

Sobre patrimonio y desarrollo. Aproximación al concepto de patrimonio cultural y su utilización en procesos de desarrollo territorial

Elías Zamora Acostaⁱ

Universidad de Sevilla (España)

Resumen: A partir de la reflexión sobre el concepto de patrimonio cultural y cómo ha sido tratado por las ciencias sociales, se analiza el modo en que la práctica política y los científicos sociales participan en la resignificación de un elemento cultural para convertirlo en patrimonio, creando esta categoría a partir de la visión ilustrada y urbanita de la cultura, que también es una visión hegemónica. A continuación se presenta el modo en que debería construirse el patrimonio cultural por medio de la participación de todos los sectores de la sociedad en procesos de negociación. Finalmente se discute el modo en que el patrimonio puede servir para promover procesos de desarrollo mediante estrategias que superen su simple transformación en recurso para la industria turística.

Palabras clave: Patrimonio cultural; Turismo; Desarrollo.

Title: Heritage and development. Approach to the concept of cultural heritage and its use in territorial development

Abstract: By focusing our attention on the concept of cultural heritage and how it has been treated by social sciences, the article firstly discusses the way in which political practice and the social scientists participate in the transformation of a cultural element in cultural heritage, creating this category from an urban and enlightened vision of culture, which is also a hegemonic vision. Then we introduce an alternative construction of the cultural heritage that emerges by means of negotiation processes in which all sectors of the society are involved. Finally the article discusses how cultural heritage can be used to promote development through strategies that go beyond the simple transformation of heritage into a resource for the tourism industry.

Key-words: Cultural heritage; Tourism; development.

ⁱ Profesor Titular de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. E-mail: ezamora@us.es. Agradezco a mis compañeros Rufino Acosta Naranjo y Manuela Cantón Delgado sus comentarios y sugerencias que han contribuido a mejorar este texto desde su versión original. Las deficiencias son de mi exclusiva responsabilidad.

Introducción

La estrecha relación que tienen las ciencias sociales con las sociedades en las que se producen, hace que los problemas de los que se ocupan aquellas sean casi siempre los mismos que preocupan a éstas y las más de las veces sin que la perspectiva sociológica someta el problema, el objeto que se va a estudiar, a una revisión epistemológica que lo transforme de un problema social en un problema sociológico. De este modo, los objetos de investigación se construyen en muchas ocasiones desde la perspectiva empirista que se ha venido en denominar como “sociología espontánea”, evitando así la ruptura epistemológica que se requiere para pasar de una condición a la otra (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2002: 52-54).

Es precisamente un proceso de este tipo el que ha seguido la construcción de algunos de los objetos de investigación de los que en los últimos años se ocupa la antropología social en España. La consolidación académica que la disciplina ha experimentado en los últimos veinte años, ha dado lugar a la ampliación de sus perspectivas tanto en lo que tiene que ver con los objetos de investigación como con la incardinación de antropólogos en las instituciones y la aplicación de sus conocimientos a la comprensión y la resolución de muchos de los problemas que se plantean en la actual sociedad globalizada. Ambos procesos se han producido de forma paralela y, como consecuencia, han aparecido campos de especialización que, sea desde el punto de vista académico o del aplicado, devinieron en objetos de interés tanto para los profesionales como para el resto de la sociedad.

Es éste posiblemente el caso del estudio del patrimonio cultural que se ha convertido en uno de los temas centrales de la disciplina en España, tras unos años de cierto abandono por considerarlo como un objeto de estudio menor (la relación de este concepto con el hace años muy desprestigiado folklore pudo tener mucho que ver con esa situación). Una emergencia académica que vino quizás en un primer momento de la mano del intento de definición y consolidación de las identidades territoriales (Velasco, 1990) y, en una fase posterior, de la búsqueda de recursos alternativos para el desarrollo local a través del turismo mediante la introducción en el mercado de productos propios de la denominada cultura popular y, sobre todo, de la conversión de los lugares en destinos (Kirshenblatt-Gimblett, 2001).

No obstante, la dedicación con la que muchos antropólogos se aplican a describir,

clasificar o analizar el patrimonio, con uno u otro objetivo, que se refleja en un creciente número de artículos publicados en revistas especializadas, de ponencias y comunicaciones presentadas en congresos, simposios y jornadas, o de cursos impartidos en másteres y posgrados, no ha ido acompañada de un esfuerzo similar en la discusión teórica del concepto para hacer del “problema social” un “problema sociológico”. Esta escasa discusión de los aspectos teóricos asociados al concepto de patrimonio cultural ha derivado a veces en problemas de imprecisión que no son tan importantes en el momento de las descripciones y clasificaciones cuanto en el del análisis y de las consecuencias que de éste se derivan.

Las páginas que siguen pretenden hacer una aportación para la resolución de estas deficiencias intentando comprender qué se quiere decir cuando se habla de patrimonio, y cuáles son los procesos por los que algún elemento material o no de una sociedad es elevado a la categoría de patrimonial. Posteriormente se presentarán algunas ideas acerca del modo en que el patrimonio de una sociedad específica puede ser utilizado para inducir procesos de desarrollo territorial, una de las funciones que se le asigna en buena parte de la literatura especializada.

¿De qué trata el patrimonio?

Hay diversas perspectivas desde las que se puede afrontar una reflexión sobre el patrimonio. Podría comenzarse, por ejemplo, con un análisis formal del concepto; un enfoque que atienda no sólo a su sentido etimológico o semántico, sino también al modo en que ha sido tratado en la literatura antropológica reciente. En este sentido, hablar de patrimonio es hablar de lo que se posee, de la hacienda y bienes —espirituales o materiales, muebles o inmuebles— de una persona, de una familia o de un grupo. Fundamentalmente se refiere a los bienes que son heredados tal como es el sentido etimológico del término cuyo origen latino es la palabra *patrimonium*, lo que se hereda del padre, y que es el principal sentido de la palabra en las lenguas romances (en francés, *patrimoine*, en portugués *patrimônio*, en italiano, *patrimonio*¹ ...) o en inglés (*patrimony*, *heritage*). Por extensión, y principalmente en el sentido económico, también puede referirse a los bienes que son adquiridos o producidos por los individuos o los grupos, y que pasan a formar parte de su riqueza y de la que legarán a sus descendientes. De este concepto general

se pueden seguir otras nociones derivadas, tales como patrimonio económico, patrimonio histórico o patrimonio cultural.

