

CAPÍTULO 7

EL PATRIMONIO ETNOLÓGICO

ALBERT MONCUSÍ FERRÉ

«Quan parlem de patrimoni etnològic fem referència a la dimensió diacrònica de la cultura, present i actualitzada en l'individu com a part d'un poble que es reconeix, tant per la malla de relacions socials com pel contingut de costums i interaccions amb el medi» (Roma, 1995)

7.1. Hacia una definición de patrimonio etnológico

Tal y como vimos en el capítulo segundo, el proceso de patrimonialización de la cultura se ha caracterizado en las últimas décadas por una serie de transformaciones entre las cuales se encuentra la ampliación de la selección patrimonial. Esta ampliación toma cuerpo, entre otras cosas, en el reconocimiento del patrimonio etnológico. Se trata de un concepto de uso relativamente nuevo y, como sugeríamos en aquel mismo capítulo, problemático. Decíamos entonces que es difícil de definir porque: 1) se usan para un mismo contenido distintas etiquetas (patrimonio cultural, etnológico, etnográfico, antropológico...), con lo que se entiende de distinto modo; 2) tiene su origen en el pensamiento folklorista decimonónico; 3) la denominación encubre la contraposición de una «alta» o verdadera cultura (la correspondiente a la noción humanista) frente a una cultura popular o tradicional; 4) su definición se enmarca entre los discursos enfrentados de la disciplina antropológica y de la práctica de las instituciones normativas.

Estos distintos problemas, que iremos desgranando en los siguientes apartados, giran en torno a la aplicación del valor

identitario a unos bienes, para convertirlos en una expresión directa y considerada auténtica de un pueblo. Efectivamente, la definición institucionalizada de patrimonio etnológico lo entiende como un conjunto de manifestaciones y formas de vida tradicionales, materiales o inmateriales, definitorio de los rasgos propios de una colectividad y, más específicamente, de los distintos grupos que la conforman. Toda práctica sería etiquetada como etnológica, pues, en virtud de su doble carácter tradicional y de referencia identitaria (Hernández, Moncusí y Santamarina, 2004). Esa definición es la que socialmente se reconoce como la más adecuada. Nosotros la hacemos nuestra, asumiendo que tanto la tradición como las identidades son construcciones históricas y no esencias inmutables.

7.2. La caracterización institucionalizada de un patrimonio... ¿etnográfico, etnológico, antropológico...?

La primera dificultad para determinar qué es el patrimonio etnológico reside en que se usan para un mismo conjunto patrimonial varias etiquetas (patrimonio etnográfico, etnológico, antropológico, modesto o menor, popular, patrimonio cultural o cultura) (Prat, 1999). Esa multiplicidad de rótulos contribuye a dificultar la definición de lo que designan. Si se habla de patrimonio modesto o menor, se está destacando cierto desprecio de unos bienes, considerados sumamente humildes, en contraposición al arte, la arquitectura o los monumentos. Con la referencia a patrimonio popular, se destaca que esos bienes son compartidos por una amplia base social, lo que incluye manifestaciones festivas y rituales en las que la participación es masiva o herramientas y conocimientos que comparte una parte representativa de toda una población, y nunca una élite de ésta. Ambas consideraciones son acordes con un patrimonio que surge en contraposición a la «alta cultura», cuando se decide que un botijo, una serradora, un cuento o una oración popular son patrimonio como un cuadro

de Picasso o un arco romano, pero se los considera de algún modo inferiores. Pero como quiera que se habla de «popular», habrá que ver cuál es el pueblo de referencia. Y ahí se empieza a complicar la cosa. Por ejemplo, ¿es patrimonio popular o modesto un juego de té, con incrustaciones doradas, usado por miembros de la alta burguesía de Valencia, en los salones de su casa? Dado lo restrictivo de la práctica y del grupo al que se refieren los objetos en cuestión parece que no lo sería.

Las otras etiquetas utilizadas contribuyen a ampliar el alcance de la definición. Cuando se habla de patrimonio etnográfico o etnológico, se puede pensar que detrás de lo patrimonializado hay una forma de conocimiento particular de unos bienes, que los ubica en el contexto de las formas de vida de un determinado grupo humano. Los calificativos etnográfico o etnológico suelen usarse indistintamente, como sinónimos, a pesar de que no significan exactamente lo mismo. El primero connota el estudio y descripción empíricos de prácticas y conocimientos de un grupo humano en particular, mientras el segundo se refiere al conocimiento general de este grupo. Cuando se opta por hablar de patrimonio antropológico, se destaca que los bienes en cuestión forman parte del legado patrimonial de los humanos, en general. La ampliación se hace todavía más patente cuando se identifica el patrimonio etnológico con el patrimonio cultural o incluso la cultura, con lo que acaba confundándose una parte (ciertos bienes) con un todo (el patrimonio colectivo o la cultura).

Está clara, entonces, la vaguedad conceptual en la que nos movemos. Una buena forma de escapar de ella es preguntarse cuál de los conceptos es el que goza de mayor refrendo social. Y es el caso de la etiqueta «patrimonio etnológico». Su uso es el más institucionalizado, a partir de la aplicación de los dos principales criterios de clasificación de bienes culturales: el jurídico y el científico. Como sugerimos en el capítulo segundo, siguiendo a Gómez Pellón (1999), el primer criterio contribuye a que se institucionalicen campos de patrimonialización

específicos y el segundo conlleva que les compete a ciertos profesionales cada tipo de bien y, en particular, que los antropólogos se encarguen de los etnológicos o etnográficos. Pese a que siguen apareciendo nombres diversos, la confusión conceptual se disipa algo cuando se observan esos dos criterios. Es a partir de ellos que se establece la definición del patrimonio etnológico como el conjunto de conocimientos y prácticas que caracterizan la forma de vida de un grupo humano, tradicionales y transmitidos consuetudinariamente.

7.2.1. La aportación del criterio jurídico

La primera referencia legal al valor etnológico de bienes para su patrimonialización la encontramos en 1968. Ante la situación de riesgo derivada del desarrollo de la propia sociedad industrial, concretamente por obras públicas y privadas, la UNESCO recomendó entonces la conservación de bienes culturales entre los que se encontraban «las construcciones u otros elementos que tengan un interés histórico, científico, artístico o arquitectónico, de carácter religioso o profano y particularmente los conjuntos tradicionales, los barrios históricos de aglomeraciones urbanas o rurales y los vestigios de civilizaciones anteriores que tienen un valor etnológico». El valor etnológico se equiparaba al valor simbólico identitario, al remitir a un nexo entre pasado y presente para sustentar las identidades colectivas (Agudo, 2003). Documentos oficiales posteriores como las recomendaciones de 1989 para la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular y la convención sobre patrimonio inmaterial, de 2003, van en la misma dirección. De todos ellos se desprende que el patrimonio etnológico comprende lengua, literatura, música, danza, juegos, mitología, ritos, costumbres, artesanía, arquitectura, otras artes y valores transmitidos de forma oral, todos los cuales se consideran constitutivos de la identidad cultural de los pueblos.

Una mirada a la legislación española sobre Patrimonio lleva a conclusiones parecidas e introduce algunos aspectos más³⁴. La Ley del Patrimonio Histórico Español (1985) se refiere a los «bienes muebles e inmuebles y sus conocimientos y actividades que han sido o son expresión relevante de la cultura tradicional del pueblo español en sus aspectos materiales, sociales o espirituales». Por poner un ejemplo de legislación autonómica, la ley cántabra especifica en su preámbulo que «pretende profundizar en la preocupación por la conservación y rehabilitación del llamado patrimonio menor y la cultura material popular, expresada en los numerosos testimonios etnográficos de los ámbitos rurales y marinos, así como en la atención a las relaciones entre naturaleza y paisaje o en la recuperación de los espacios industriales y mineros abandonados». De manera similar, la ley extremeña considera que el patrimonio etnológico «atiende de manera destacada a los bienes industriales, tecnológicos y a los elementos de la arquitectura popular sin olvidar toda la riqueza cultural recogida en usos, costumbres, formas de vida y lenguaje referidas como bienes etnológicos intangibles».

Los preámbulos de las leyes autonómicas suelen destacar algún aspecto, concepto o figura que especifica una ubicación particular del patrimonio etnológico, como es «lugar de interés etnológico o etnográfico» (Andalucía y Madrid) o «parques etnográficos» (Canarias). Con ello se contempla la posibilidad de colocar el patrimonio en espacios abiertos y no necesariamente en museos (Hernández, Moncusí y Santamarina, 2004). En todo caso, el objeto de protección legal se determina por su carácter tradicional y su transmisión consuetudinaria (García García, 1998). Por ejemplo, la ley valenciana, especifica que: «forman parte del Patrimonio etnológico las creaciones, conocimientos y prácticas de la cultura tradicional valenciana (...). Aquellas actividades, conocimientos, usos y técnicas que cons-

³⁴ En Hernández, Moncusí y Santamarina (2004) se puede ver un repaso exhaustivo a la definición legal del patrimonio etnológico en España.

tituyen las manifestaciones más representativas y valiosas de la cultura y les maneras de vida tradicionales de los valencianos serán declarados bienes de interés cultural» (1998:17 y 39). La cultura y maneras de vida tradicionales o la cultura tradicional valenciana caracterizan el patrimonio etnológico, así como la mención a aspectos inmateriales como creaciones y conocimientos. Se intuye que dicha inmaterialidad sería característica del patrimonio etnológico y que, por lo tanto, lo diferenciaría de otros como el arqueológico, el histórico o el arquitectónico. Por otra parte, este patrimonio comparte con el resto de componentes del patrimonio cultural su vinculación con un marco territorial determinado, lo que se deriva de la referencia a lo tradicional de los valencianos (Moncusí, 2004).

La legislación, en fin, muestra tanto la caracterización del patrimonio etnológico como algo intangible, en términos de tradicional y de transmisión oral, como su vinculación con un sujeto de referencia territorializado (de un lugar) y comunitario (de un grupo concreto y de los que lo componen). Lo primero se desprende del uso de expresiones como «expresión de la cultura y modos de vida propios», «la cultura tradicional», «expresivos de la cultura y de los modos de vida» o «caracterizan y expresan la cultura tradicional». Por lo que se refiere a la segunda cuestión, se expresa con el uso de términos como «gente», «pueblo», o «región» (Hernández, Moncusí y Santamarina, 2004).

En definitiva, el criterio jurídico aporta la valoración simbólica identitaria de los bienes seleccionados como patrimonio. Numerosos museos etnológicos o etnográficos locales responden a este tipo de definición, con muestras de bienes considerados propios de una sociedad tradicional. En todos los casos suele tratarse de aperos agrícolas y de objetos relacionados con el mundo rural. En algunos se añaden al conjunto patrimonial elementos de la vida urbana y de la actividad artesanal e industrial. Es el caso, por ejemplo, de la exposición permanente del Museo Etnológico de Valencia.

7.2.2. La aportación del criterio disciplinar

El uso de ciertos adjetivos para calificar un tipo particular de bienes o de valor de referencia como patrimonio tiene que ver con la definición de las disciplinas que lo adjetivan (Prat, 1999). De modo que si la arqueología o la arquitectura tienen mucho que decir sobre el patrimonio arqueológico, o el arquitectónico, la etnología podría hacer lo propio con el patrimonio etnológico. Por ello, la definición de esta disciplina puede contribuir a perfilar mejor lo que contiene la definición institucionalizada de este tipo de patrimonio.

