Esta denominación fue objeto de numerosas críticas abiertas. Por ello, para compensar las críticas entre 1995 y 1999, la UNESCO organizó ocho seminarios regionales para evaluar el impacto de la declaración del 89, llegándose a la conclusión de “que había que revisar algunos

42 François-Pierre Le Scouarnec. « Quelques enjeux liés au patrimoine culturel immatériel ». In : VV.AA. *Patrimoine Culturel Immatériel*. París, Babel, 2004, p.27. Cécile Duvelle. "Los instrumentos normativos internacionales de la UNESCO sobre la cultura: una mirada al pasado, una mirada al futuro". In: Lourdes Arizpe (ed.). *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones*. México, Conaculta, 2011, pp.15-31



de los conceptos ya que ciertos especialistas prefieren hablar de patrimonio cultural vivo”. En el 2001 se produjo la declaración universal sobre la diversidad cultural. Finalmente en la XXXI Conferencia de la UNESCO, de 2003, se aprobó por unanimidad una declaración universal para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. El campo quedaba abierto para abrir la lista, que pronto recibió numerosas candidaturas, a partir del año 2008, y que en estos momentos ha realizado 470 expedientes positivos en 107 países⁴³.

Pero detengámonos a hacer un poco de historia conceptual. En 1962 Guy Debord había escrito que “el espectáculo es el *capital* en un grado tal de acumulación que se ha convertido en imagen”⁴⁴. Siendo ministro de la cultura André Malraux se habían llevado a cabo *Maisons de la Culture* en Grenoble y Amiens, directos precedentes de la gestión cultural espectacularizada desde el Estado. Los movimientos “mayistas” del 68, cuyo enemigo cultural fue precisamente Malraux, no solamente no consiguieron acabar con la “sociedad del espectáculo” sino que de resultas de su derrota esta acabó engulléndolos. Las plusvalías de la sociedad del espectáculo estaban en pleno rendimiento. Dos ejemplos valen como muestra: primero, el saneamiento de los mercados de París, les Halles, donde se reunían las llamadas “clases peligrosas”, y la construcción del gran centro cultural de la vanguardia, el Centro Pompidou⁴⁵. Y segundo, la suprema venganza del Estado francés comprando los manuscritos de Guy Debord para convertirlos en “patrimonio nacional”; suprema venganza del sistema contra la iconoclastia revolucionaria. En el lado francés, en un combate perdurable por mantener la hegemonía cultural frente al mundo anglosajón, fructificó la idea de “ingeniería cultural”, auspiciada por André Malraux y su discípulo Jacques Lang. Serían tres los elementos distintivos de la ingeniería cultural: primero, “simboliza la aparición de la profesionalización en los sectores culturales y paraculturales”; segundo, “las fronteras son fluidas entre la cultura y el turismo, la comunicación, el entorno o los problemas humanitarios”; y tercero, “el método de la ingeniería cultural se aplica a los dominios cercanos a la cultura”⁴⁶. La falta de claridad sobre el concepto de ingeniería cultural llevó a Mollard a centrarse en su utilidad. La planificación del Centro Pompidou comenzó justo tras la el mayo del 68, tras el ascenso al poder de Georges Pompidou. A medio camino entre la biblioteca pública, el centro y museo de arte moderno, y espacio de debates el Centro Georges Pompidou nació bajo “la autoridad del presidente” que le daba su nombre⁴⁷. Se ha llamado a esta

43 <https://ich.unesco.org/es/listas>.

44 Guy Debord. *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-Textos, 1999.

45 J. A. González Alcantud. “Lugares exóticos y conflictos espaciales. Espacios urbanísticos para la etnografía exotista parisina”. In: J. Calatrava Escobar & J. A. González Alcantud (eds.) *La ciudad: paraíso y conflicto*. Abada Editores / Junta de Andalucía, Madrid, 2007, pp.331-355.