Siguiendo parcialmente esta acepción genérica de la palabra, la Ley del Patrimonio Histórico Español de 1985, en sus artículos 46 y 47, define el patrimonio etnográfico o cultural –una de las partes del Patrimonio Histórico Español– como «los bienes muebles e inmuebles y los conocimientos y actividades que son o han sido expresión relevante de la cultura tradicional del pueblo español en sus aspectos materiales, sociales o espirituales»; y también como «aquellos objetos que constituyen la manifestación o el producto de cualquier grupo humano, arraigadas y transmitidas consuetudinariamente»; los «conocimientos o actividades que procedan de modelos o técnicas tradicionales utilizados por una determinada comunidad», y las «edificaciones e instalaciones cuyo modelo constitutivo sea expresión de conocimientos adquiridos, arraigados y transmitidos consuetudinariamente, y cuya factura se acomode, en su conjunto o parcialmente, a una clase, tipo o forma arquitectónica utilizados tradicionalmente». Por su parte la Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular redactada por la UNESCO en su sesión plenaria nº 25 de 1989 considera que

La cultura tradicional y popular es el conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social; las normas y los valores se transmiten oralmente, por imitación o de otras maneras. Sus formas comprenden, entre otras, la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes.

Resulta relevante en estas definiciones la prioridad que en el discurso adquieren la tradición, lo consuetudinario, lo heredado. José Luis García (1998: 12-13) considera que la referencia a la tradición en la normativa española que trata sobre el patrimonio cultural y en la Recomendación de la UNESCO de 1989 refiere a lo no escrito, a lo que no tiene firma o autoría. Pero podría interpretarse, atendiendo al uso que el concepto de tradición tiene en la literatura que trata sobre la cultura, que lo tradicional es también lo que se transmite, lo que se hereda, lo que pasa de una generación a otra, además de contener la cualidad de ser producción anónima y colectiva, que no pertenece a nadie en particular y que

se puede considerar propiedad de todos. De modo que el patrimonio queda aquí de algún modo restringido a algunos elementos materiales y a los conocimientos necesarios para su producción, a ciertas ideas y actividades que se transmiten de generación en generación, que forman parte de la costumbre de una sociedad determinada, que constituyen expresión de su identidad cultural y que son seleccionados para resignificarlos de entre la totalidad de los elementos que conforman el repertorio cultural de una sociedad determinada. Como dice José Luis García (1998: 15 y ss.), el patrimonio cultural no constituye realmente la cultura de un grupo sino su metáfora.

Una concepción como ésta del patrimonio cultural plantea dos problemas fundamentales: de un lado la definición misma de tradición, de costumbre o de consuetudinario; y de otro la dificultad de considerar el patrimonio como algo que pueda ser incrementado, tal como la hacienda, por las sucesivas generaciones que lo reciben de sus mayores y lo transmiten a sus descendientes. La literatura antropológica sobre el patrimonio, y especialmente sobre el patrimonio cultural, es abundante y se ha visto enriquecida considerablemente en España en el último decenio con textos que tratan el tema desde diversas perspectivas y con distinta profundidad². En líneas generales todos coinciden en algunas cuestiones fundamentales. En primer lugar, el patrimonio tiene que ver con la cultura –aunque no con todos sus aspectos– y también con la naturaleza. En segundo término, el patrimonio está relacionado con el pasado de una sociedad, es algo heredado. Finalmente, y sobre todo, el patrimonio, que sólo existe cuando –es activado –el patrimonio es siempre una construcción social (García Canclini, 2005: 186-194; Prats y Santana, 2005)–, posee eficacia simbólica; esto es, se trata de una porción de naturaleza o una producción material o intangible de una sociedad cuya significación y consideración social supera la cosa misma para convertirse en una representación de la sociedad que lo posee y lo ha heredado, y de su pasado: deviene de este modo en un signo de identidad cultural. Llorenç Prats (1997) y Néstor García Canclini (1999; 2005) ponen énfasis, además, en que el patrimonio tiene que ver con la capacidad creativa de una sociedad y no solamente con lo heredado. De forma muy precisa García Canclini considera que el patrimonio tiene que ver, más que con una herencia, con un «proceso social que, como el otro capital, se acumula, se renueva, produce rendimientos que los diversos sectores se apropian en forma desigual» (1999: 18).

¿Desde dónde se habla del patrimonio?

Otra posible forma de afrontar el tema, que es cuando menos complementaria de la anterior, puede ayudar a comprender mejor algunas de las afirmaciones que se hacen sobre el concepto y sus consecuencias tanto teóricas como prácticas. En vez de hablar sobre lo que se ha dicho acerca del patrimonio, o mejor para entender de lo que se trata cuando se habla de patrimonio, se podría comenzar por saber desde dónde se habla y lo que desde ese lugar se dice del mismo. Ensayar así la construcción de una meta-etnología del patrimonio cultural o etnográfico que permita tomar conciencia del contenido y de la intencionalidad de los discursos construidos sobre el objeto. Un ejercicio de objetivación que, parafraseando a Pierre Bourdieu (1991), no es otra cosa que un intento de objetivación de la razón que objetiva; un tomar conciencia de las posiciones desde las que se construyen los discursos sobre el patrimonio (no sólo los discursos antropológicos, sino los que se producen desde distintos campos sociales y que sin duda se retroalimentan mutuamente), de las condiciones sociales de la producción de esos discursos, y de la racionalidad que los construye.

Porque hay algunas preguntas que surgen irremediablemente cuando se leen los textos que tratan sobre el patrimonio, sean académicos, normativos o técnicos. Preguntas como: ¿Cuándo una práctica, un objeto, un conocimiento se convierte en tradicional y, por consiguiente, en susceptible de ser considerado un bien patrimonial? ¿Quién, y cómo, decide que un objeto, una actividad o un conocimiento devienen en patrimoniales? ¿Quién tiene facultad para determinar qué aspectos de la cultura de un pueblo están suficientemente arraigados y son por tanto tradicionales?

Las respuestas a estas preguntas tendrían posiblemente un denominador común: la determinación de la naturaleza patrimonial de un elemento cultural, material o inmaterial, deberá contar con la existencia de informes producidos por expertos, por aquellos que saben. Las mismas leyes que dan lugar a la definición –y defensa– del patrimonio establecen los procedimientos para que pueda ser otorgada la condición de tal a cualquier elemento de la cultura de una sociedad, y entre aquellos procedimientos tiene especial importancia la opinión de los expertos que a través de un proceso de producción cultural (que es un proceso de resignificación y también de apropiación) convierten en patrimonio lo que anteriormente era otra cosa y tenía

otra significación (Kirshenblatt-Gimblet, 2001). Así que podría suceder, como de hecho sucede, que una sociedad dependiera de terceros para la construcción y el incremento de su propio patrimonio: del que ha heredado y del que legará. Resulta interesante en este sentido el análisis que sobre la construcción de patrimonio en dos localidades del Pirineo leridano realizan Joan Frigolé y Camila del Mármol (2008) o el que lleva a cabo Barbara Kirshenblatt-Gimblet (2001) sobre algunos casos de Suecia, Francia, Estados Unidos y Nueva Zelanda. Porque, como veremos, el ejercicio normativo es un ejercicio de apropiación, y también de expropiación: la apropiación por un grupo de lo que corresponde a otros (independientemente de las acreditaciones y las reclamaciones de legitimidad que aquél pudiera ostentar).