Etnología se refiere, por una lado, a una de las tres fases del conocimiento antropológico (es decir, sobre la humanidad). La primera fase es la etnografía, que describe las prácticas, creencias y valores de un grupo humano particular. Después está la etnología, que consiste en la aprehensión de éstas. La última fase es la antropología, con la que se establecen conclusiones universales en el estudio de rasgos sociales y culturales del conjunto de la humanidad, teniendo en cuenta la acumulación previa de descripciones etnográficas y conocimiento etnológico (Lévi-Strauss, 1979). Pero al mismo tiempo, por etnología se puede entender, en un sentido amplio, un sinónimo de Antropología Social o Cultural (Barnard y Spencer, 2001). Aunando las dos concepciones, diremos que el objeto de la disciplina que da nombre al patrimonio etnológico son las estructuras, instituciones, composición, normas roles, creencias, valores, la tecnología y las relaciones internas y entre ellas, de las distintas sociedades humanas, en sus manifestaciones particulares. Todo producto humano (material o inmaterial) practicado por una sociedad particular es, entonces, potencial objeto de la etnología.

A grandes rasgos, la etnología se ha dedicado, por una parte, al estudio de formas de organización social de sociedades no occidentales y por lo general, colonizadas por occidentales y, por otra, a formas de organización social y culturas tradicionales y populares, identificadas con pueblos occidentales. Según diversos autores (Iniesta, 1995; Gómez Pellón, 1999; Fernández

alejadas y en parte a otras más cercanas, ubicadas en regiones territoriales concretas. Sin embargo lo que acabó predominando fue esto último, lo que tiene mucho que ver con el papel histórico del folclorismo, como veremos en el próximo punto.

El patrimonio etnológico, entonces, ha acabado incluyendo prácticas, conocimientos y creencias representativos de poblaciones de determinadas regiones y localidades. De manera que se ha definido por la aplicación de dos tipos de valores simbólicos referenciales, tal y como los caracterizamos en el capítulo tercero. Por un lado, el valor simbólico identitario, que surge de reconocer que el patrimonio etnológico es propio de un determinado de un grupo humano particular. Por otro lado, el valor científico, que destaca la importancia de lo patrimonializado por su referencia al contexto sociocultural de aquel grupo concreto. Es decir, que desde este punto de vista, el patrimonio etnológico permite conocer mejor las formas de vida de un grupo humano.

El criterio disciplinar se basa fundamentalmente en la aplicación del valor simbólico referencial científico, lo que en el caso del patrimonio etnológico hacen antropólogos y, más particularmente, museólogos y responsables de políticas patrimoniales. Pero, ¿coinciden estos actores plenamente en determinar qué incluye el patrimonio etnológico? Según Boya (1995), en la definición disciplinar de este tipo específico de patrimonio se han desarrollado tres tendencias: 1) Quienes han mantenido una posición tradicionalista incluyen en la definición exclusivamente aquello considerado tradicional y popular, que comprende actividades y objetos preindustriales que quedan fuera de lo que se clasifica como patrimonio artístico o arqueológico (canciones, danzas, leyendas, herramientas, oficios artesanales...). Esta definición es la que suele aparecer en la legislación sobre patrimonio; 2) Los revisionistas mantienen la misma definición, sólo que incluyendo en el concepto objetos relacionados con el mundo industrial; 3) Los que ofrecen una concepción alternativa definen el patrimonio etnológico como una construcción social e históricamente cambiante que inclu-

de Paz, 2003a), a nivel internacional podemos identificar dos conjuntos incluidos en la noción de patrimonio etnológico. Por un lado está el patrimonio exótico y por otro, el patrimonio interno.

La definición del **patrimonio etnológico exótico** lo hallamos en museos etnológicos nacidos en Europa a causa de la expansión colonial decimonónica. En ellos se combinaba la curiosidad por lo extraño y el desarrollo del espíritu científico animado por el evolucionismo. Es el caso del museo de Hamburgo (1850) o el de Oxford (1851), ambos elitistas y acusadamente exotistas. Una concepción de **patrimonio etnológico interno** se desarrolló a finales del siglo XIX con museos destinados a recuperar y mostrar lo relacionado con un mundo rural tradicional, como por ejemplo el museo al aire libre de Skansen, en Suecia (1890). El modelo se tomaría como referente ya bien entrada la segunda mitad del siglo XX, cuando la descolonización orientó a la etnología hacia las sociedades occidentales. En este contexto nacieron, por ejemplo, los ecomuseos (Gómez Pellón, 1993) y los museos de Artes y Tradiciones Populares.

En España también podemos encontrar esa bifurcación de patrimonios. Por un lado, fueron creados museos etnológicos y de historia natural, dedicados a colecciones de bienes de países lejanos y sociedades consideradas exóticas. Es el caso, por ejemplo, del Museo Etnológico de Barcelona, fundado en 1948, que acogía colecciones y exposiciones de objetos procedentes de países no occidentales (por ejemplo Guinea Ecuatorial, Japón, Marruecos, Perú, Nepal...). Por otro lado, seis años antes había abierto las puertas el Museo de Industrias y Artes Populares, dedicado a un patrimonio recopilado en campañas de investigación realizadas en Catalunya y muy particularmente en el Pirineo. El primer conservador del museo, Ramon Violant i Simorra, fue colaborador del Centro de Etnología Peninsular, dedicado a promocionar investigaciones etnográficas en las distintas regiones de la Península Ibérica. Así, la etnología se dedicaba en parte a sociedades exóticas

ye potencialmente cualquier elemento cultural (es decir, cualquier producción humana), pero que se caracteriza porque se le concede un valor antropológico, después de su estudio.

La concepción alternativa es la más ajustada a la definición de etnología que hemos propuesto. En estos términos, el patrimonio etnológico es un conjunto de recursos culturales fruto de la diversidad cultural humana y formalizados por el conocimiento científico, como una gran memoria colectiva de la humanidad y de cada pueblo. Consiste en una amalgama de creencias, valores, prácticas, tecnologías, etc. convertida en referente simbólico identitario, de modo que se le da un sentido como reflejo de la identidad de un pueblo (Prats, 1995). La selección patrimonial puede incluir fiestas, rituales, objetos agrícolas o industriales y todos los bienes materiales o inmateriales que son valorados para ser mostrados como representativos de la forma de vida de un pueblo. La selección pasa, desde el punto de vista del grupo particular, por reconocer en ella al colectivo, mientras que desde el punto de vista de la etnología, cuenta más la relación que guardan los bienes seleccionados entre ellos, con otros o con una cadena de referentes como la época en que fueron producidos o el grupo social que los realizó (Gómez Pellon, 1993).

La valoración científica convierte un bien en patrimonio etnológico cuando lo vincula a su contexto de uso (Paggi, 2003). En definitiva, la aportación del criterio disciplinar a la definición del tipo particular de patrimonio que nos ocupa reside en considerar que un aspecto humano tiene un valor etnológico cuando es representativo de las formas de vida de un grupo humano particular, siempre dinámicas y cambiantes.

La consideración de las aportaciones del criterio disciplinar y del jurídico, contribuyen a dilucidar una salida a la primera de las cuatro razones que dificultan precisar qué es el patrimonio etnológico. La multiplicidad de términos utilizados para éste queda reducida cuando se determina a qué se refiere el adjetivo «etnológico».

7.3. Patrimonio etnológico y discurso folklorista

Decíamos más arriba que el tercer motivo que convierte en problemática la definición de patrimonio etnológico es su origen en el pensamiento de los folkloristas decimonónicos. La principal razón de ello es que estos pensadores idealizaron aspectos del mundo rural y preindustrial, considerándolos representativos de identidades colectivas locales, regionales y nacionales. De hecho, el término *folklore* lo acuñó William J. Thoms, en 1846, para designar el acercamiento positivista (descriptivo, en términos tan realistas como idealizantes) a las culturas consideradas populares, identificadas, precisamente, con la tradición oral rural. Hoy el concepto designa al mismo tiempo el estudio de un cuerpo de datos (fundamentalmente costumbres y literatura oral, constitutivos del saber de un pueblo) y también ese mismo conjunto (Velasco, 1990; Iniesta, 1994; Herzfeld, 1997).

El *folklore* nació como un movimiento burgués de revitalización del espíritu colectivo, ante la nostalgia por la ruptura de la sociedad tradicional que produjo una sensación de desarraigo. Si la etnología sostiene un discurso científico sobre la humanidad, el *folklore* es un discurso particularista sobre la identidad (Prat, 1991; Velasco, 1990). En España el movimiento entroncó con el regeneracionismo de final de siglo XIX, el krausismo³⁵ y la Institución de Libre Enseñanza. En Galicia, Catalunya y el País Vasco tuvo un carácter marcadamente regionalista en los movimientos del *Rexurdimento*, la *Renaixença* y el *Fuerismo Vasco*. En el caso catalán, por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX el *folklore* era una práctica propia de una élite de terratenientes e industriales que partían de la lengua catalana

³⁵ Doctrina filosófica de origen alemán, extendida en España hacia mediados del siglo XIX. Se trataba de un planteamiento liberal y racionalista, anticlerical y reformista que buscaba vivificar espiritual e intelectualmente España.

como símbolo que se expresaba preferentemente en forma de canciones, cuentos, leyendas, etc., alas que se consideraban como reliquias del alma catalana. Una filosofía que orientó la tarea investigadora de las asociaciones excursionistas que realizaban estudios folklóricos. Bajo sus auspicios, por ejemplo, se creó el museo folklórico de Ripoll (1919) (Prats, 1993; Calvo, 2003). Al mismo tiempo, como movimiento de revitalización étnica, el folklorismo impulsó la revivificación de fiestas y rituales populares en distintas partes del estado español.

En definitiva, el discurso folklorista fue en su origen un movimiento literario e ideológico que perseguía el descubrimiento y la revitalización del espíritu colectivo de un determinado pueblo. Era, según ha sugerido Velasco (1990), un movimiento moderno romántico y patriótico, pero al mismo tiempo positivista. Su labor, por lo tanto, no consistía en un ejercicio de pura metafísica, sino que tenía el fundamento en un acopio sistemático de datos «objetivos». No en vano el movimiento nació con una élite de intelectuales organizados en asociaciones y sociedades de estudios y que actuaban orientados por la teoría evolucionista. Su principal herramienta teórica era el concepto de supervivencia. Es decir que para ellos la tradición era un fósil del pasado que debía documentarse antes de su pérdida. Y el lugar donde se hallaba era en el entorno rural de la gente inculta, contrapuesto al orden supuestamente civilizado de la ciudad y de la gente culta. El folklorismo se convertía entonces en una actividad paradójica básicamente en tres sentidos: 1) Recuperaba algo pasado y considerado no evolucionado, dándole valor científico a prácticas que se oponían al progreso tal y como era entendido en la modernidad; 2) se refería a la recuperación del espíritu de todo un pueblo, pero en realidad sólo se fijaba en los campesinos iletrados; 3) se pretendía una ciencia que, como tal, perseguía el conocimiento universal, pero que aspiraba a revitalizar la patria nacional particular.

Prat (1991) ha resaltado que, desligado de lo literario, el folklore constituía y constituye una disciplina cuyas investiga-

ciones persiguen el dato puro, escapando de toda teoría interpretativa. En parecidos términos Velasco (1990) ha sugerido que los folkloristas se preocuparon por los textos (relatos orales, danzas, oraciones...) en sí mismos, ignorando su contexto (relaciones entre personas, trabajos y condiciones de trabajo, la vida real de los que practicaban los rasgos estudiados). Lo que se plasmaba en una etnografía basada únicamente en la recopilación de datos. Con todo, los folkloristas sí tenían teorías, aunque no eran científicas, sino políticas, bien nacionalistas, bien regionalistas, pero siempre en torno a la identidad colectiva. El objetivo era, pues, no sólo recopilar datos, sino recuperar, con ellos, un espíritu popular que la urbanización y el industrialismo amenazaban mortalmente. Son ejemplos de ello el *Arxiu d'Etnografia y Folklore de Catalunya* (1915), fundado por Tomás Carreras y Artau y la *Sociedad de Folk-Lore Español* (1881), fundada por Antonio Machado, en Andalucía. Las bases de esta última rezaban que su objeto era «recoger, acopiar y publicar todos los conocimientos de nuestro pueblo en los diversos ramos de la ciencia, los proverbios, cantares, adivanzas, cuentos, leyendas, fábulas, tradiciones y demás fórmulas poéticas y literarias; los usos, costumbres, ceremonias, espectáculos, fiestas familiares locales y nacionales; los ritos, creencias, supersticiones, mitos y juegos infantiles (...); las locuciones, giros, trabalenguas, frases hechas, motes y apodos, modismos, provincialismos y voces infantiles... y en suma, todos los elementos constitutivos del genio, del saber y del idioma patrio, contenidos en la tradición oral y en los monumentos escritos, como materiales indispensables para el conocimiento y la reconstrucción científica de la historia de la cultura española» (Aguilar, 1990:69).