46 Claude Mollard. *L'ingénierie culturelle*. París, PUF, 1994, p.69.

47 Nathan Silver. *The Making of Beaubourg. A Building of the Centre Pompidou, Paris*. Boston, MIT, 1996.



operación los “Pompidou’s powers”. A finales de los años noventa, como efecto directo de la globalización, y en particular del triunfo de la realidad virtual informática y la aceleración de las comunicaciones, se habría producido un triunfo pleno de la “sociedad del espectáculo”

El universo de lo imaginario y de sus economías iba en aumento, a tenor de la inmaterialización económica del primer mundo. La irrupción del término “inmaterialidad” en los medios antropológicos había llegado de la mano de un antropólogo marxista como Maurice Godelier en 1984, bastante antes de que comenzase el debate que nos concierne⁴⁸. También de la etnohistoria con la obra de Giovanni Levi sobre la “herencia inmaterial”⁴⁹. Pero el asunto tiene su importancia en Godelier, ya que el empleo por éste permitió que en el campo marxista y sus anexos se rehabilitase la idea de lo “inmaterial” sin complejos. Las repercusiones de la historiografía marxista sobre la antropología es bien evidente en los dominios francés, inglés e italiano. Eric J. Hobsbawm fue uno de los jóvenes historiadores, como Rodney Hilton, Benjamin Farrington, Christopher Hill o E. P. Thompson, que animó el grupo de historiadores marxistas del Partido Comunista británico en el período 1946-1956, que fueron los iniciadores de la revista historiográfica *Past and Present*. El grupo, según la evaluación crítica que hizo años después el propio Hobsbawm, tenía mucho de romanticismo. Como E.J. Hobsbawm contaría los historiadores marxistas británicos se dedicaban en su mayor parte al estudio “de mentalidades”, contraviniendo el economicismo fundacional del marxismo. Paradójicamente, siempre en función de la ortodoxia marxista, su punto débil era la historia económica, al dedicar mucho espacio a la historia de las mentalidades desde la Antigüedad a la contemporaneidad⁵⁰. Empero, en el terreno formal la cuestión doctrinaria, marcada por los partidos comunistas de la órbita soviética, estaba muy viva, pues podía llevar consigo la acusación de desviacionismo idealista. Acusación clásica que había esgrimido en su tiempo K. Marx tanto contra el idealismo hegeliano como contra el utopismo anarquista, el gran competidor del marxismo.

Recuérdese que el gran antropólogo Claude Lévi-Strauss, situado en su juventud en el terreno del socialismo militante, había recibido la acusación de “idealismo”⁵¹, entonces casi un anatema a no ser leído, de la que hubo de defenderse al final de *La Pensée sauvage*, en 1962, sobre todo frente a los ataques de Jean Paul Sartre, que estratégicamente, en ese período de guerra fría cultural,

48 Maurice Godelier. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economía, sociedades*. Madrid. Taurus, 1989. Orig. francés 1984.

49 Giovanni Levi. *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. Madrid, Nerea, 1990.

50 Eric J. Hobsbawm. “El grupo de historiadores del Partido Comunista”. In: *Historia Social*, nº 25, 1996, pp. 61-80.

51 Alexandre Pajon. *Lévi-Strauss politique. De la SFIO à l’UNESCO*. París, Privat, 2011.

representaba la ortodoxia renovada⁵². Ahora Godelier dedicándole su libro sobre lo ideal y lo material a Lévi-Strauss y saliendo en defensa de “lo ideal” rehabilitaba en parte ante el público marxista el campo de las mentalidades.

En los medios norteamericanos, por su parte, la cultura había sido contemplada prontamente como una “industria” catalogable de “inmaterial”⁵³. Horkheimer y Adorno criticaron con la vista puesta en la reproductibilidad técnica de la industria cinematográfica estadounidense la coincidencia de intereses entre diversión y cultura en torno a lo que llamaron la “industria cultural”, como parte de la era de la “reproductibilidad técnica”, en particular del cine⁵⁴. La industria cultural de masas, en la que la diversión era la línea maestra estaba en marcha. Se producía sobre un hecho intangible como la diversión.