Las consecuencias de afrontar el análisis del patrimonio desde esta perspectiva son diversas, pero baste por el momento dejar apuntada sólo una: el concepto de patrimonio está preñado de la idea de la superioridad de la cultura ilustrada y urbana sobre la iletrada y rural; es resultado de ciertas ideologías urbanitas, con tintes románticos y conservacionistas, que se otorgan la capacidad de construir la realidad (redactar una Ley es la más eficaz forma de hacerlo) a veces en detrimento de los sujetos históricos, de los pueblos que hacen la historia.

Los discursos sobre el patrimonio cultural se han construido desde diversos ámbitos de la vida social, pero quizás sea desde la ideología y la práctica política, la economía y las ciencias sociales, desde donde se han elaborado las significaciones que mayor influencia han tenido en la definición y utilización actual de este concepto.

Patrimonio cultural, ideología y práctica política

El patrimonio ha sido utilizado reiteradamente en Europa desde el siglo XIX en estrecha asociación con las ideologías de corte romántico y el nacimiento de los nacionalismos étnicos. Desde la perspectiva de la ideología política el patrimonio aparece como una suerte de huella genética que informa sobre lo que un pueblo es o, mejor, de lo que dice ser. El patrimonio material o inmaterial se construye como un símbolo duradero de una ascendencia real o imaginada que advierte a un pueblo sobre su pasado y, especialmente, sobre su presente. Resulta entonces un marcador de identidad (García Canclini, 2005: 186

y ss.). En el proceso de construcción social de las ideologías nacionalistas los sectores ilustrados y las burguesías hegemónicas elaboran un conjunto de indicadores patrimoniales que hablan sobre la verdadera historia cultural de la nación, que no siempre tiene por qué corresponder con sucesos históricos. Como la historia es un discurso elaborado desde las condiciones presentes –toda historia es historia contemporánea– el patrimonio informa de una ascendencia cuya cualidad menos importante es la congruencia con los acontecimientos: lo realmente decisivo es la asunción colectiva de esa ascendencia, la construcción social del pasado.

Este es un discurso de gran interés para la antropología. A través de él se construye un nosotros que nos distingue y nos diferencia de ellos: la identidad de un pueblo que se reconoce de este modo como uno y distinto. El patrimonio –con su función simbólica– deviene así en uno de los diacríticos culturales, o lo que es igual, en una de las marcas de identidad (García Canclini, 2005: 187) que, como con acierto reconoce Llorenç Prats (1997: 19 y ss.), es activado o sumergido en circunstancias históricas determinadas como respuesta a condiciones sociales específicas. En el ámbito español o hispanoamericano el caso del apóstol Santiago es significativo. El santo es un importante componente del patrimonio cultural español, que fue convertido en su versión de Matamoros –en la América hispana se transforma en Mataindios– en uno de los marcadores fundamentales de la identidad nacional (o nacionalista) española. Durante la dictadura franquista el símbolo fue reforzado³ adquiriendo gran importancia en su función de patrón de España (hasta la restauración democrática el día 25 de julio, día de Santiago, fue considerado una de las principales fiestas del calendario). Posteriormente fue parcialmente sumergido tanto por su estrecha relación con el anterior régimen como por la imagen políticamente incorrecta de un patrón que lo es fundamentalmente por su asociación con la guerra contra el moro. La figura orante del Caudillo, hincadas las rodillas ante el santo en la catedral de Compostela, formaba parte de la imagen veraniega de la España franquista. En la actualidad, aunque se mantiene la tradición del «ofrecimiento», la figura del Jefe del Estado ha sido poco a poco sustituida por otros representantes institucionales de segundo o tercer orden, en un indudable intento de separar la España democrática de las nacionalidades y las autonomías, de la España nacional y nacionalista que reivindicaba la figura de un belicoso Santiago –cooperador de las huestes cristianas en su

lucha contra el moro– garante de la unidad y del mantenimiento de las esencias de la nación ante cualquier agresión física o moral.

Es interesante y significativa la actual preeminencia del Santiago peregrino considerado, junto con el camino francés, como parte del patrimonio cultural europeo, aislado –realmente un símbolo redefinido– de la significación que Compostela y la misma peregrinación tuvieron como barrera de contención frente al mundo musulmán y la expansión de Al-Andalus. Parece difícil esta reasignación de significado cuando el baldaquino que forma el altar mayor de la catedral compostelana, contiene, junto con la imagen del Santiago peregrino, una representación ecuestre del santo que, mandoble en mano, ataca las figuras postradas de unos guerreros musulmanes. Una figura que aparece por doquier en Compostela y en gran cantidad de edificios, monumentos y pinturas de toda España.

Aún más interesante resulta la relación entre el patrimonio y la práctica política. En última instancia, son los representantes políticos en los órganos de gestión de lo público los que deciden qué cosa debe o no ser considerada patrimonio. Efectivamente, en su afán por regular e intervenir en todos los campos de la vida social, los políticos definen, a través de las leyes y reglamentos, qué es el patrimonio. Así se produce en la ya citada Ley 16/1985 del Patrimonio Histórico Español, que sustituyó a la de 1933, o en las leyes promulgadas en las diversas Comunidades Autónomas para regular todo lo que tiene que ver con el patrimonio, su nominación y su conservación, en los respectivos territorios.

El discurso político construye el patrimonio como lo hace con muchas otras realidades: los boletines oficiales (BOE, BOJA...) construyen la realidad presente –por esta palabra esto o aquello queda declarado patrimonio cultural– y la realidad pasada, ya que al nominar algo como patrimonio está fundando la genealogía de un pueblo, su historia cultural y su identidad. Así pues, la práctica política funda (diciéndolo) el patrimonio, contribuye a construir la identidad de una sociedad y su legitimidad como un pueblo único y diferenciado.

Las ciencias sociales y la construcción del patrimonio

Si la ideología y la práctica política tienen la facultad de construir el patrimonio (y la identidad étnica), el papel que las ciencias y los científicos sociales han desempeñado en el ámbito del patrimonio es igualmente relevante. En primer lugar, los

científicos sociales, mediante la elaboración de un discurso acreditado socialmente como verdadero, sustentan y fundamentan el discurso ideológico sobre el patrimonio y la identidad. Desde las ciencias sociales, especialmente desde la sociología y la antropología social, se aportan argumentos que justifican las ideologías y las políticas nacionalistas a través de las teorías de la etnicidad y la identidad.