Esa misma línea debían seguir otras asociaciones análogas que Machado pretendía crear en otros lugares de España y fue el patrón según el cual nació la investigación etnológica en España. Desde entonces se empezaron a realizar estudios sistemáticos, con encuestas etnográficas sobre el mundo rural. En España, la primera de ellas la realizó en 1901-1902 la

de siglo XX, hacia un estudio sistemático de distintas formas de lenguaje y expresión y de la cultura material, así como su transmisión oral. Como disciplina científica, por tanto, se reconoce en el campo de la expresión popular.

Sin embargo y pese a constituir un precedente de la antropología actual, el folklore como disciplina científica ha acabado teniendo escasa institucionalización, fundamentalmente por las dificultades de su carácter paradójico al que hemos hecho referencia antes. Además, acabó interesando no sólo a una élite de intelectuales burgueses. A estos estudiosos —los folkloristas— les acabaron acompañando amantes entusiastas de las tradiciones, a menudo sin formación —los folkloricos— que reproducían el folklore como un arte. Esta práctica a menudo amateur contribuyó a desvirtuar el folklore como práctica científica, especialmente porque fue canalizada políticamente en un aprovechamiento de la asociación entre tradición e identidad y del carácter popular de sus contenidos.

La práctica folklórica sigue presente, sobre todo, en su vertiente no científica, como forma de expresión estética y artística de carácter popular. Su conservación pasa por el interés en que sea mostrado el folklore, de cara al turismo o de cara al refuerzo de la identidad colectiva local, regional o nacional. Martí (1996) ha sugerido que los folkloricos despliegan una mentalidad folklórica (actitudes, valores e ideas sobre el folklore) para crear y reproducir un producto (material o no) y una manera de presentarlo (canción, *souvenir*, fiesta...) también folkloricos. A continuación sintetizamos los argumentos de este autor para cada una de estas vertientes de la actividad folklórica.

1) La **mentalidad folklórica** identifica elementos diferenciados del mundo culto, rurales y ancestrales, de forma tradicionalista y en relación a una identidad étnica, para presentar consciente e intencionadamente prácticas, creencias y valores del pasado con la finalidad de que sigan existiendo. Esta actitud lleva aparejado un alto grado de purismo estético y moral que se pone de manifiesto, por ejemplo, cuando se eliminan estrofas

Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid y fue promovida principalmente por el médico y jurista Rafael Salillas, que más tarde dirigiría la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Era un cuestionario distribuido por varios pueblos de España, sobre el ciclo vital (nacimiento, matrimonio y muerte) y que, por lo general, respondían abogados, maestros, notarios, sacerdotes y médicos de las distintas localidades. El objeto de la encuesta era acumular información para aumentar el conocimiento antropológico, identificado con todo lo relacionado con las prácticas, creencias y valores asociados con el ciclo vital (Lisón, 1991). Tanto esta labor como la que realizaron otros etnógrafos en España³⁶ iba en una línea descriptiva y acumulativa de conocimientos que en algunos casos se vinculaba a una actitud de valorar la conservación de la tradición y sus valores, asociados en muchos casos a la regeneración colectiva o a la identidad.

El franquismo trató de promover algunas manifestaciones folklóricas considerándolas muestras de «regionalismo bien entendido». Después del régimen, sin embargo, se experimentó en España una eclosión de la cultura tradicional en el campo de las fiestas, como manifestación simbólica de identidad regional, nacional y local mostrada públicamente. Por entonces surgió también un «deseo de museo» que se plasmó en numerosos proyectos de tipo etnográfico. Al mismo tiempo, se institucionalizó una antropología social distanciada del folklorismo. Ya por entonces, el folklore empezó a quedar alejado de las políticas públicas y del mundo académico y, por lo tanto, al margen de los principales canales de institucionalización, excepción hecha del campo de la etnomusicología. En su definición de folklore, por ejemplo, Herzfeld (1997) caracteriza un desplazamiento del concepto en el último cuarto

³⁶ En la primera parte de la *Antropología de los Pueblos de España*, editada por Prat y otros (1991) se ofrece un repaso panorámico de esas primeras experiencias etnográficas.

de canciones recopiladas, para evitar expresiones que se consideran malsonantes, o cuando se fuerzan los ritmos de las melodías para adaptarlos a los que se consideran propios de las manifestaciones musicales de un determinado colectivo.

2) El **producto folklórico** no es siempre igual a su original (cuando lo hay ya que en ocasiones se trata directamente de una invención), sino que se pueden simplificar, complicar o exagerar algunos rasgos en la manera de representarlo, como acabamos de ver, pulimentarlos para suprimir lo que se considera antiestético. Se trata de un cuadro ideal de lo que se considera típico. Semejante actitud se acentúa cuando el producto es elevado a la categoría de símbolo nacional, como ocurre, por ejemplo, en Catalunya con la sardana. En este caso, parece que hay que mantener la pureza tradicional como si de la misma pureza étnica se tratara, cuidando la forma de la danza y la música y conservando los elementos desarrollados por los ancestros. El producto puede ser también objeto de espectacularización, con un intento de implicar a un público cuya participación se considera muestra del carácter popular del acto. Es el caso de las Danses Guerreses de Todoella (marca valenciana de Els Ports), recuperadas por algunos jóvenes en 1985, después de haber entrado en desuso, pero con varios cambios (de lugar y momento, incorporando símbolos, simplificando las melodías, modificando la valoración del *cap de dansa*, explicitando la danza como símbolo...). Pese a que el producto folklórico presenta cambios, se hace referencia a él como si no los hubiera.

La revitalización o recuperación folklórica de tradiciones conlleva el intento de «rescatar la tradición para justificar la validez actual de una diferencialidad étnica, para dotar con nuevas facetas de dimensión histórica a la colectividad (...) y, de manera más prosaica, también se desentierra la tradición para ofrecerla como producto comercial o bien para promocionar turísticamente el país que representa» (Martí, 1996:207). Así, por ejemplo, la fiesta de una ciudad, como son las fallas, puede representar a toda una Comunidad Autónoma y una

instrumentaria de trabajo campesino se convierte en uniforme de esa misma fiesta, para gente urbanizada que se dedica a todo tipo de actividades económicas.

Los planteamientos folkloristas tienen gran similitud con los principios de la noción jurídica de patrimonio etnológico, establecida más tarde, lo que sin duda tiene que ver con que a la hora de la activación patrimonial se dejara de lado todo lo relacionado con una sociedad industrializada y capitalista (Prat 1999). Probablemente por ello (y quizá también por la centralidad política de la definición de identidades regionales, nacionales y locales), hoy en día los museos etnológicos españoles se dedican más a lo que hemos definido antes como patrimonio interno, que al exótico. Tanto es así, que al patrimonio etnológico se lo ha llegado a confundir con el folklore, debido a que su origen se remonta precisamente a colecciones y exposiciones llevadas a cabo por etnógrafos y folkloristas de finales del siglo XIX y principios del XX. La autoctonía y la ruralidad preindustrial caracterizan los objetos seleccionados, en este caso (Ballart, 2001b). Pero también lo hace, como veremos enseguida, su carácter popular y tradicional.

Las consecuencias de esta segunda dificultad para definir «patrimonio etnológico» son difíciles de abordar. Digamos que una línea de trabajo pasaría por insistir en el contexto de los bienes patrimonializados, más que en estos en sí mismos. Si el folklorismo ha presentado textos (canciones, relatos, artesanía...) sin contexto (el de aquellos que los usaron y los han seleccionado), el trabajo en materia de patrimonio etnológico está en atender fundamentalmente al contexto.

7.4. Patrimonio etnológico, tradición y cultura popular

El patrimonio etnológico incluye prácticas, conocimientos y creencias que se asocian con el pasado indeterminado (considerado tradicional) de un colectivo y especialmente de sus sectores subalternos (denominados populares). De este modo,

a menudo se identifica su contenido con restos materiales o inmateriales de sociedades campesinas. Ello constituye una tercera fuente de dificultad en la definición de este tipo de patrimonio. Y es que sus contenidos se contraponen a una definición de la alta cultura representada en otros tipos de patrimonio, como el artístico y el monumental. Si aplicamos la propuesta teórica de Bourdieu (1979), el patrimonio es capital ya que resulta de un proceso social en el que se acumula, se renueva, produce rendimientos que diversos sectores se apropián de forma desigual y que lo invierten en pro de su propia posición social hegemónica. Según ha hecho notar García Canclini, «existe una jerarquía de capitales culturales: vale más el arte que las artesanías, la medicina científica que la popular, la cultura escrita que la oral (...). Los capitales simbólicos de los grupos subalternos tienen un lugar subordinado, secundario, dentro de las instituciones y los dispositivos hegemónicos» (1993:43). De acuerdo con esta jerarquía, es lógico que la posición de lo que se incluye en el epígrafe «patrimonio etnológico» no sea la más ventajosa.

Como hemos visto al principio del capítulo, la definición institucionalizada de patrimonio etnológico se basa en el carácter tradicional de los bienes que abarca y en su propiedad de fundamentar una referencia identitaria. Y precisamente el concepto de tradición es básico en la posición marginal de patrimonio etnológico y en la vaguedad de su definición. Las razones nos las da la misma noción de tradición, definida como algo: 1) de cuya **autenticidad** no se duda; 2) vinculado directamente a un determinado colectivo y que dota de contenido a su **identidad**; 3) **cronológicamente indeterminado**; 4) que sirve para tratar de **dar sentido** al presente y certidumbre al futuro, a partir de una referencia al pasado; 5) Cuyo sujeto principal es un **pueblo anónimo y genérico**.

Por lo que se refiere a la autenticidad, Velasco (1990) ha sugerido que el pilar sobre el que se construye esta idea, para el caso de la tradición, es el criterio de oralidad. La tradición es tanto más auténtica cuanto más exclusivamente ha sido trans-

mitida oralmente de generación a generación. Dicho de otro modo, un cuento, una oración, un baile, una canción, una forma de labrar el campo, un valor tradicional se consideran más auténticos si han sido transmitidos oralmente de padres a hijos. Como apunta el mismo autor, es lo mismo que decir que «el pueblo no ha tenido contacto con lo literario, sino que expresa claramente que lo ha recibido de sus mayores» (1990:137). Si el patrimonio etnológico se asimila a lo tradicional, en estos términos, privilegiando además su inmaterialidad y oralidad, de nuevo vemos como se constituye en un conjunto contrapuesto a lo culto.

Con respecto a la identidad, el concepto de tradición conlleva la recepción en herencia de unos bienes que se acaban considerando definitivos de una cultura y, con ella, de una identidad colectiva. De modo que la noción contemporánea de tradición «se refiere menos a la forma en que se han hecho siempre las cosas (y por lo tanto a la forma en la que aquellas deberían seguir haciéndose) que a los rasgos supuestamente antiguos que le dotan a un pueblo de una identidad colectiva» (Lowenthal, 1998:515). La patrimonialización de bienes considerados etnológicos se suele basar justamente en esta relación entre tradición auténtica e identidad. Buena muestra de ello son los pequeños museos etnográficos locales con objetos fechados a finales del siglo XIX y principios del XX, evocadores del mundo rural, o los establecimientos de coleccionistas o los puntos de venta y producción de productos artesanales (seda, licores, vino...), convertidos al mismo tiempo en museo. En esos casos el objeto patrimonializado lo es después de ligarlo a un pasado transmitido a través de la memoria oral, o también con la elaboración de genealogías que vinculan al producto mostrado con un colectivo determinado. La música, los bailes, los juegos tradicionales, las leyendas, la cocina, etc... son recuperados y mostrados siguiendo esta operación de vinculación a la identidad desde el presente al pasado (Albert, 2003).