El término “industria cultural” ha hecho fortuna medio siglo después entre nosotros los europeos, sin la carga de criticismo de Horkheimer & Adorno, quizás simplemente porque resultaba ilusionante y rentable políticamente hablar de ella como parte del proyecto de progreso. En casi todas las regiones y naciones controladas por la socialdemocracia las “industrias culturales” eran consideradas una nueva fuente de recursos una vez que se pusiesen “en valor”. Con este horizonte, por ejemplo, en Andalucía en el cambio de siglo se ideó desde los poderes regionales un “plan estratégico de cultura”, cuya función última era “externalizar” la “cultura” con el fin de convertirla en un activo capaz de generar riqueza económica en la acepción más amplia que uno pueda imaginar⁵⁵. Quizás, la idea no procedía ni siquiera de Andalucía, puesto que regiones enteras del sur de Europa, faltas o desprovistas de industria tradicional, con un fuerte patrimonio cultural que explotar, y sobrantes de identidad histórica, fueron consideradas “nichos turísticos” por los gestores europeos que había que sacar adelante.

Lo realmente paradójico es que la masificación de los monumentos con mayor proyección mediática y la salvaguarda de la “identidad regional” frente a los efectos colaterales de la globalización, sobre todo cara al peligro intuido de la homogenización cultural, hizo que tuviese una gran acogida el concepto de “patrimonio inmaterial” entre sectores con sensibilidades progresistas, como parte de esa “industria cultural” que había que “poner en valor”. Sociedad del espectáculo e industria cultural se presentan juntas en el horizonte del capitalismo de segunda y tercera generación, pero también en el lenguaje antropológico opuesto a la globalización.

52 Claude Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*. México, FCE, 1972, 2ª.

53 Laurent Habib. *La force de l'immatérielle. Pour transformer l'économie*. París, PUF, 2012.

54 Max Horkheimer & Theodor Adorno. “La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas”. In: M. Horkheimer & T. Adorno. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

55 Manuel Pérez Yruela & Pedro A. Vives. “La política cultural en Andalucía”. In: *RIPS*, Vol. 11, nº 3, 2012, 65-87.

Para que el marxismo se adaptase a estas nuevas circunstancias hacía falta dejar atrás el concepto gramsciano de “cultura popular”, como espacio de resistencia al capitalismo⁵⁶. La “cultura popular” había tenido sus practicantes acá y allá. En Andalucía había tenido una franja temporal en su formación desde 1882, cuando Antonio Machado y Álvarez funda la sociedad “El Folk-lore Andaluz” para reivindicar el valor de las cosas del pueblo llano, especialmente su literatura, cantos y juegos, hasta el festival de cante jondo de 1922, auspiciado por Federico García Lorca y Manuel de Falla, que aclamaba al flamenco. Con algunas décadas de atraso tras la experiencia de protección patrimonial directa a cargo de la UNESCO de Abu Simbel, en los noventa comenzó a barruntarse en círculos parisinos relacionados con la UNESCO, y en especial en la Maison de Cultures du Monde, una sociedad privada vinculada a la etno-escenología del antropólogo Jean Duvignaud, y a la antropo-sociología de “l’imaginaire”, la necesidad de aplicar este concepto a la producción escenológica y musical altermundista capaz de movilizar recursos imaginarios y económicos. Entonces se comenzó a experimentar con patrimonios inmateriales cercanos, como los gigantes de Flandes o las Tarascas del Midi. Se ensayaron hermanamientos por ejemplo entre dragones de diversas tradiciones, y de esta manera la Tarasca de Tarascón viajó por la India⁵⁷. La UNESCO, tras considerar el expediente, que debía de financiar el país que presentaba la candidatura, ni siquiera otorgaba una placa de bronce, como en la inclusión en la lista mundial del patrimonio, sino un diploma en papel vulgar y corriente. Con estos ensayos se comprobó la rentabilidad del “patrimonio inmaterial” al igual que las multinacionales disqueras habían comprobado la productividad de las músicas étnicas.