Así podrían explicarse, por ejemplo, los textos que hablan de la etnicidad de los andaluces, los castellanos o los extremeños, una manera sofisticada de atribuir a estas poblaciones un cierto ser que –ya sea esencial ya sea adquirido como consecuencia de la trayectoria histórica y de ciertas condiciones estructurales– justifican su existencia como un pueblo o una nación. Igual correspondencia se puede encontrar entre los discursos nacionalistas de otros territorios: la relación estrecha entre los estudios del folclore, la etnografía y la etnología vasca y la justificación del nacionalismo euskaldún; la colaboración histórica y reciente entre la etnografía y la etnología catalanas y la catalanidad; la construcción del pangermanismo, etc.

Quizás sea pertinente en este momento recordar en qué medida la institucionalización académica de la antropología social en España, y su consideración como una disciplina útil, ha estado asociada en los últimos treinta años a la construcción y legitimación del Estado de las Autonomías: los textos antropológicos sobre la identidad y la etnicidad convertían en verdaderos, y sustentaban a través de la palabra de los científicos –que disfrutaban de la acreditación social para decir la realidad– los discursos y las prácticas políticas orientadas a la construcción de un Estado descentralizado basado no en unas temidas e indeseables decisiones egoístas y parciales de unos u otros grupos de presión, o de intereses supuestamente mezquinos y partidarios, sino en la existencia de una realidad precisa y científicamente descrita.

Es justamente esta capacidad de construir la realidad que se atribuye a la ciencia y a los científicos, lo que permite y justifica asimismo que la práctica política utilice el soporte objetivo de los científicos sociales en el momento de crear los bienes patrimoniales: las disposiciones legales sobre el patrimonio en las que se define qué condiciones ha de cumplir un bien material o inmaterial para ser considerado patrimonial, están casi siempre escritas después de solicitar informes de los sabios, independientemente de que esos informes se tengan o no posteriormente en consideración. Del mismo modo que se utiliza la opinión

de los expertos para la resolución de los expedientes de designación de un elemento cultural como bien patrimonial de un lugar o de un territorio.

En este proceso de justificación de los discursos propios y ajenos, las ciencias sociales construyen el patrimonio como un objeto legítimo de estudio, que a su vez contribuye al sostenimiento de la existencia misma del campo de conocimiento. Es así como se establece una estrecha relación entre la antropología social y el estudio del patrimonio: son los antropólogos sociales y culturales los que se atribuyen la capacidad de hablar legítimamente sobre el patrimonio cultural y etnográfico, los que están facultados para decir algo sobre él. También en este caso es interesante notar la relación que se produce entre la construcción del patrimonio cultural como un objeto legítimo de estudio de la antropología social y la necesidad de la sociedad política de justificar la distinción cultural o étnica de los pueblos y nacionalidades: una vez definida la especificidad de un territorio (y de la sociedad que vive en él), se profundiza en la búsqueda de los distintivos de identidad y en la elaboración de un repertorio patrimonial, la expresión genuina de su particularidad.

Es de este modo como la importancia del objeto mismo de estudio se transforma y adquiere relevancia para ciertas formas de entender la disciplina: mientras que el patrimonio cultural era considerado por la mayoría de los antropólogos españoles de los años sesenta y setenta del pasado siglo como un objeto menor al que dedicaban su atención «etnógrafos» y «folkloristas», reputados como practicantes de un ámbito menor de la disciplina, en la actualidad deviene en uno de los objetos fundamentales de estudio al que se dedican gran cantidad de publicaciones, jornadas o simposios en los congresos y reuniones científicas. Se elabora así un discurso urbano e ilustrado, sabio, que nombra y califica el patrimonio: la manifestación fenotípica de un genoma cultural que individualiza y distingue a una sociedad. El patrimonio es así dicho como realmente existente (no imaginado), herencia común, propiedad colectiva y por tanto simbólicamente superadora (o negadora) de diferencias: un genoma cultural que iguala en lo profundo, convirtiendo en muchas ocasiones las diferencias sociales o económicas en epifenómicas y, por consiguiente, irrelevantes.

No sería muy arriesgado afirmar que este patrimonio (fenotipo de la identidad) que nos une e iguala en el pasado y en lo profundo, que formalmente pertenece

a todos (García Canclini, 2005: 186), constituye una forma de negar simbólicamente las diferencias, del mismo modo que –como bien saben los antropólogos– lo hacen otros aspectos de la cultura –como los rituales– en las sociedades tradicionales. En Arjona, una pequeña localidad de las tierras aceituneras de Jaén en donde la posesión de fincas olivareras da lugar a la división de la sociedad entre un pequeño grupo de grandes propietarios y un enorme número de asalariados (jornaleros), los rituales festivos asociados con la bandera de los santos Bonoso y Maximiano, mártires romanos patronos de la ciudad, niegan simbólicamente las diferencias: al «echarse las banderas» todos los vecinos son iguales, aunque las diferencias sociales, económicas o de poder sean extremas. Las negaciones de las diferencias pueden adoptar representaciones diversas en las distintas formaciones históricas y en distintos contextos socioculturales. En su función de materializar lo que es común a todos, el patrimonio cultural podría ser, como afirma García Canclini (2005: 187), un recurso para reproducir las diferencias y mantener la hegemonía de los grupos que tienen el privilegio de producirlo.

La iniciativa social en la construcción del patrimonio

De modo que hablar de patrimonio puede ser una forma de construir la sociedad y la historia. Una construcción que, al ser realizada fundamentalmente desde los sectores políticos e ilustrados, está reservada a sólo una parte de los miembros de una sociedad: los que tienen el privilegio de hacer la realidad con su palabra. También es indudable que la construcción del patrimonio por parte de los sectores ilustrados de la sociedad, que también son los sectores dominantes no sólo en el campo de la cultura sino también en otros espacios sociales, es una evidencia de que se hace de una manera selectiva por parte de estos grupos hegemónicos y, como afirma García Canclini (2005: 186), constituye una apropiación desigual del pasado y de los elementos representativos de la identidad colectiva de una sociedad.