Sobre la imprecisión de la tradición en términos cronológicos, diremos, parafraseando a García Pellón, que «justamente, la

operatividad del concepto de tradición viene dada por la versatilidad que le otorga su indeterminación cronológica» (1999:26). Desde un punto de vista histórico-temporal se trata de algo construido, pero que se presenta como si no lo fuera. Cuando una danza, una canción o una leyenda es calificada de tradicional querrá decir, entre otras cosas, que no se puede fechar su aparición en el tiempo. Ello contribuye a reforzar la relación entre tradición e identidad, por cuanto la primera le puede transmitir autenticidad a la segunda. Si se sostiene que una fiesta, un ritual o una canción fueron cantados desde siempre por alguien, es como decir que ese mismo sujeto ha estado siempre ahí.

Por otra parte, la tradición aparecida reiteradamente en los discursos y las prácticas, en el museo, el mercado (el comercio, el folleto turístico...), la fiesta, la danza, el ritual, la canción o el relato... es un lazo que convierte al pasado en un pilar para tratar de dar sentido al presente y afrontar las incertidumbres del futuro. Lo que se construye o se inventa³⁷ como tradición popular «aparece como un norte y sólido referente capaz tanto de generar activaciones patrimoniales como de convertirse en un preciado bien comercial de consumo» (Hernández i Martí, 2000:757-8).

Finalmente, la tradición es protagonizada fundamentalmente por un pueblo anónimo y genérico. Del mismo modo que no se sabe cuando empezó, tampoco se conoce quien la practicó por primera vez. La constituyen las prácticas populares. Pero, ¿quién es ese pueblo y de qué prácticas estamos hablando? ¿Podríamos hablar de una cultura popular, identificada con tradición? Podemos decir que sí y que no. Depende de la noción de cultura popular que maneemos.

³⁷ Construir e inventar, según Prats (1997), se diferencian porque la segunda conlleva una voluntad, conciencia e intencionalidad de agentes concretos.

El concepto de cultura popular, surgió como concepto desde la antropología para desmarcarse del discurso folklorista y tenía ventajas respecto al de *folklore* por su novedad que le evitaba el anquilosamiento y estigmatización de aquel. A partir de las propuestas de Prats (1999) y Hannerz (1999) podemos establecer tres paradigmas de definición del concepto: 1) El primer modelo identifica cultura popular y cultura tradicional e incluye todo lo preindustrial, oponiendo pasado y presente, tradicional y moderno, arcaico y actual, «antes» y «ahora» así como rural y urbano, campo y ciudad, local y universal. El primer término de cada uno de los pares siempre atañe a la cultura popular definida, pues, en términos esencializadores y folklorizantes y como cimienta de la cultura nacional o étnica. Aquí el sujeto al que se asocian los contenidos es el pueblo llano, humilde, en tanto que comunidad colectiva de referencia; 2) Un segundo paradigma considera la cultura popular como cultura de clase subalterna. Aquí corresponderían a la cultura popular las prácticas cotidianas de obreros, trabajadores, indígenas y cualquier grupo que se encuentre sometido al dominio y hegemonía de otros. El sujeto en este caso se ve implicado en una lucha contra el poder e incluso contra la invención de tradiciones impuestas como si fueran una esencia verdadera; y 3) Un tercer paradigma aboga por la confluencia entre cultura popular y cultura de masas en el crisol del consumismo y la mediatización, con el resultado de que se crean multiplicidad de subculturas y movimientos contraculturales.

Todos los modelos tienen en común su oposición respecto de una «cultura de élite» o «alta cultura». El concepto institucionalizado de patrimonio etnológico ha seguido más bien el primer paradigma, aunque sociológicamente se debería considerar cultura popular toda práctica cotidiana definida por su anonimato, su transmisión oral y su apropiación y ejercicio por parte de un colectivo determinado, exceptuando las prácticas de las élites dominantes del grupo de referencia. Ello incluiría multiplicidad de aspectos como la publicidad, la oferta turística, la revitalización de rituales festivos, los movi-

mientos sociales alternativos, los parques temáticos, Internet... (Hernández i Martí, 2000:758), siempre que fueran prácticas protagonizadas por quienes no dominan la sociedad concreta en la que tienen lugar.

En algunos casos, el patrimonio etnológico se ha definido institucionalmente en vinculación directa con la noción de cultura popular y tradicional. Por ejemplo, el mayor esfuerzo en la definición de patrimonio etnológico a nivel jurídico en los casos de Baleares y Catalunya lo encontramos en sendas leyes de fomento y promoción de la cultura popular y tradicional y del asociacionismo cultural. El campo de la cultura popular y tradicional surge, entonces, como un espacio de acción del asociacionismo cultural, pero también como terreno para la definición del patrimonio etnológico, la tradición y la identidad. Justamente este hecho es el que presenta la última de las dificultades que plantea la definición del concepto de patrimonio etnológico y de la que trataremos en el último apartado.

El problema que nos ha ocupado en este punto (a saber, la relegación del patrimonio etnológico a un plano completamente subordinado a la definición de una alta cultura) podría contrarrestarse considerando que el contexto de los bienes patrimonializados incluye a todos los estratos sociales (no sólo el subalterno) y teniendo en cuenta el concepto de cultura en términos antropológicos, que conlleva una valoración de todas las prácticas y conocimientos culturales por igual.

7.5. Investigación, políticas y praxis sobre patrimonio etnológico

La imprecisión del concepto de patrimonio etnológico proviene, por último, de que su definición se enmarca entre los discursos enfrentados de la disciplina antropológica y de la práctica de las instituciones normativas. A grandes rasgos diremos que estas últimas (y fundamentalmente los gobiernos de distinto alcance territorial) tienden a seguir a menudo una

línea de trabajo pareja a la del folklorismo decimonónico, con una preferencia por la tradición, la oralidad y la fundamentación de identidades territorializadas. En cambio, las últimas tendencias en etnología trabajan en la línea de desterritorializar las identidades y los patrimonios y consideran la tradición como algo cambiante y en constante construcción. Quizá la mejor forma de afrontar este problema consiste en dar relevancia a la investigación aplicada al patrimonio etnológico y vincularla a políticas concretas en este terreno.

Por lo que se refiere a la **investigación**, es fundamental para hacer posible el desarrollo socioeconómico de poblaciones, conocer formas de activación patrimonial y atender a la intervención en ella de múltiples voces. De hecho, en su más amplia acepción, el conocimiento es la materia del patrimonio etnológico, por lo que la investigación tiene primacía dentro de las distintas fases de su tratamiento (investigación, conservación, difusión y restitución) (Prats, 1993). Su principal cometido es doble. En primer lugar, posibilita **contextualizar** los bienes patrimonializados en su marco de uso. En segundo lugar, permite considerar el proceso de patrimonialización como un contexto de acción en el que esos bienes toman un sentido cuando se produce la **restitución** a sus usuarios, después de investigados.

1) Investigar para contextualizar: En el I Congreso de Folklore de París (1937) Georges-Henri Rivière expuso cuatro reglas básicas que, según él, debía seguir todo museo dedicado a materiales etnológicos: seleccionar, contextualizar, explicar y renovarse. Todas ellas requerían de investigación. Así, se investigaba para ver qué pasaría a formar parte del fondo museístico, para situar al objeto en el espacio y el tiempo, para vehicular información a través de él y, finalmente, para conocer nuevos usos y sentidos de los objetos. En general la investigación debía permitir adaptar el museo a los cambios sociales (Llopart, 1995).

En el momento en que surge la necesidad de transmitir una información en forma de discurso, se abandona la acumulación de objetos organizados cronológicamente o simplemente

amontonados, para explorar el marco en el que toman significado. La investigación pasa entonces a ser imprescindible para llenar al museo de contenido y para transmitirlo. Se intenta que los objetos comuniquen significados no sólo a expertos, sino al público que «se familiariza con contenidos que la investigación ha proporcionado gracias a las técnicas de análisis comparativo o por acceso a nuevas claves de significado» (Ballart, 2001b:108). El museo ejerce de agente mediador entre el objeto o el dato y el público para que se mantenga un lazo vital entre sociedad y objeto. Se activa así el uso y reconocimiento vivo de conocimientos u objetos, más que la transmisión de una especie de naturaleza muerta (Paggi, 2003). Como sugiere Fernández de Rota, cualquier bien puede ser objeto de una investigación etnográfica, para ello «sólo hace falta entenderlo como formando parte integrante de un contexto, como algo que cobra vida, en la vida cotidiana de la gente» (2003:84).

Por otra parte, la investigación sirve también de cara a los propios expertos. Con ella, el museo complementa la fase etnográfica de investigación del antropólogo, e incluso, como sugirió Lévi-Strauss (1979), representa su prolongación. El museo acumula mucha información que en muchos casos ya no puede ser encontrada en otro espacio o que se complementan con la que se puede hallar con trabajo de campo. Fondos bibliográficos, gabinetes de investigación, ciclos de conferencias y publicaciones periódicas son las vías principales de encuentro entre investigación y museo (Gómez Pellón, 1993).

2) Investigar y restituir: La labor investigadora puede contribuir a la creación de formas de activación patrimonial, tomen la forma de un museo, de un itinerario cultural o de una programación de actividades de difusión del conocimiento de danzas, artesanía, industria, historia, etc. considerados tradicionales por parte de una sociedad. Dicha contribución será posible si se consigue restituir a esta sociedad lo que de algún modo se tomó prestado de ella al interrogarla.

El proceso de patrimonialización es el resultado de la acción de agentes concretos y de sus valoraciones e intereses en la que

confluyen diversas lógicas. Una adaptación de una propuesta de Cruces (1998) es útil para distinguir cuatro lógicas: la del mercado, la de las instituciones políticas, la del sentido común y la de la ciencia. La lógica del mercado la enfocamos en el capítulo quinto y las de las instituciones públicas y la del sentido común las hemos visto en el capítulo segundo y, en parte, en el sexto. En este caso nos interesa la lógica científica, según la cual la investigación traduce el patrimonio en conocimiento, con la articulación de teorías como marco abstracto de interpretación explicativo o comprensivo. Se trata de un conocimiento que va más allá del sentido común y que puede ser enriquecedor para los agentes locales para establecer prioridades de conservación y de difusión cultural. En la medida que la etnología estudia no sólo los bienes seleccionados como patrimonio, sino el proceso mismo de selección, puede ser clave para reflexionar sobre la intervención de los distintos agentes activadores y, específicamente, para la implementación de políticas de patrimonio que tengan en cuenta la multiplicidad de agencias y de patrimonios considerados parte de un conjunto (Matas y Bover, 1997; Mairal, 2003).

El patrimonio etnológico se entiende como patrimonio social en la medida en que la sociedad se apropia de él, como un recurso cotidiano puesto en marcha por actores locales que comprende elementos, paisajes, lugares y recuerdos compartidos de quienes los transmiten y los reconocen (Rautenberg, 1998). Toda investigación antropológica puede llevar a una restitución en forma de conocimiento (exposiciones, publicaciones...) pero también es una oportunidad para el compromiso con el desarrollo social y cultural a través de su uso como recurso, en un determinado territorio y para y por una sociedad. Algo para lo que es imprescindible la relación entre el mundo académico y el resto de agentes de patrimonialización (Moncusí, 2004).