Para los “propietarios” de los bienes inmateriales estos se convertían de esta guisa en un maná económico, gracias a la expectativa de aumentar el turismo y acceder a las ayudas estatales incentivadoras, mientras que para los antropólogos, cada vez más extendidos en las culturas locales, se trataba igualmente de una fuente de beneficios que generaba trabajo material e intelectual. Nicho de beneficios de la “economía inmaterial” daba la razón a esta. Por su parte, los Estados siempre atentos a dónde se pueda producir algo importante, comenzaron a comprender que el “patrimonio inmaterial” encajaba con palabras amables como “economía sostenible” e “industria cultural”, para cuyo concurso recurrieron a una palabra clave del argot francés: puesta en valor (*mise en valeur*). Como en el interés no hay engaño, como sostiene A.O. Hirschman, en el parto del “patrimonio inmaterial” intervinieron muchas manos e intereses, todos ellos coincidentes⁵⁸.

56 Néstor García Canclini. *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana, Casa de las Américas, 1981.

57 J. A. González Alcantud. “Dragones meridionales que mueven a risa. Rito, humor e ingeniería”. In: *Revista Euroamericana de Antropología*, nº 0, 2015, pp. 5-22.

58 Albert O. Hirschman. *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capita-*

Los resultados para las sociedades implicadas han sido con frecuencia que el crecimiento de la lista del patrimonio inmaterial de la UNESCO, han potenciado y redefinido las jerarquías locales, gracias al impacto del marchamo de calidad que ofrecería la inclusión en dichas listas. Esto nos plantea nuevos problemas y confirman mis sospechas, que ya se había atisbado, por ejemplo, a través del proceso de nominación del flamenco, en todas sus dimensiones, canto, baile, espectáculo, en Andalucía. Los más progresistas llevaron a asuntos como el flamenco a la consideración de bien cultural protegido por los estatutos regionales –caso de Andalucía, que declaró incluso la competencia legal exclusiva sobre el mismo–, a crear agencias expertas para su gestión. En Andalucía la agencia andaluza de flamenco se convirtió en un instrumento de política exterior e interior, administrando fondos y recursos, cuyo objetivo último era la declaración por la UNESCO de este fenómeno musical como “patrimonio inmaterial de la Humanidad”⁵⁹. Como reacción a ese empleo institucional del flamenco ha surgido una corriente minoritaria y muy intelectualizada llamada “flamenco crítico”, en la que podemos destacar al cantaor Niño de Elche, y al cantaor y antropólogo Manuel Lorente⁶⁰. En Portugal ocurrió igual con el fado. El recurso de la sanción de calidad, muy parecido a la “estampilla de autenticidad” que se otorgaba en el Protectorado francés en Marruecos a las artesanías que cumplían ciertas calidades de materiales, diseños y manufactura, que permitían su exportación⁶¹, ha hecho aumentar las expectativas de ganancia, y ha llevado a una jerarquización en función de acceso a los recursos, incrementando paradójicamente las marginalidades.

Los equívocos provocados por la irrupción del patrimonio inmaterial en el debate cultural, político y científico, ha llevado a que unas vez puestas en claro sus utilidades haya sido reutilizado, dada su maleabilidad, incluso por quienes asistieron en silencio y asombrados a su emergencia. En España los gobiernos más derechistas procuraron incluir como patrimonio inmaterial nacional a fiestas tales como la Semana Santa o las corridas de toros, ya que no estando muy seguros de alcanzar éxito en la UNESCO, los legislaron por cuenta propia.

Si el patrimonio cultural en general es una reificación material, concreta y tangible, bajo cualquier formato –arquitectónico, arqueológico, bibliográfico, pictórico, etc.–, de la memoria social y colectiva⁶², y a la vez es un recurso económico

lisme avant son apogée. París, PUF, 1997.

59 J. A. González Alcantud. “El flamenco, la agencia, el estatuto”. In: *Diario de Sevilla, Granada Hoy, Diario de Cádiz*, etc. 25 de mayo de 2011.

60 Véase el documental etnográfico: J.A. González Alcantud (dir.). *Sin misterios del flamenco. Diálogo con Manuel Lorente*. 2017, 50”.

61 J. A. González Alcantud. “Las artes populares en la invención del estilo hispanomorisco en Marruecos”. In: C. Lisón Tolosana (ed.) *Antropología: horizontes estéticos*. Barcelona, Anthropos, 2010, pp.183-210.