Pero puede haber otra forma de hablar y de construir el patrimonio cultural: en lugar de ceder la iniciativa en la definición de los bienes patrimoniales de una sociedad a sus sectores ilustrados –cuya percepción de lo que sea valioso está mediatizada por su formación letrada que les convierte en poseedores de un «gusto puro» frente al «gusto grosero» (Bourdieu, 1988a) y por su posición dominante en el campo de la cultura que les permite imponer sus criterios cultivados frente al criterio vulgar–, se pue-

de optar por dar la palabra a la sociedad misma, a los sectores política, cultural y económicamente hegemónicos, pero también a los sectores subalternos que ocupan posiciones periféricas en los diferentes campos sociales. Una sociedad podría de este modo definir su patrimonio (y también su identidad) por medio de un proceso de negociación entre las distintas posiciones y perspectivas culturales. Como al hablar de patrimonio cultural se suele siempre hablar de cultura popular⁴ (obsérvese que el denominado patrimonio cultural o etnográfico parece estar definido por exclusión y que casi siempre refiere a todo aquello que no queda clasificado bajo el rubro de patrimonio artístico, que corresponde a las aportaciones de las clases dominantes), quizás fuera interesante dejar que fueran también los sectores populares los que participaran en la construcción de su propio patrimonio. O lo que es lo mismo, que construyeran su historia decidiendo cuáles son los elementos de su cultura que deben alcanzar la categoría de símbolos de identidad, lo que constituye la materialización de su herencia cultural. De este modo el patrimonio cultural de una sociedad, construido y reconstruido continuamente en un proceso de negociaciones, resultaría siempre reformulado y constituido no sólo por elementos arcaicos sino que, siguiendo a García Canclini (2005: 189 y ss.), también por elementos emergentes que pertenecen casi siempre a los grupos subordinados.

Como se indicó antes, el patrimonio de una persona, de una familia o de una sociedad está formado por el conjunto de bienes que ha heredado de sus mayores, y –lo que resulta aún más importante– por el incremento que de los mismos hacen para legar a sus descendientes. La consideración de cualquier elemento cultural, material o intangible, como patrimonial, como digno de ser conservado y legado, es algo que debe corresponder entonces a los sujetos históricos: los individuos, las familias o los pueblos. De la misma forma que, como sabemos, la tradición se inventa permanentemente (Hobsbawm, 1993), el patrimonio es dinámico, y su construcción y conservación (y también su destrucción) responde a variables que no dependen de la opinión de los expertos sino de las características estructurales y de las trayectorias históricas de las sociedades (o de cada uno de los grupos que las componen) constituidas en sujetos de su propia historia.

El patrimonio se convierte de esta forma no en un aspecto fósil de la cultura de una sociedad, sino efectivamente en un elemento dinámico que se construye y reconstruye permanentemente. Y lo que para algunos

puede ser digno de ser conservado, para otros carecerá de importancia, al tiempo que ciertos elementos que pueden ser despreciados por algunos grupos, para otros (dada la subjetividad de la asignación de valor) serán apreciados hasta considerarlos parte fundamental en la construcción de su propia identidad individual y colectiva.

El papel de los científicos sociales en relación con el patrimonio resulta desde esta perspectiva bien distinto al descrito antes. La antropología social, de una manera muy especial entre las ciencias sociales, dispone de recursos teóricos, metodológicos y técnicos para descubrir y describir el modo en que una sociedad entiende el mundo, y es esta competencia la que le permitirá contribuir a la objetivación del patrimonio cultural de los sectores subalternos: una antropología que no impone su visión del mundo urbanita e ilustrada, sino que transcribe las cosmovisiones de los otros en textos que son comprendidos por los sectores ilustrados pero también por los populares, y no decide acerca de la naturaleza patrimonial o no de lo que la cultura popular ha convertido (activándolo) en elemento representativo de su historia. El papel del discurso político en este contexto puede ser tan simple como proteger los bienes que, por decisión de los sectores implicados, sean considerados simbólicamente relevantes.

Patrimonio cultural y desarrollo

Si el patrimonio ha sido dicho desde la política y desde las ciencias sociales, en los últimos años ha sido también un objeto central en los discursos de naturaleza económica considerándolo uno de los medios para alcanzar el desarrollo de pequeños territorios. Desde esta perspectiva el patrimonio cultural se transmuta en recurso cultural (García, 1998: 19) para ser puesto al servicio de los objetivos económicos del grupo que lo posee. En el discurso económico el patrimonio se convierte, sobre todo en las sociedades capitalistas avanzadas, en un objeto de mercado, añadiendo este carácter de mercancía (al transformarse en objeto decorativo o en destino turístico) a su naturaleza simbólica en tanto que representación de la memoria colectiva de una sociedad (p.e., Frigolé y Mármol, 2008; Kirshenblatt-Gimblett, 1998, 2001; Prats, 2003), algo que desde algunas posiciones es percibido negativamente al considerarlo como una suerte, asimismo simbólica, de profanación.

Es indudable que en el contexto actual la conversión del patrimonio en destino es una estrategia que muchas sociedades, sobre todo rurales, utilizan para allegar

recursos económicos toda vez que las estructuras productivas y los mercados de los productos agrarios se han transformado radicalmente en los últimos decenios. Esta forma de activación económica del patrimonio, a la que han acompañado no pocas polémicas sobre sus orígenes y posibilidades (Prats, 2003) ha tenido lugar fundamentalmente en Europa al amparo de las estrategias de desarrollo de las regiones periféricas impulsadas por la Unión Europea, pero se ha extendido en los últimos años a otros lugares que buscan diversificar, con desiguales resultados, el origen de sus ingresos. Los casos de México o Argentina, que buscan complementar su turismo monumental o natural con otro de fundamento cultural, son buena muestra de estos intentos (García Canclini, 2005).

Esta utilización mercantil del patrimonio tuvo su origen hace ya unos treinta años de la mano del abandono de la consideración de lo tradicional (sinónimo las más de las veces de viejo) como algo obsoleto a lo que había que renunciar para pasar a la modernidad. La nueva consideración de las tradiciones atrajo la atención de las clases urbanas ilustradas que ampliaron su interés a las producciones culturales que no formaban parte del mundo del Arte, definido en términos de la cultura de élite, y construyeron como objetos dignos de ser contemplados aquellos que formaban parte de la conocida como cultura popular definida ahora en términos de patrimonio cultural. Al interés por las consideradas grandes producciones del espíritu humano –la música culta, la gran pintura asociada a la vida urbana, la arquitectura monumental, etc.– cuya contemplación (consumo) había sido popularizada por las administraciones de corte socialdemócrata a través de la educación y de las acciones de promoción orientadas a lograr la llamada «democracia cultural», los urbanitas ilustrados unieron ciertas producciones populares que se reputaron dignas de ser recuperadas, conservadas y contempladas. Era el resultado del descubrimiento de un nuevo mundo no por muy próximo menos exótico, tan digno de ser consumido como el de los productos culturales conservados en los museos.