No siempre, sin embargo, se realiza la investigación con una conciencia de aplicación del conocimiento como restitución y de vinculación a una práctica social. En Francia, por ejemplo, Jean-Pierre Albert (2003) ha observado cierto divorcio entre una etnología aplicada y otra teórica, donde la primera se

enraíza en el territorio regionalizado mientras la segunda escapa de él, cuando estudia fenómenos que difícilmente se circunscriben territorialmente (por ejemplo la inmigración en su estudio transnacional). Para superar esta distancia, la investigación debe incorporar las perspectivas de agentes que intervienen en el terreno, relacionándolas entre ellas. Pero para ello, el investigador debe participar activamente en el proceso de construcción e institucionalización del patrimonio.

La relación entre investigación y patrimonialización entronca con políticas concretas en materia de patrimonio etnológico. Para este asunto un buen punto de partida es el caso de Francia, donde justamente se acuñó el concepto de patrimonio etnológico en los términos de la actual definición institucional, a principios de los años ochenta del siglo XX. Según ha explicado Iniesta (1994), la creación, en 1937, del *Musée d'Arts Industriels et Traditions Populaires* había sido un primer precedente hacia esta conceptualización, acompañada por una institucionalización académica de una etnología sobre Francia. Una crisis de conciencia social, resultado de la crisis económica de los años setenta, contribuyó a acrecentar la necesidad social de buscar seguridad en el significado social del pasado, como pilar para un futuro con sentido. Por ello, el estado se implicó en la definición y protección de las particularidades locales rurales y la naturaleza. Con lo que el patrimonio etnológico se convertía en campo de políticas públicas.

En 1978 el Ministerio de Cultura de Francia impulsó un grupo de reflexión formado por responsables institucionales, etnólogos, conservadores y animadores culturales del mundo asociativo, para definir la noción de patrimonio etnológico, así como una política nacional sobre etnología que tuviera en cuenta la investigación, la conservación, la difusión, la acción cultural y la formación. En 1980, se presentó un libro blanco sobre la investigación que indicaba que se tenían que potenciar estudios que fomentaran las identidades culturales y étnicas en Francia. En 1987, otro informe sugirió crear espacios culturales y nuevas fórmulas de colaboración con entidades privadas

y de creación de puestos de trabajo a partir de la revitalización del patrimonio.

En 1980 se crearon el *Conseil du Patrimoine Ethnologique* y la *Mission du Patrimoine Ethnologique*. El primero era un órgano consultivo formado por profesionales de la universidad, museos y asociaciones y representantes de servicios públicos. La segunda realizaba labores de gestión e intervención para potenciar la investigación sobre el conjunto de las expresiones de culturas cotidianas de los grupos que componían la nación francesa. El resultado de los nuevos órganos fue una coordinación institucional que se reflejó en: 1) creación de la figura de etnólogo regional, que anima acciones locales sobre patrimonio etnológico y estimula el ambiente científico de la región que le compete; 2) implantación de agrupaciones para el conocimiento y valorización de patrimonio etnológico, que asocia programas de investigación y animación locales a través del contacto con asociaciones, museos, centros de estudios y grupos de acción cultural; 3) fomento de investigación con la subvención pública local de proyectos temáticos; 4) fomento de formación con la generación de seminarios e intensivos (con colaboración de universidades y centros nacionales de estudios); 5) publicación de revistas periódicas y una colección de libros; y 6) fomento de actos y coloquios (Iniesta, 1994). Estas iniciativas muestran un reconocimiento público tanto del valor del patrimonio etnológico como de la disciplina etnológica y además representan una confluencia de agentes en el campo de la investigación y la conservación patrimonial.

El precedente francés ha tenido un reflejo parcial en España, después del franquismo. En los años ochenta empezaron a surgir iniciativas de la sociedad civil, propuestas académicas e intervenciones institucionales que impulsaron la investigación y la museología etnológicas. En el nuevo contexto democrático, «la fiesta y el museo se convirtieron en los instrumentos privilegiados, el primero para lograr la reconquista del espacio público, que había sido confiscado durante la dictadura, el otro para satisfacer el ansia de autoafirmación identitaria a escala microlocal» (Iniesta,

1994:224). Había surgido, por entonces, la conciencia de que la memoria colectiva había sido secuestrada durante el franquismo, lo que conllevó la esperanza de construir un presente y un futuro en el que se recuperara esa memoria perdida, a través de una fiesta democratizada. Por otra parte, algo más tarde, la necesidad de alternativas económicas en zonas rurales (y particularmente de montaña) en crisis económica y demográfica estimuló que en algunos casos aquella esperanza se tradujera en iniciativas museísticas diversas y en una organización institucional. Surgen, así, iniciativas centradas en las expresiones festivas y la cultura popular u otras más enfocadas hacia aspectos vinculados a la tecnología y al mundo de los objetos materiales. En el primer caso tenemos, por ejemplo, el Centro de Documentación de la Cultura Popular *Carrutxa* (fundado en Reus, en 1981) o el Grup de Danses Alimara (fundado en Valencia, en 1975). Es un ejemplo del segundo caso el Ecomuseu de les Valls d'Àneu (abierto en Esterri d'Àneu, en 1994) (Calvo, 2003; Iniesta, 1994).

Un concepto fundamental, durante la transición, a partir del cual surgiría el campo político del patrimonio etnológico es el de cultura popular y tradicional. En Catalunya, por ejemplo, la cultura tradicional y popular empezó a ser auspiciada por la Generalitat ya desde mediados de los ochenta, con la creación del *Centre de Documentació i Recerca de la Cultura Tradicional i Popular*, actualmente denominado *Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana* (CPCPTC). Su principal línea es el *Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya* (IPEC) donde confluyen iniciativas públicas, académicas y de la sociedad civil, así como financiación de entidades privadas (la Fundación la Caixa, por ejemplo) para promover actividades de investigación, conservación y difusión del patrimonio etnológico. De los distintos proyectos planteados, en unos casos de investigación documental, en otros de análisis, han surgido publicaciones pero también se ha contribuido a crear o consolidar propuestas de museos como el Ecomuseu dels Ports o el Museu del Agua de Salt (Calvo, 2003).

Todo ello va en la línea de propiciar la restitución de los resultados de la investigación etnológica, en forma de iniciativas locales de las que se apropien los protagonistas sobre el territorio, buscando siempre una vinculación entre el tejido social local y el mundo académico. De hecho, los proyectos financiados por el IPEC tienen como requisito involucrar a ambas partes. Actualmente, caben en ellos desde un estudio sobre patrimonio material en una zona rural o sobre turismo rural, hasta un trabajo sobre las porterías de la ciudad de Barcelona o un banco de memoria biográfica. Las propuestas se orientan hacia una línea de estudios e investigación, con la edición de una colección de libros, o hacia intervenciones de tipo museológico, con la promoción de exposiciones y actividades de difusión y desarrollo local en torno al patrimonio etnológico. Además, el mismo centro impulsa coloquios y cursos de formación en materia de patrimonio etnológico y cultura popular y edita una revista (la *Revista d'etnologia de Catalunya*) y un boletín informativo que aglutina, exhaustivamente, informaciones de todo tipo relacionados con la etnología y la cultura popular (exposiciones, cursos, seminarios, congresos, publicaciones...). Todo ello tiene su vertiente jurídica, con la promulgación de la ley 2/93 de fomento de la cultura popular y tradicional y del asociacionismo cultural, en la que se aprobó la creación del CPCPTC.

Como campo de políticas, el patrimonio etnológico se caracteriza por una acción de potenciación de sinergias locales, por medio de asociaciones y centros de estudios y de su contacto con el mundo académico. Es, también, un campo marcado por discursos hegemónicos y subalternos y por agentes en una u otra posición. Tanto el caso francés como las iniciativas desarrolladas en varios lugares de España se caracterizan por una acción de intelectuales de los museos y la academia, como catalizadores de un movimiento que protagonizan asociaciones y centros locales que, de este modo, pueden abandonar la subalternidad en la definición de lo que se reconoce como patrimonio.

No obstante, el escaso valor atribuido a este tipo de patrimonio en comparación con otros —al que hemos hecho alusión antes— se corresponde con un menor reconocimiento de la especialización en su estudio y preservación. Como ha dicho González Alcantud, mientras el patrimonio etnológico se ha presentado muchas veces como «un territorio ignoto, sin importancia ni dueño conocido, al cual puede acercarse cualquier amateur, los otros patrimonios, amparados en su singularidad y excelencia, impedirían cada vez más el acceso de cualquier profesional no cualificado» (2003:13). En el caso de España la etnología está todavía escasamente institucionalizada. En Andalucía, por ejemplo, a pesar de ser uno de los lugares con mayor coordinación entre universidad y gobierno autonómico, pocos profesionales en antropología se encuentran en museos. Cuando se pone en marcha un museo etnográfico y se lleva a cabo su gestión, parece ser que lo pueda hacer cualquier persona, independientemente de su formación. El papel de los voluntarios es en ocasiones mucho más importante. Entran ahí desde estudiantes en prácticas, a activistas locales o miembros de «Aulas de la Tercera Edad» que realizan tarea de guías (Fernández de Paz, 2003).

Asimismo, Agudo y Fernández de Paz (1999) han llamado la atención sobre la reiteración que ofrecen muchos museos etnográficos locales, reproduciendo restos amontonados y en desuso de oficios artesanales, vestimentas, enseres agrícolas, ajuares domésticos, etc., que se muestran como testimonios de una autenticidad perdida por el avance de la modernidad, de suerte que ni los habitantes de aquellas localidades ni sus visitantes pueden en realidad diferenciar su patrimonio de otros que se muestran en localidades vecinas. La ciencia se caracteriza, entre otras cosas, por la definición de un discurso articulado, analítico, que pone en relación elementos entre sí y con una sociedad y territorio concretos. La mera acumulación de objetos no tiene la cualidad de realizar esa articulación y con la dedicación amateur como origen de museos etnológicos o etnográficos es fácil caer en ella. En esta situación, el valor

simbólico identitario se convierte en el principal y prácticamente único garante del patrimonio etnológico, mientras que otros patrimonios se erigen en muestras de alta cultura, con el soporte del valor científico y del estético, además de la posibilidad de contar con el identitario.

En consecuencia, el concepto de patrimonio etnológico acaba siendo algo vago, incluso en la propia legislación. Las leyes españolas han contribuido a institucionalizar el patrimonio etnológico, pero lo han hecho omitiendo la demarcación de su contenido en relación con el patrimonio cultural. Así, en algunas leyes autonómicas de patrimonio (por ejemplo en la valenciana) donde se habla explícitamente de patrimonio etnológico no se establece espacio específico alguno (título o articulado) para explicar su contenido. Por otra parte, en ocasiones aparece en compañía de otros patrimonios, como el industrial (Castilla la Mancha y Madrid) o el lingüístico (Castilla y León). El patrimonio etnológico acaba convirtiéndose «en una suerte de “cajón de sastre” donde es posible ubicar distintas manifestaciones, cosa que no sucede, por ejemplo, con el patrimonio arqueológico que parece mucho más fácil de catalogar» (Hernández, Moncusí y Santamarina, 2004:18-19).

Parece claro, pues, que la dificultad de ubicar la patrimonialización entre el discurso de las instituciones normativas y de la investigación etnológica sólo se puede superar con una acción decidida de múltiples agentes, en una conjunción de la investigación y de la praxis social en patrimonio etnológico. Cerraremos este capítulo con un ejemplo ilustrativo de cómo se puede llevar a cabo una investigación en patrimonio etnológico, con intervención de varios agentes.