62 J.A. González Alcantud & Juan Calatrava (eds.). *Memoria y patrimonio. Concepto y reflexión desde el Mediterráneo*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2012.

—si no, no existiría esa ambigüedad y concurrencia con el patrimonio económico, por ejemplo—, el patrimonio llamado “intangible” —que no se puede acotar, que es etéreo, pero que dota de “identidad” y “etnicidad”— puede ser conceptuado como bien económico. De ahí que la lucha por la apropiación o la simple gestión del patrimonial inmaterial conlleva combates por el poder, y una redefinición de las jerarquizaciones, tanto entre los iguales como con los poderes superiores.

CODA FINAL

Me quedo asombrado viendo a la señora de los cuellos largos que aparece en todas las fotos turísticas en un poblado *kayan* de Tailandia. Muy hermosa, no sólo no se opone a que le haga fotos, sino que se ofrece a que me haga una foto con ella. Yo no lo deseo, me parece obsceno vivir de vender la imagen. El poblado *kayan* es una suerte de reserva a la cual se accede tras pagar una entrada. Hoy no hay turistas. El barro y la suciedad siguen estando allí. Me cuentan que el gobierno tailandés los deja exhibirse y vender sus modestas artesanías, a cambio de que no cultiven más el opio. Incluso les han dado la nacionalidad como premio. Me entran las dudas de si era más honorable cultivar opio y ser nómada apátrida que devenir sedentario y vender baratijas. En la plaza del Zócalo, en Ciudad de México, me encuentro de bruces con una tienda de artesanías huicholes, de las más valoradas de México por ser de dibujos psicodélicos. Es una cooperativa, me dirijo al artesano que no habla español; una mujer joven con un chiquillo en brazos se acerca, tampoco habla castellano. Están descuidados en su vestir, lucen suciedad. Por detrás, me llama la atención una chica que evidentemente no es huichol, que se expresa en perfecto castellano mexicana y que está impecablemente vestida. Ella es la que habla y vende. Evidentemente allí hay una jerarquía, y por ende una explotación. Las cuentas de cristal con las que hacen los dibujos los huicholes proceden de Venecia, y por eso las composiciones son caras, me cuentan luego. Todo está encubierto por una cierto “oenegismo”, cuya finalidad sería el “desarrollo sostenible” de las comunidades huicholes. Me sabe peor que la escena de Tailandia. Es más indecente.

Nunca había estado exactamente en un pueblo-museo. Nuestros pueblos medievalizantes mal que bien siempre acaban invadidos por las quincallas de la modernidad. En Carcassone la ciudad antigua, medieval y amurallada, es una antigualla enquistada, sin vida. Sin embargo, hizo falta toda la autoridad del estalinismo para que Súzdal a doscientos kilómetros de Moscú quedase convertida en una ciudad-museo, donde el paisaje se mantiene inalterable. Tuvo un millón de turistas internos anuales antes del fin de la Unión Soviética; la nomenclatura veraneó en sus *dachas*. Hoy te produce una paz inmensa contemplar su quietud. Y no está exactamente muerta como lo estuvo Brujas, cuando de Georges Rodenbach la apeló a fines del siglo XIX en célebre libro como *Bruges-la-morte*⁶³.

63 Georges Rodenbach. *Bruges-la-morte*, París, Marpon-Flammarion, 1892.



El concepto de “patrimonio vivo” aquí ha tenido gran fortuna, sobre todo frente a tendencias puramente conservacionistas⁶⁴. Hay quien sostiene que el “patrimonio vivo” no es más que una prolongación del “patrimonio inmaterial”, pero yo difiero. Creo que el concepto de “vivo” tiene una connotación mucho más lábil, que permite, verbigracia, integrar el turismo.

Hay que encontrar el equilibrio entre el turismo, actividad legítima, ineludible, y la conservación patrimonial. El turista y el autóctono deben reencontrarse en la experiencia de la autenticidad. Se ve en las artesanías, que más que como un medio para solventar el choque de la modernidad⁶⁵ se observa como un recurso integrable en el consumo, al cual no llega por su ausencia de puesta en valor. Las artesanías no pueden tener sólo un valor ornamental sino que deben reintegrarse al valor de uso. Recordemos las condenas de arquitectos como Adolf Loos y Le Corbusier al “ornamento”⁶⁶.