Aparecía de este modo una nueva mercancía para ser ofrecida en el mercado de la naciente industria cultural. Al turismo tradicional de orientación monumental se unía este flamante turismo alternativo centrado en el consumo de esos nuevos productos culturales cercanos y exóticos, al que posteriormente se añadiría la naturaleza. El interés de los urbanitas por

este nuevo tipo de productos, el patrimonio cultural o etnográfico, dio lugar a una nueva fuente de recursos para las sociedades rurales que en este momento, sobre todo en las zonas marginales, sufría un grave proceso de descapitalización y de retroceso económico y demográfico⁵. El patrimonio quedó así unido al turismo y, en tanto que fuente alternativa de ingresos para las sociedades rurales, en uno de los motores para el desarrollo entendido como incremento de la renta por habitante en un determinado territorio. Joan Frigolé refiere a esta transformación como una “estrategia de producción de lo rústico” mediante la cual se realiza una selección de elementos culturales de las sociedades rurales, casi siempre materiales, basada en un modelo ideal (y casi siempre irreal), para hacerlo atractivo a los consumidores urbanos nostálgicos de un mundo ya desaparecido, construyendo de este modo una nueva identidad del lugar que compite con otras localidades en la captación de recursos económicos (Frigolé, 2007).

Este nuevo ámbito turístico unido al patrimonio ha dado lugar a una importante cantidad de análisis realizados por expertos de diversos campos de las ciencias sociales. Algunos de estos estudios han puesto énfasis en el alto valor añadido que produce para un territorio la patrimonialización de ciertos elementos culturales heredados; otros son extremadamente críticos por cuanto consideran que la conversión de un bien patrimonial en destino turístico constituye una suerte de prostitución y una vía, no siempre inconsciente, para la destrucción de las formas de vida «tradicional» y de las identidades colectivas; otros, finalmente, se cuestionan sobre las posibilidades reales que tiene el patrimonio cultural para promover desarrollo a través de su utilización turística (Prats, 2003).

Pero la función que el patrimonio puede cumplir en los procesos de desarrollo territorial va más allá de su transformación en objeto de contemplación (consumo) por parte de los sectores urbanitas e ilustrados. Como todo cambio social, el desarrollo –que no es otra cosa que una clase de cambio social inducido– tiene un componente endógeno (el pasado contiene de algún modo el germen del futuro) y otro exógeno, y si el componente exógeno puede contener elementos imitativos o impuestos en las sociedades económica y culturalmente dependientes, el endógeno es consecuencia de la trayectoria cultural e histórica de una formación social concreta (Zamora, 1994). Así que desde una posición que considere que ningún proceso de desarrollo puede emprenderse sin tener en cuenta el pasado, el patrimonio cultural deviene en un elemento fundamental tan-

to en la definición de los objetivos a lograr, como en las estrategias que se tendrán que utilizar para alcanzarlos.

Además de su función como articulador del espacio en los proyectos de planificación territorial a la que se refieren algunos autores (Frigolé, 2006, 2007; Prats, 2003), el patrimonio puede ser utilizado al menos de otras dos formas diferentes (y complementarias) a su activación con objetivo turístico en las estrategias destinadas a inducir procesos de desarrollo territorial definidos y gestionados de manera participativa por los miembros de una sociedad (que se convierten en protagonistas de los mismos) y generados a partir de las potencialidades sociales, culturales y económicas del territorio, entendido no como un espacio físico sino como el lugar geográfico de un pueblo con historia (Zamora, 2009).

En primer lugar, el patrimonio –cuando es definido y conocido por los miembros de una sociedad que es sujeto y objeto de su propio desarrollo y no por agentes externos– adquiere el valor de instrumento para el autorreconocimiento de los individuos y los grupos en su pasado y en su presente. Un reconocimiento que, en un efecto espejular, contiene el valor de la valoración que los individuos y la sociedad se dan a sí mismos, toda vez que los procesos de marginalización suelen ir acompañados de pérdida de la estima, cuya recuperación resulta requisito fundamental para las acciones orientadas a impulsar procesos de desarrollo fundamentados en los propios recursos de un territorio. El caso de la estrategia de desarrollo llevada a cabo en la localidad portuguesa de Mértola es paradigmático de cómo el patrimonio puede ser utilizado como un recurso turístico al tiempo que como un medio para recuperar la autoestima de una población que se había sumido en una profunda depresión colectiva tras el abandono de la actividad minera que constituía la base económica del territorio (Torres, 1994; Torres y Alvéz, 1989).

En segundo término, el denominado patrimonio cultural no es otra cosa que una parte de la totalidad de la cultura que una sociedad ha recibido y de la que, en un flujo incesante, ha construido para afrontar los problemas de la cotidianidad. Está formado por ideas, modos de hacer las cosas y objetos que son reconocidos por los sujetos, desde el momento que han sido construidos a partir de los sistemas simbólicos que sustentan la vida de los individuos y los grupos, y que se construyen y reconstruyen cada día en la confrontación con el mundo (Wolf, 1982: 387). Desde esta perspectiva, el patrimonio es también el fundamento para la construcción (mediante la realización de

programas culturales adecuados) de nuevos y más coherentes modos de comprender e interpretar el mundo, y el sustento para la generación de estrategias que proporcionen mayor capacidad adaptativa a la sociedad que pretende mejorar su posición en un entorno siempre cambiante (Zamora, 1994, 2009). En alguna manera, el patrimonio es una de las partes, en ocasiones muy visible, de una suerte de memoria colectiva de una sociedad, historia materializada en objetos que representan y objetos cargados de significación (símbolos) que recuerdan lo que se es desde lo que se fue. A partir de estos símbolos que ayudan a comprender el mundo, se puede ampliar el repertorio de códigos de percepción del mundo y esa percepción, el reconocimiento del entorno en el que una sociedad se inserta, es una condición fundamental para mejorar su autonomía y adaptabilidad, condiciones sin las que el desarrollo es una empresa imposible.

Puede servir de ejemplo de una utilización de este tipo del patrimonio cultural la estrategia llevada a cabo por una agrupación de municipios del centro de Andalucía fundamentada en la figura mitificada del bandolero José María Hinojosa, conocido popularmente como José María "El Tempranillo" (Zamora y Merinero, 2003). A través de una fundación constituida inicialmente por los municipios de Alameda, Lucena, y Badolatosa y las diputaciones provinciales de Sevilla y Córdoba, y ampliada posteriormente con la incorporación de los municipios de Benamejí, Casariche y Palenciana, se puso en marcha en 1996 un programa de desarrollo de base patrimonial en la que junto a la figura del bandolero se utilizaron como recursos otros bienes patrimoniales y espacios naturales del territorio. El proyecto tiene como actividad fundamental, aunque no exclusiva, el fomento de la actividad turística, para lo que se restauraron y se pusieron en condiciones de visita los lugares asociados a la figura del bandolero y otros bienes patrimoniales del territorio tales como una aceña árabe de la localidad de Jauja, unas termas romanas de Alameda, una noria gigante en la orilla del Genil a su paso por Badolatosa o un mosaico romano en Casariche, un conjunto de elementos que se va ampliando progresivamente. Junto a éstos se han construido diversos museos y centros de interpretación: el Centro de Interpretación de Bandolerismo Romántico en Jauja, el Museo del Río Genil en Badolatosa, el Centro de Interpretación de las Termas Romanas en Alameda, el Museo del Campo Andaluz, también en Alameda, o el Centro de Interpretación del Paisaje en Palenciana. Con todo ello se hace una oferta turística que se asocia a un creciente nú-

mero de establecimientos de alojamiento y restauración⁶.