El caso concreto es el *Arxiu de la Memòria Oral Valenciana. Museu de la Paraula*³⁸. Se trata de un proyecto llevado a cabo,

³⁸ Lo que expondremos a continuación se refiere a un proyecto que viene siendo subvencionado en varias convocatorias por la Diputación de

desde hace tres años, por un equipo de investigadores del Departament de Sociologia i Antropologia Social de la Universitat de València y del Servei d'Investigació en Etnologia i Cultura Tradicional, del Museu Prehistòria i de les Cultures de València, integrado en la Diputación Provincial de Valencia. La idea surgió, sin embargo ya en los años ochenta, en el mismo museo, con el cometido de contextualizar los objetos de sus colecciones con información oral registrada en formato audiovisual.

A mediados del año 2001 se inició una colaboración con la Universitat de Valencia y, además, se contó con la financiación de Radio Televisión Valenciana SA. y de la Caja de Ahorros del Mediterráneo. Así se puso en marcha un proyecto que tuvo en un principio al museo y la universidad como principales agentes. La tarea de investigación consiste, a grandes rasgos, en entrevistar a personas nacidas antes de 1933 en la Comunidad Valenciana o que, aunque nacidos fuera, hayan residido en ella durante la infancia y al menos dos tercios de su vida. Para ello se ha partido de una muestra proporcionalmente representativa de la población de cada una de las comarcas del país, para realizar en ellas el correspondiente número de entrevistas. A grandes rasgos y sin ánimo de ser exhaustivos, diremos que el equipo sigue las siguientes fases de investigación, en cada comarca:

1) Documentación previa y prospección de campo: Esta fase consiste en preparar el terreno para la realización de las entrevistas y, particularmente, en explorar su contexto. Empieza por una documentación sobre la comarca y las poblaciones en las que se realizarán las entrevistas. El proyecto se focaliza en cada comarca en un tema en particular, en torno al cual girarán las entrevistas. Dicho tema se escoge en función de la

Valencia según convenio firmado con la Universitat de Valencia, Estudi General. Para conocerlo con más detalle, véase García Zanón y Ferrero (2001) y Moncusí (2004).

información disponible y de la particularidad de cada comarca. En la fase de documentación se realiza por el momento una bibliografía de cada comarca y se prevé también elaborar un listado de asociaciones y entidades interesadas directa o indirectamente en la memoria oral.

La prospección tiene por objeto recorrer las asociaciones culturales, centros de estudios y organismos e instituciones que trabajan en la cotidianidad de cada comarca para localizar personas para entrevistar, para una posterior selección en función de las cuestiones de interés y la disponibilidad y disposición de las personas en cuestión. El último paso consiste en concretar cuales serán las personas entrevistadas, para lo que se realizan informes y visitas para comprobar la habilidad para expresarse y el interés del testimonio, en función del proyecto general.

2) Realización de entrevistas, tratamiento de la grabación y transcripción: la entrevista la realizan un cámara y un entrevistador, en el domicilio de la persona entrevistada. Se trata de una conversación sobre la biografía de esta, que suele durar entre una y dos horas. Tiene un carácter abierto. Es decir, no existen preguntas estipuladas. El entrevistador únicamente dispone de un guión de trabajo para ver las materias de las que se trata, o para introducir las si lo considera necesario. La entrevista la pautan las respuestas de la persona entrevistada, lo que le confiere ese carácter de conversación que mencionábamos. En todos los casos se firma un documento de cesión al museo, para dar cobertura jurídica a la donación del testimonio oral registrado. Este documento hace posible que el relato se convierta en patrimonio público, al ser cedido a una institución pública como es la Diputación de Valencia.

Las cintas registradas son codificadas y catalogadas según los criterios museográficos del museo etnológico de Valencia y su contenido es convertido a formato digital para su transcripción y posterior incorporación a una base de datos audiovisuales. Asimismo se completan y archivan un ficha con datos personales, para uso interno del equipo de investigación y otra

con datos sobre el perfil general del entrevistado, pero sin aquellos datos.

La transcripción de las entrevistas es un proceso laborioso que consiste en trasladar a un formato de texto el contenido literal de la entrevista. Se trata de un documento fiel a su original, de modo que reproduce el léxico utilizado y la manera de expresarse del informante. En el texto se van indicando los minutos e intervalos, para facilitar el posterior corte de bloques de la entrevista para los trabajos de la siguiente fase.

3) Indexación e incorporación a la base de datos para consulta: cada transcripción se disecciona en bloques temáticos, con el fin de extraer la información que será incorporada a la base de datos. Para ello se utiliza un thesaurus. Es decir, una lista de nombres ordenados por orden alfabético, con sus definiciones y con referencias entre ellos. Esta lista se combina con un sistema de clasificación jerárquico en el que se establece una estructura jerarquizada de temas y subtemas, que parten de una guía general de trabajo. Cada tema incluye un listado particular de palabras. Los temas y las palabras se convierten en descriptores que definen por dónde se deben cortar las entrevistas. Con las primeras entrevistas se realiza un proceso de actualización de los descriptores.

Los fragmentos de entrevistas se van incorporando a una base de datos organizada a partir de la estructura de temas y subtemas y del listado de palabras, para organizar la búsqueda de contenidos. La información se guarda y es consultable en formato digital, lo que permite su divulgación audiovisual, conlleva una mejor conservación y también ofrece información gestual, de sonido e imagen ausente en otro tipo de documentos. A medio plazo, se plantea que la base de datos se pueda consultar por Internet, lo que facilitará consultas de carácter reticular, con hipervínculos numerosos y gran libertad de movimientos por parte del usuario. Ello permitirá también un acceso más amplio al archivo.

4) Restitución, difusión y apropiación social del proyecto: la última fase no ha llegado a aplicarse todavía en ninguna de las siete comarcas en las que hasta el momento se han realizado entrevistas, pero se han hecho algunos pasos. Por lo que se refiere a la difusión, se prevé la publicación de artículos y comunicaciones en congresos. Aunque la creación del archivo para consulta conlleva en cierto modo una restitución, la manera más directa de devolver de algún modo una parte de lo que se ha obtenido con la investigación es la entrega, a cada informante, de un DVD o una cinta de VHS con su entrevista íntegra. Sin embargo, se están planteando otras medidas que, además, van en la línea de ampliar las vías de obtención de datos y explorar formas de abrir la selección patrimonial, a la sociedad civil. En este sentido van las siguientes propuestas: a) Búsqueda de una institución, asociación o centro de estudios que se erija en centro adscrito al archivo, con acceso a las entrevistas realizadas y como centro de documentación que recoja también nuevas iniciativas en el futuro; b) Asesoramiento en investigación en memoria oral, para impulsar el surgimiento de iniciativas locales de recuperación de memoria oral por parte de instituciones o particulares; c) Edición de un DVD de presentación del proyecto sobre cada comarca; d) Creación de una página web para dar a conocer el proyecto, que incluya entrevistas, bibliografías y listados de asociaciones, particulares, investigadores e instituciones colaboradoras y/o interesadas en la memoria oral, en cada comarca; e) Realización de exposiciones basadas en contenidos del proyecto.

El *Arxiu de la Memòria Oral* es un ejemplo del trabajo conjunto de instituciones públicas de distinto ámbito (museo, Diputación y Universidad) que pivota en torno a una investigación planteada sobre un territorio y para una población concreta. Es un caso que muestra cómo la investigación etnológica pasa por identificar agentes en la selección y muestra de patrimonio y también en su reproducción y reapropiación. Un ejercicio que contribuye al conocimiento de los agentes, prácticas y discursos de una determinada sociedad y al reconoci-

miento y activación de su patrimonio etnológico. Y no sólo eso, sino que asume, como rezaba la cita con la que hemos encabezado este capítulo, que este patrimonio es resultado de la dimensión diacrónica de la cultura. Es decir, de su proceso constante de construcción y apropiación social por parte de una población particular, en un determinado medio.

Lecturas recomendadas para trabajar en clase:

INIESTA, Montserrat (1994): «Antropología i polítiques culturals», en *Els gabinets del món. Antropologia, museus i museologies*, Lleida; Pagès, pp. 216-229.

PRAT, Joan (1999): «Folklore, cultura popular y patrimonio», en *Arxius de Sociologia*, 3:87-109.

Práctica para realizar en clase:

A partir de una visita a un museo etnológico, describir: historia particular; identificación de agentes (instituciones públicas, asociaciones...); identificación de acciones de cada agente; ámbito territorial y concepción del mismo (escala territorial y relación por medio de antenas o itinerarios); organigrama institucional; proyectos en curso (exposiciones o investigaciones); organización expositiva (y del espacio, con exposiciones temporales y permanentes...); objetivos; infraestructuras; instalaciones avanzadas (tiendas...).

CAPÍTULO 8 EL PATRIMONIO CULTURAL VALENCIANO

MARIA ALBERT RODRIGO

«La diversidad de culturas humanas es, de hecho en el presente, de hecho y también de acuerdo con el pasado, mucho más grande y más rica que todo lo que estamos destinados a conocer jamás.» (Lévi-Strauss, 1999)

8.1. El patrimonio cultural en el Estado español

La noción actual acerca del patrimonio cultural: amplia, generosa, instrumental y universalista, es considerada, fundamentalmente, como el resultado de las grandes crisis del siglo XX y también del cambio acelerado de las formas de vida de las últimas décadas. Podemos, sin embargo, buscar sus orígenes en el desarrollo de la ciencia y del progreso que tuvo lugar durante el siglo XVIII; momento a partir del cual, la historia se concibió como un proceso complejo que determinaba las distintas formas de vida y la particularidad de cada época. De este modo, el patrimonio histórico-artístico comenzó a valorarse por sí mismo y a entenderse como una riqueza perteneciente a la colectividad. Las anteriores muestras de preocupación por la conservación del patrimonio estaban supeditadas, prioritariamente, a los intereses del poder político absolutista y eclesiástico.

Los primeros pasos en materia de protección en el Estado español se remontan a la *Fundación de la Real Academia de Nobles Artes* en el año 1773, encabezada por Fernando VI y a la

BIBLIOGRAFÍA

- AGUDO TORRICO, J. (1999): «Patrimonio etnológico e inventarios. Inventarios para conocer, inventarios para intervenir», en VVAA (1999): *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Granada; Comares pp. 52-69.
- AGUDO TORRICO, J. (2003): «Patrimonio y derechos colectivos», en AGUDO TORRICO, J. y otros (2003): *Antropología y patrimonio: investigación, documentación e intervención*, Granada; Junta de Andalucía-Editorial Comares, pp. 12-29.
- AGUDO TORRICO, J. y FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (1999): «Patrimonio cultural y museología: significados y contenido», en AGUDO TORRICO, J. y FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (coords): *Patrimonio cultural y museología: significados y contenidos. Actas del VIII Congreso de Antropología*, Santiago de Compostela, FAAFE/AGA, pp. 7-15.
- AGUILAR CRIADO, E. (1991): «Antropología y Folklore en Andalucía (1850-1922)», en PRAT, J., U. MARTÍNEZ VEIGA, CONTRERAS, J. e I. MORENO (eds), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid; Taurus, pp. 58-76.
- ALBERT, J.P (2003): «Patrimonio y etnología en el sur de Francia», en GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A (ed.) (2003): *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en Antropología Patrimonial*, Granada; Centro de Investigaciones Ángel Ganivet (Diputación de Granada), pp. 247-270.
- ALBERT RODRIGO, M. (2004): *La eclosión asociativa en el tránsito hacia una nueva era. Un estudio del tercer sector en el ámbito comarcal de l'Horta Sud (Valencia)*, Tesis doctoral; Universitat de València.
- ALBERT, M. y GADEA, E. (2001): *Instrumentos para la participación ciudadana en la comarca de l'Horta Sud (Valencia)*, Salamanca; VII Congreso Español de Sociología.
- ALONSO IBÁÑEZ, M.R (1992): *El patrimonio histórico, destino público y valor cultural*, Madrid; Civitas.
- ÁLVAREZ, J.L. (1989): *Estudios sobre el patrimonio histórico español*, Madrid; Civitas.
- ÁLVAREZ, J.L. (1992): *Cultura, Sociedad, Estado y Patrimonio*, Madrid; Espasa.
- ARATO, A. (1996): «Emergencia, declive y reconstrucción del concepto de sociedad civil. Pautas para análisis futuros», en *Isegoría*, 13:5-17.
- ARIÑO, A. (1992): *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*, Barcelona, Anthrogos.
- ARIÑO, A. (1993): «La Sociabilidad Festera» en CUCÓ, J. (dir.) *Míticos y Festeros Valencianos*, Valencia; Generalitat Valenciana.
- ARIÑO, A. (1997): *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*, Barcelona; Ariel.
- ARIÑO, A. (1998): «Festa y ritual: dos conceptos básicos», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 13:8-17.
- ARIÑO, A. (1999a): «Como lágrimas en la lluvia. El estatus de la tradición en la modernidad avanzada» en RAMOS TORRE, R. y GARCÍA SELGAR, F.

- Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea, Madrid, CIS.
- ARINO, A. (1998b): *Asociacionismo y patrimonio cultural en la Comunidad Valenciana*, Memoria de investigación para la conselleria de Cultura.
- ARINO, A. (2001): *La patrimonialización de la cultura en la sociedad del riesgo y de la información*, Salamanca; VII Congreso Español de Sociología.
- ARINO, A. (2002): «La expansión del patrimonio cultural», en *Revista de Occidente*, 250:129-150.
- ARINO, A. (2004): «La diversidad cultural en el discurso de la UNESCO», Alicante; *VIII Congreso Español de Sociología*.
- ARINO, A. y LLOPIS, R. (1995): «La identidad colectiva en la comunidad Valenciana», Granada; V Congreso Español de Sociología.
- ARINO, A. (dir.), ALIENA, R., CUCÓ, J. y PERELLÓ, F. (1999): *La rosa de las solidaridades. Necesidades sociales y voluntariado en la Comunidad Valenciana*, Valencia; Fundació Bancaixa.
- ARINO, A. (dir.), CASTELLÓ, R. y LLOPIS, R. (2001): *La ciudadanía solidaria. El voluntariado y las organizaciones de voluntariado en la Comunidad Valenciana*, Valencia; Fundació Bancaixa.
- ARINO, A. y CUCÓ, J. (2001): «Las organizaciones solidarias. Un análisis de su naturaleza y significado a la luz del caso valenciano», *Revista Internacional de Sociología*, 29:7-34.
- ARINO, A. y ALBERT, M. (2003): *L'associacionisme a l'Horta Sud. Un estudi de la societat civil en l'àmbit comarcal*, Torrent; Fundació Horta Sud.
- AUDREY, D., SOUCHIER, R. y VILAR, L. (1998): *Le patrimoine mondial*, Paris; PUF.
- AUGÉ, M. (1993): *Los No Lugares, espacios del anonimato: Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona; Gedisa.
- AUGÉ, M. (1995): *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona; Gedisa.
- AUGÉ, M. (1998): *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*, Barcelona; Gedisa.
- BALLART HERNÁNDEZ, J. (1997): *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*, Barcelona; Ariel.
- BALLART HERNÁNDEZ, J. (2001a): «El patrimonio histórico: bases teóricas», en CARRERAS, C., MUNILLA, G., ARTÍS, M., BALLART, J. i BOADA, M. (2001): *Gestió del patrimoni històric*, Barcelona; Edicions de la UOC, pp. 12-51.
- BALLART HERNÁNDEZ, J. (2001b): «Gestió de col·leccions i d'altres actius patrimonials», en CARRERAS, C., MUNILLA, G., ARTÍS, M., BALLART, J. i BOADA, M. (2001): *Gestió del patrimoni històric*, Barcelona; Edicions de la UOC, pp. 99-130.
- BALLART HERNÁNDEZ, J., JUAN, I. y TRESSERRAS, J. (2001): *Gestió del patrimoni cultural*, Barcelona; Ariel.
- BARBER, B. R. (2000): *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*, Barcelona, Paidós.
- BARNARD, A. y SPENCER, J. (1997): «Ethnology» en *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London; Routledge, pp. 604.
- BAUMAN, Z. (2003): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid; Siglo XXI.
- BEATTIE, J. (1986). *Otras culturas*, México; Fondo de Cultura Económica.

- BECK, U. (1998a): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona; Paidós.
- BECK, U. (1998b): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona; Paidós.
- BECK, U. (2000): *La democracia y sus enemigos*, Barcelona; Paidós.
- BECK, U., GIDDENS, A., y LASH, S. (1997): *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid; Alianza.
- BERGER, P.L. - HUNTINGTON, S.P. (2002): *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Barcelona; Paidós.
- BERGER, P.L y LUCKMANN, T. (1988): *La construcción social de la realidad. Un tratado de sociología del conocimiento*, Barcelona; Herder.
- BLANC ARTEMIR, A. (1992): *El patrimonio común de la humanidad*, Barcelona; Bosch.
- BOISSEVAIN, J. (1999): «Notas sobre la renovación de las celebraciones populares públicas europeas», en *Arxius de Sociologia*, 3:53-67.
- BONFIL BATALLA, G. (1993): «Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados», en FLORESCANO, E. (comp), *El patrimonio cultural de México*, México; FCE, pp. 19-40.
- BOURDIEU, P. (1979): *La distinción. Crítica social del juicio*, París; Minuit.
- BOYA, J.MI (1995): «Museus, museòlegs i patrimoni etnològic», en CALVO, L.I. y J. MAÑA (eds) (1995): *De l'ahir i l'aviut. El Patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona; Dpt. de Cultura de la Generalitat de Catalunya, pp. 36-39.
- BURGOS ESTRADA, J.C (1998): «La elaboración jurídica de un concepto de patrimonio», *Política y Sociedad*, 27, pp. 47-61.
- CALVO CALVO, L.I (2003): «Patrimonio etnológico: perspectivas desde la experiencia en Cataluña», en GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A (ed) (2003): *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en Antropología Patrimonial*, Granada; Centro de Investigaciones Ángel Ganivet (Diputación de Granada), pp. 271-293.
- CARIDE GÓMEZ, J.A (2000): «La cultura como construcción social: Animación, Desarrollo Comunitario y Patrimonio» en BÓVEDA LÓPEZ, M. M (coord.): *Gestión Patrimonial y Desarrollo Social*, Santiago de Compostela; Universidad de Santiago de Compostela.
- CASTELLS, M. (1997): *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. Vol. I. La sociedad red*, Madrid; Alianza.
- COLLER, X. y CASTELLÓ, R. (1999): «Las bases sociales de la identidad dual: el caso valenciano», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 88:155-189.
- COHEN, A. (1982): «Belonging: the experience of culture», en Cohen, A (ed) *Belonging. Identity and social organization in British rural cultures*, Manchester; Manchester University Press, pp. 1-17.
- CRUCES, F. (1998): «Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología», en *Política y Sociedad*, 27:77-87.
- CUCÓ, J. (1990): «El papel de la sociabilidad en la construcción de la sociedad civil», en CUCÓ, J. y PUJADAS, J.J (eds): *Identidades colectivas. Etnicidad y Sociabilidad en la península Ibérica*, Valencia; Generalitat de Valenciana.
- CUCÓ, J. (1991): *El quotidià ignorat. La trama associativa valenciana*, Valencia; Alfons el Magnànim.

- CUCÓ, J. (1992): «Vida Asociativa» en García Ferrando, M. (coord.). *La sociedad valenciana de los 90*, Valencia: Alfons el Magnànim.
- CUCÓ, J. (1995): *La amistad. Perspectiva antropológica*, Barcelona: Icaria.
- CUCÓ, J. (1998): «La insuperable levedad del País Valenciano» en BARTOLOMÉ, M.A. y BARABAS, A.M. (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 105-132.
- CUCÓ, J. (dir.) y otros (1993): *Músicos y Festeros Valencianos*, Valencia: Generalitat Valenciana.
- DE LA CALLE, M. (2002): *La ciudad histórica como destino turístico*, Barcelona: Ariel.
- DELGADO MÉNDEZ, A. (2003): «Patrimonio intangible e inventarios. El inventario de rituales en Extremadura», en AGUDO TORRICO, J. y otros (2003): *Antropología y patrimonio: investigación, documentación e intervención*, Granada: Junta de Andalucía-Editorial Comares, pp. 58-75.
- DESVALLEÉS, A. (1998): «L'origine du mot "patrimoine"», en POULOT, D. (dir.): *Patrimoine et modernité*, Paris: L'Harmattan.
- DÍAZ MARTINEZ, J.A. (coord.) (2003): *Sociología del turismo*, Madrid: UNED.
- DONATI, P. (1997): «El desarrollo de las organizaciones del tercer sector en el proceso de modernización y más allá», en REIS, 79:113-141.
- FELIU FRANCH, J. (2002): *Conservar el devenir: en torno al patrimonio cultural valenciano*, Universitat, Castellón de la Plana.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (2003a): «La museología antropológica, ayer y hoy», en AGUDO TORRICO, J. y otros (2003): *Antropología y patrimonio: investigación, documentación e intervención*, Granada: Junta de Andalucía-Editorial Comares, pp. 30-47.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (2003b): «La política cultural andaluza en materia de museología etnológica», en GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (ed) (2003): *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en Antropología Patrimonial*, Granada: Centro de Investigaciones Ángel Ganivet (Diputación de Granada), pp. 511-536.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A. (2003): «Patrimonio y desarrollo en el marco de una concepción etnográfica», en GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (ed) (2003): *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en Antropología Patrimonial*, Granada: Centro de Investigaciones Ángel Ganivet (Diputación de Granada), pp. 79-94.
- FLORESCANO, E. (1993a): «El patrimonio cultural y la política de la cultura», en FLORESCANO, E. (comp), *El patrimonio cultural de México*, México: FCE, pp. 9-18.
- FLORESCANO, E. (1993b): «La creación del Museo Nacional de Antropología y sus fines científicos, educativos y políticos», en FLORESCANO, E. (comp), *El patrimonio cultural de México*, México: FCE, pp. 145-164.
- FONTAL MERILLAS, O. (2003). *La educación patrimonial. Teoría y práctica en el aula, el museo e internet*, Gijón: Trea.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1993): «Los usos sociales del patrimonio cultural», en FLORESCANO, E. (comp), *El patrimonio cultural de México*, México: FCE, pp. 41-61.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999): *La globalización imaginada*, Buenos Aires: Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2002): *Culturas populares en el capitalismo*, México: Grijalbo.