Y una buena manera de lograrlo es llegar a compartir lo auténtico. Marc Augé describe la alegría de un turista en el monte Saint-Michel, donde la marea humana llega cuando se retira la marea marítima, al encontrar a un peregrino que acude allí por razones de fe, constatación de la autenticidad del lugar. Tiene ansiedad de hallar algo similar a la experiencia de los viajeros antiguos. Lo interesante es que el turista mirándose en el espejo de su deseo, el viajar para restaurar su salud psíquica, se encuentre con una autenticidad de la cual él mismo es portador, y limite sus anhelos. En definitiva, hay que reencontrar el misterio del que es portador el turista. Hemos de arribar al punto, entre sus deseos y los nuestros, donde transformar las nuevas condiciones de la vida contemporánea aprovechando las sabidurías y deseos mutuos. Palabras como “sostenible” aplicadas al turismo están huérfanas. No existe ni va a existir turismo sostenible. Y sin embargo, a mí no me sirve la respuesta política de la turistofobia, antesala de nuevas intolerancias. Prefiero concebir al turista zambullido en la vorágine del río Ganges, sin que a nadie le importe su presencia, reintegrándose él mismo, junto a los autóctonos, a la experiencia de lo auténtico.

Muy distinta es la perspectiva que se abre en aquellos países, como Sudáfrica, donde el patrimonio ha sido un objeto memorialístico vinculado a procesos de liberación⁶⁷. La constitución de espacios tales como “lugares de la memoria” y su patrimonialización conduce al igual que el patrimonio vivo en una dirección distinta de aquella que la UNESCO ha enarbolado y que ha producido esa

64 Daniel Fabre. « Habiter les monuments ». In : D. Fabre & Anna Iuso (eds.). *Les monuments sont habités*. París, Maison des Sciences de l’Homme, 2009, pp.17-51.

65 Richard Sennett. *El artesano*. Barcelona, Anagrama, 2017, 6ª ed.

66 Adolf Loos. *Ornament et crime*. París, Rivages, 2003. Le Corbusier. *L’art décoratif d’aujourd’hui*. París, Flammarion, 1996.

67 Ester Massó Guijarro. “¿Giro decolonial en el patrimonio? La *liberation heritage route* como alternativa poscolonial de activación patrimonial”. In: *Pensamiento*, vol. 72, 2016, núm. 274, pp. 1277-1295.





alianza obscena entre una sector de la antropología profesional y la organización onusiana consagrada a la cultura, para la explotación que llaman “sostenible” del medio turístico, una de las partes más sensibles de la “economía inmaterial”. Caso absolutamente distinto es el de la difusión del patrimonio a través de los medios digitales, de los inventarios y de las visitas virtuales⁶⁸. Se trata de un plus-valor que no posee un carácter especulativo. Por ello, nosotros mismos hemos hablado de la existencia de una “especulación cultural” capaz de general réditos, y que ha sido gestionada como la especulación económica con finalidades lucrativas del mismo género del capitalismo ultraliberal, empleando argumentos sociales⁶⁹. Ello nos recuerda aquella escena de la película de Costa –Gavras “El capital”, en la que el banquero protagonista decide apelar a los empleados en un alarde democrático para proponerles un programa de mejoras y productividad que incluye la delación, lo cual lleva finalmente a despidos masivos, bajo el dictado de que a tal o cual empleado las encuestas le han sido negativas. La esposa del banquero le dice en algún momento que emplee los métodos de Mao experimentados en la revolución cultural china⁷⁰. Con la alianza “obscena” entre patrimonio inmaterial y turismo pasa algo parecido.



68 Bernadette Dufrêne, Madjid Ihadjadene, Denis Bruckmann (dir.). *Numérisation du patrimoine. Quelles médiations ? Quels accès ? Quelles cultures ?* París, Éditions Hermann, 2013.

69 J. A. González Alcantud. *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas sobre la antropología*. Barcelona, Anthropos, 2008.

70 Costa-Gavras. *Le Capital*. 2012, 110’.