Sin embargo, el proyecto no surgió exclusivamente como un plan para el desarrollo económico basado en el turismo patrimonial. La figura del bandolero José María "El Tempranillo" que nació, vivió y llevó a cabo su actividad en esa parte de la Cordillera Subbética, alcanza entre sus habitantes la consideración de un héroe popular, de hecho un anti-héroe que, como en otros casos semejantes, dicen que robaba a los ricos y poderosos para repartir el botín entre los pobres. En el marco de la Andalucía rural del siglo XIX, caracterizada por la pobreza jornalera, el caciquismo y los enfrentamientos entre liberales y conservadores, una figura como ésta, que además murió joven, tenía todos los ingredientes para convertirse en un mito popular como demuestra la inscripción grabada en una columna que antecede al lugar donde dicen que está enterrado el bandolero: "A la memoria de José M^a El Tempranillo, Rey de Sierra Morena".

La consideración popular del personaje, que también fue admirado por los viajeros británicos y franceses que contribuyeron con sus escritos a crear la imagen romántica de una Andalucía de bandoleros y mujeres apasionadas, se convirtió en el argumento para llevar a cabo el programa de desarrollo territorial. Junto a la propuesta turística el personaje se convirtió en el eje de un programa de promoción cultural en el territorio: considerado como algo propio y admirado por la leyenda de su generosidad, tenía los ingredientes suficientes para convertirse en el eje de una política cultural que despertara interés entre los vecinos de unos municipios que no se caracterizaban a finales del siglo XX por un alto nivel de lo que Pierre Bourdieu ha denominado "capital cultural" (Bourdieu, 2000), lo que tenía alguna relación con el grado de marginalización del territorio.

De forma paralela a la iniciativa económica los responsables del programa, que pertenecían a los propios municipios implicados, emprendieron acciones de fomento cultural entre los diversos sectores de la población que partieron del conocimiento del propio pasado para proyectarse hacia el futuro. Para interesar a los vecinos en el personaje y mostrar la importancia del territorio se celebraron anualmente en la pequeña localidad de Jauja, entre 1997 y 2006, unas Jornadas del Bandolerismo en Andalucía en las que participaron especialistas en diversos campos relacionados con el bandolerismo procedentes del mundo académico inter-

nacional, y a las que se invitó a intervenir a los vecinos de los municipios no sólo como espectadores sino también como ponentes. Varios vecinos con y sin vinculación con el mundo académico lo hicieron en diversas ocasiones. Las Jornadas despertaron gran interés entre la población y sus resultados fueron publicados en sus correspondientes diez volúmenes de actas.

La fundación, que ahora recibe el nombre de «Fundación para el Desarrollo de los Pueblos de las Tierras de José María El Tempranillo», además de desarrollar actividades diversas en el ámbito de los centros escolares del territorio, ha llevado a cabo también una importante labor editorial de textos de diverso contenido y especialización (desde la biografía y la historia hasta los cuentos, pasando por la promoción turística) que ha permitido a todos los sectores sociales acercarse a cuestiones relacionadas con su historia y su patrimonio. Resulta especialmente interesante para el tema que nos ocupa la publicación titulada *Por tierras de bandoleros. Relatos de viajeros británicos, 1809-1893* (López-Burgos, 2003). Se trata de la edición bilingüe de una antología de relatos procedentes de libros en los que los viajeros decimonónicos cuentan sus experiencias en la Andalucía del siglo XIX, con el denominador común de que se interesan por la figura del bandolero o de los lugares por los que éste anduvo. El interés de esta publicación radica en el hecho de que los textos en inglés pueden ser utilizados por los alumnos de los centros de enseñanza en sus estudios de la lengua inglesa: leer textos en lengua extranjera que tratan temas, paisajes y personajes que forman parte de la cotidianidad del alumno es una forma mucho más eficaz de interesarlo por el aprendizaje.

El proyecto, que se desarrolla con el consenso de los vecinos de los municipios que lo asumen como propio, ha tenido éxitos notables en el ámbito económico y ha mejorado la capacidad emprendedora de la población⁷. La actuación sobre los bienes patrimoniales, que son considerados como propios por los habitantes del territorio aunque a veces no son contemplados como de interés por los sectores ilustrados, ha permitido conservarlos y organizar en torno a ellos la ordenación de los espacios urbanos. Los resultados de los programas culturales se verán más adelante, pero las sinergias que se generan de las actuaciones coordinadas en varias direcciones y aspectos del sistema podrían tener resultados favorables.

Los casos de Mértola (Portugal) o de los municipios del interior de Andalucía citados arriba pueden servir como argumento

para defender la idea de que el patrimonio cultural, convertido en objeto de consumo, puede constituir una fuente de ingresos para mejorar la posición económica de un territorio a través de estrategias de atracción turística, pero que también es un elemento a tener en cuenta en el diseño de estrategias de desarrollo integral en pequeños territorios, con la única condición de que sea definido, construido y reconocido por la sociedad misma y no por extraños que, en una suerte de colonización, traten de imponer sus criterios ilustrados a una sociedad económica, social y culturalmente dependiente.

Referencias

- Bourdieu, Pierre
1988a *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
1988b "Los usos de «pueblo»". En P. Bourdieu, *Cosas dichas* (pp. 152-157). Buenos Aires: Gedisa.
1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
2000 "Las formas de capital. Capital económico, capital cultural y capital social". En P. Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales* (pp. 131-164). Bilbao: Desclée de Brower.
Bourdieu, P.; Chamboredon, J.C. y Passeron, J.C.
2002 *El oficio de sociólogo*. México: Siglo Veintiuno Editores
- Frigolé, Joan
2006 "Globalización y transformaciones sociales, económicas y culturales en áreas de montaña". En J. Frigolé y X. Reoigé, *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica* (pp. 7-15). Barcelona: Universitat de Barcelona, Departament d'Antropologia Cultural i d'Història d'Amèrica i Àfrica, *Estudios d'Antropologia Social i Cultural*, 14.
2007 "Los modelos de lo rústico, lo salvaje y lo silvestre y la identidad de un valle del entorno del Cadí (Alt Urgell)". En I. Vaccaro y O. Beltran (Eds.), *Ecología política de los Pirineos. Estado, historia y paisaje* (pp. 156-171). Tremp: Garsineu Edicions.
- Frigolé, Joan y Mármol, Camila del
2008 "Los contextos en la producción del patrimonio". En X. Pereiro, S. Prado y H. Takenaka (Eds.), *Patrimonios culturales: Educación e interpretación. Cruzando límites y produciendo alternativas* (pp. 187-203). San Sebastián: Ankulegi Antropologia Elkartea.
- García Canclini, Néstor
1999 "Los usos sociales del patrimonio cultural". En E. Aguilar Criado (Coord.),

- Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio (pp. 16-33). Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- 2005 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- García, José L.
1998 "De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural". *Política y sociedad*, 27: 9-20.
- Gómez Pellón, Eloy
1999 "Patrimonio cultural, patrimonio etnográfico y antropología social". En J. Agudo Torrico y E. Fernández de Paz (Eds.), *Patrimonio cultural y museología. Significados y contenidos* (pp. 17-30). Santiago de Compostela, FAAEE, VIII Congreso de Antropología.
- Hobsbawm, Eric
1993 "Inventing Traditions". En E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition* (pp. 1-14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara
1998 *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- 2001 "La cultura de les destinacions: teoritzar el patrimoni". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 19: 44-61.
- López-Burgos, María Antonia
2003 *Por tierras de bandoleros. Relatos de viajeros británicos, 1809-1893. Travelling through a Land of Bandits. British Travellers in Andalusia, 1809-1893*. Málaga: Fundación para el Desarrollo de los Pueblos de la Ruta del Tempranillo.
- Prats, Llorenç
1997 *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- 2003 "Patrimonio + turismo = ¿desarrollo?". *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 1 (2): 127-136.
- Prats, Llorenç y Santana, Agustín
2005 "Reflexiones libérrimas sobre patrimonio, turismo y sus confusas relaciones". En Ll. Prats y A. Santana (Coords.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación* (pp. 9-25). Sevilla: Fundación El Monte.
- Raposo, Paulo
2008 "Performando cultura: Recreaciones históricas e interpretaciones patrimoniales". En X. Pereiro, S. Prado y H. Takenaka (Eds.), *Patrimonios culturales: Educación e interpretación. Cruzando límites y produciendo alternativas* (pp. 75-91). San Sebastián: Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Rodríguez Becerra, Salvador
1999 "Patrimonio cultural y patrimonio antropológico". *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 54: 108-123.
- Torres, Cláudio
1994 "Dignidad regional y desarrollo". En VV.AA., *La función de la cultura en el desarrollo local*. (pp. 15-20). Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba.
- Torres, Cláudio y Álvés Da Silva, Luís
1989 *Mértola: vila museu. Mértola: Campo Arqueológico de Mértola*, D.L.
- Velasco, Honorio
1990 "El folklore y sus paradojas". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 49: 123-144.
- VVAA
2004 *Iniciativas de Desarrollo Local*. Almería: Diputación Provincial de Almería.
- Wolf, Eric R.
1982 *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- Zamora, Elías
1994 "Sociedad local y sistemas mundiales: el papel de la cultura en el desarrollo territorial". En VV.AA., *La función de la cultura en el desarrollo local* (pp. 21-31). Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba.
- 2009 "Nuevas perspectivas teórico-metodológicas para el desarrollo territorial: una aproximación desde las teorías de la complejidad y la no-linealidad". *Memorias del Primer Congreso Internacional «Las Ciencias Sociales en el Siglo XXI: La perspectiva de los Estudios Regionales»*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, Septiembre de 2009.
- Zamora, Elías y Merinero, Rafael
2003 "Patrimonio cultural, turismo y desarrollo endógeno. El caso de la Ruta del Tempranillo". En A.M. Nogués (Coord.), *Cultura y Turismo* (pp. 81-109). Sevilla: Signatura Ediciones.
2006. "Turismo de salud: situación actual y perspectivas de futuro". *Apuntes del master de organización y dirección turística – turismo de salud*,

NOTAS

1. En italiano el término patrimonio sólo tiene sentido económico, mientras que para hablar de patrimonio cultural se emplea *beni culturali*.
2. Véase por ejemplo el extenso trabajo de Llorenç Prats (1997), que trata de hacer un

compendio del tratamiento del tema desde la antropología social y propone algunas líneas de análisis. José L. García (1998), Salvador Rodríguez (1999), Eloy Gómez Pellón (1999), Néstor García Canclini (1999, 2005) o el mismo Llorenç Prats (2003) y Prats y Santana (2005) han hecho aportaciones a la discusión general del concepto. Por su parte, los Congresos de Antropología celebrados en España llevan varias ediciones dedicando un simposio específico a la cuestión del patrimonio.

3. En 1936 el general Franco reinstauró simbólicamente el “voto” al apóstol Santiago, que había sido instaurado como ofrenda nacional por el rey Felipe V en 1643 y abolido por las Cortes de Cádiz en 1812.
4. Véanse en este sentido los comentarios de García Canclini (1999, 2005: 195-235).
5. El apoyo de la Unión Europea a los programas que tienen como objetivo la recuperación y puesta en valor del patrimonio en las zonas rurales de los Estados miembro, es una buena muestra de la importancia económica de este nuevo sector turístico.
6. Las entradas <http://www.rutadeltempranillo.org> y <http://www.tierrasdejtempranillo.com> ofrecen información sobre el aspecto turístico del proyecto. Un espacio en la red social Facebook con la entrada de «Tierras de José María El Tempranillo» complementa la presencia de la iniciativa en Internet.
7. Algunas instituciones, como p.e. la Diputación Provincial de Almería (VVAA, 2004), han reseñado el caso de este programa en su catálogo de buenas prácticas orientadas al desarrollo. La Fundación Carles Pi i Sunyer d'Estudis Autonòmics i Locals, asociada a la Diputación Provincial de Barcelona, creó y publicó en Internet un «Banco de Buenas Prácticas» orientado a difundir experiencias innovadoras de gobierno y gestión en el ámbito local, en el que el proyecto asociado a «La Ruta del Tempranillo» tenía su propia ficha en el apartado de «Cultura y Patrimonio Histórico-artístico». Desafortunadamente este catálogo de ámbito estatal ha desaparecido y la Fundación lo ha sustituido por otro en el que solo se reseñan casos de la provincia de Barcelona (http://www.bbp.cat/lista_practicas.php).

Recibido: 17/05/10
Reenviado: 23/11/10
Aceptado: 25/11/10
Sometido a evaluación por pares anónimos