- GARCÍA FERRANDO, M. (1998): *Los nuevos valores de los valencianos*, Valencia: Fundación Bancaixa.
- GARCÍA FERRANDO, M. y ARIÑO, A. (1998): *La conciencia nacional y regional en la España de las autonomías*, Madrid: CIS.
- GARCÍA FERRANDO, M. y ARIÑO, A. (2001): *Posmodernidad y Autonomía. Los valores de los valencianos*, Valencia: Bancaixa-Tirant lo Blanch.
- GARCÍA GARCÍA, J.L. (1998): «De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural», *Política y Sociedad*, 27: 9-20.
- GARCÍA PILAN, P. (2004): «Los múltiples nosotros del nosotros. Construcción identitaria y niveles de significación en la Semana Santa Marinera de Valencia», en *Actes del II Congrés d'Estudis de l'Horta Nord*, Valencia: Brosquil, pp. 333-350.
- GARCÍA ZANON, A. y FERRERO, R. (2001): «La creación d'un museu de la paraula: l'Arxiu de la Memòria Oral dels Valencians (Un projecte museogràfic)», en VVAA: *Fonts orals. La investigació a les terres de parla catalana. Actes de les Jornades de la CCEPC*, Barcelona: Publicacions de la Coordinadora de Centres d'Estudis de Parla Catalana, 2, pp. 159-162.
- GEERTZ, C. (1973): *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa.
- GELLNER, E. (1988): *Naciones y nacionalismo*, Madrid: Alianza.
- GENERALITAT VALENCIANA (1998): «L'11 de juny, del Patrimoni Cultural Valencià de la Generalitat», *Sèrie Textos Legals*, 146, Valencia: Conselleria de Presidència.
- GIDDENS, A. (1991): *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.
- GIDDENS, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza.
- GIDDENS, A. (1997): «Vivir en una sociedad post-tradicional», en BECK, U., GIDDENS, A. y LASH, S.: *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza, pp. 13-73.
- GIDDENS, A. (2000): *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid: Taurus.
- GINER, S. (1987): *Ensayos Civiles*. Península. Barcelona.
- GINER, S. (2004): *La sociedad civil: concepto, presente y porvenir*, Alicante: VIII Congreso Nacional de Sociología.
- GINER, S. y SARASA, S. (eds.) (1997): *Buen gobierno y política local*, Barcelona: Ariel.
- GÓMEZ FERRI, J. (2004a): «Del patrimonio a la identidad. La sociedad civil como activadora patrimonial en la ciudad de Valencia», *Gaceta de Antropología*, 20.
- GÓMEZ FERRI, J. (2004b): «Los movimientos ciudadanos de defensa y activación del patrimonio en Valencia: los casos del barrio del Cabanyal y la ILP per l'Horta» en VVAA, *Experiencias sociales innovadoras y participativas. El rincón + 10*.
- GÓMEZ PELLON, E. (1993): «El papel de los museos etnográficos», en PRATS, L. e INIESTA, M. (coords): *El patrimonio etnológico. Actas del VI Congreso de Antropología*, Tenerife: FAAEE/ACA, pp. 119-139.
- GÓMEZ PELLON, E. (1999): «Patrimonio cultural, patrimonio etnográfico y antropología social», en AGUDO TORRICO, J. y FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (coords): *Patrimonio cultural y museología: significados y contenidos. Actas del*

- VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela, FAAEE/AGA, pp. 17-29.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (2003): «Patrimonio y pluralidad. El largo camino conjunto de la alteridad y la materialidad cultural», en GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (ed) (2003): *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en Antropología Patrimonial*, Granada; Centro de Investigaciones Ángel Ganivet (Diputación de Granada), pp. 13-40.
- GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, I. (2003[1998]): *Conservación de bienes culturales: teoría, historia, principios y normas*, Cátedra, Madrid.
- GUIBERNAU, M. (1997): *Nacionalismos. L'Estat nació i el nacionalisme al segle XX*, Barcelona; Proa.
- HALL, S. (2003): «Introducción: ¿quién necesita «identidad»?», en Hall, S. y P. du Gay (comps), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires; Amorrortu, pp. 13-39.
- HANNERZ, U. (1999): «La cultura popular y la ciudad», en *Arxius de Sociologia*, 3:69-86.
- HELD, D., MCGREW, A., FERRATON, J. y GOLDBLATT, D. (1999): *The Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge; Polity Press.
- HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, F. (2002): *El patrimonio cultural: la memoria recuperada*, Gijón; Trea.
- HERNÁNDEZ i MARTÍ, G. M (1999): «Una reflexión al voltant de la cultura popular valenciana» en *Arxius de Sociologia*, 3:173-181.
- HERNÁNDEZ i MARTÍ, G. M (2000): «Les transformacions de la cultura popular», a *Afers*, 37:751-760.
- HERNÁNDEZ i MARTÍ, G. M (2001): *La globalización del patrimonio: una reflexión sobre la reconstrucción de la tradición en la modernidad tardía*, Salamanca; VII Congreso Español de Sociología.
- HERNÁNDEZ i MARTÍ, G. M (2002): *La modernitat globalitzada. Anàlisi de l'entorn social*, València; Tirant lo Blanch.
- HERNÁNDEZ i MARTÍ, G. M (2004): «Turisme i cultura turística», *Lluïta*, 239:18.
- HERNÁNDEZ i MARTÍ, G. M (2005): *La condición global. Hacia una sociología de la globalización*, Alzira; Germania.
- HERNÁNDEZ i MARTÍ, G. M., A. MONCUSÍ y SANTAMARINA, B. (2004), «Patrimonio etnológico e identidades en España: un estudio comparativo a través de la legislación», VIII Congreso Español de Sociología, Alicante 23-25 de septiembre de 2004.
- HERZFIELD, M. (1997), «Folklore», en BARNARD, A. y SPENCER, J. (eds): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London; Routledge, pp. 236-237.
- HOBSON, E. y RANGER, T. (1988): *La invención de la tradición*, Vic; Eumo.
- HOMOBONO JI (2004): «Las formas festivas de la vida religiosa», V Congreso Español de Sociología; Alicante.
- HONORÉ, C. (2004): *Elogio de la lentitud. Un movimiento mundial desafía el culto a la velocidad*, Barcelona; RBA Editores.
- IANNI, O. (1998): *La sociedad global*, México; Siglo XXI.
- ICOM (1990): *Statuts et Code de déontologie professionnelle*, UNESCO; París.
- INGLEHART, R. (1991): *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid; CIS.

- INGLEHART, R. (1998): *Modernización y postmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, Madrid; CIS.
- INIESTA, M. (1994): *Els gabinets del món. Antropologia, museus i museologies*, Lleida; Pagès.
- INIESTA, M. (1995): «Els referents internacionals del patrimoni etnològic», en CALVO, L.I. i J. MAÑÀ (eds) (1995): *De l'ahir i l'avui. El Patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona; Dpt. de Cultura de la Generalitat de Catalunya, pp. 30-35.
- INIESTA, M. (1999): «Museos, naciones, fronteras», en AGUDO TORRICO, J. y FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (coords): *Patrimonio cultural y museología: significados y contenidos. Actas del VIII Congreso de Antropología*, Santiago de Compostela, FAAEE/AGA, 59-72.
- JENKINS, R. (1997): *Rethinking ethnicity*, London; Sage.
- KEANE, J. (2005): «Cinco acepciones de la Sociedad civil global» en *Claves de Razón Práctica*, 149.
- LACROIX, M. (2005): *El culte a l'emoció. Atrapsats en un món d'emoció sense sentiments*, Barcelona; La Campana.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1979): *Antropología estructural*, México; Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1999): *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1991), «Una gran encuesta de 1901-1902. Notas para la Historia de la Antropología Social en España» en PRAT, J., U. MARTÍNEZ VEIGA, CONTRERAS, J. e I. MORENO (eds), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid; Taurus, pp. 33-57.
- LIMÓN DELGADO, A. (1999), «Patrimonio: ¿De quién?», en VVAA, *Cuadernos: Patrimonio etnológico, nuevas perspectivas de estudio*, Granada; IAPH, Consejería de Cultura.
- LOWENTHAL, D. (1998): *El pasado es un país extraño*, Madrid; Akal.
- LLOPART, M.D. (1995): «La recerca patrimonial als museus etnològics», en CALVO, L.I. i MAÑÀ, J. (eds) (1995): *De l'ahir i l'avui. El Patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona; Dpt. de Cultura de la Generalitat de Catalunya, pp. 60-65.
- MAIRAL BUIL, G. (2003): «El patrimonio como versión autorizada del pasado», en GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (ed) (2003): *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en Antropología Patrimonial*, Granada; Centro de Investigaciones Ángel Ganivet (Diputación de Granada), pp. 63-78.
- MARTÍ PÉREZ, J. (1996): *El folklorismo. Uso y abuso de la tradición*, Barcelona; Ronsel.
- MARTÍNEZ QUINTANA, V. (2003): «Turismo y aspectos socioculturales», en DÍAZ MARTÍNEZ, J.A. (coord.): *Sociología del turismo*, Madrid; UNED, pp. 155-252.
- MÉNDEZ MUELA, G. (2003): «La sociología del turismo como disciplina», en RUBIO, A. (2003): *Sociología del turismo*, Barcelona; Ariel, pp. 43-81.
- MESPLIER, A. y BLOC-DURAFOUR, P. (2000): *Geografía del turismo en el Mundo*, Madrid; Síntesis.
- MOLINER, M. (1990): *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid; Gredos.
- MONCUSÍ, A. (2004): «Investigació antropològica i patrimonialització», *Arxius de Ciències Socials*, 9:87-106.

- MONCUSÍ, A. (2005): *Frerteres, identitats nacionals i integració europea: el cas de la Cerdanya*, Valencia; Afers.
- MORALES, A.J. (1996): *Patrimoni històrico-artístic. Conservación de bienes culturales*, Madrid; Historia 16.
- NOGUÉS, A.M. (2003): «La cultura en contextos turísticos», en NOGUÉS, A. M. (coord.): *Cultura y turismo*, Sevilla; Signatura.
- ORTIZ, R. (1997): *Mundialización y cultura*, Buenos Aires; Alianza Editorial.
- PAGGI, S. (2003): «De la mediación del patrimonio etnológico», en GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (ed) (2003): *Patrimoni i pluralitat. Nuevas direcciones en Antropología Patrimonial*, Granada; Centro de Investigaciones Ángel Ganivet (Diputación de Granada), pp. 95-121.
- PÉREZ DÍAZ, V. (1994): *La primacía de la sociedad civil*, Alianza Editorial, Madrid.
- PIQUERAS, A. (1996): *La identidad valenciana. La difícil construcción de una identidad colectiva*, Valencia; Alfons el Magnànim.
- POMIAN, K. (1987): *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise: XVI-XVIII siècles*, Paris; Gallimard.
- PRAT, J. (1999): «Folklore, cultura popular y patrimonio», en *Arxius de Sociologia*, 3:87-109.
- PRAT, J. (1991): «Historia. Estudio Introductorio», en PRAT, J., MARTÍNEZ, U. VEIGA, CONTRERAS, J. y MORENO, I. (eds), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid; Taurus, pp. 13-32.
- PRATS, LI. (1993): «El estudio y la gestión del patrimonio etnológico en España. El caso de Cataluña», en PRATS, LI. y INIESTA, M. (coords), *El patrimonio etnológico. Actas del V Congreso de Antropología; Tenerife; FAAEE/ACA*, pp. 151-163.
- PRATS, LI. (1995): «Què és el patrimoni etnològic?», en CALVO, Ll y MAÑÀ, J. (eds) (1995): *De l'ahir i l'avui. El Patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona; Dpt. de Cultura de la Generalitat de Catalunya, pp. 26-29
- PRATS, LI. (1997): *Antropologia y patrimonio*, Barcelona; Ariel
- PROTT, L.V. (1999): «Normas internacionales sobre el patrimonio cultural», en VV.AA: *Informe Mundial sobre la Cultura*, Barcelona; Fundación UNESCO, pp. 222-236.
- PUJADAS, J.J. (1993): *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Madrid; Eudema.
- QUINTERO MORÓN, V. (2003): «El patrimonio inmaterial ¿intangible? Reflexiones en torno a la documentación del «patrimonio oral e inmaterial», en AGUDO TORRICO, J. y otros (2003): *Antropología y patrimonio: investigación, documentación e intervención*, Granada; Junta de Andalucía-Editorial Comares, pp. 144-157.
- RAUTENBERG, M. (1998): «L'émergence patrimoniale de l'ethnologie: entre mémoires et politiques publiques», en POULOT, D. (ed): *Patrimoine et modernité*, Paris; L'Harmattan, pp. 279-289.
- RIBEIRO, G.L. (2003): *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*, Barcelona; Gedisa.
- RIECHMANN, J. y FERNÁNDEZ BUEY, F. (1995): *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona; Paidós.
- RITZER, G. (2000): *El encanto de un mundo desencantado. Revolución en los medios de consumo*, Barcelona; Ariel.

- RIVIÈRE, G.H. y otros (1989): *La muséologie selon Georges-Henri Rivière*, Paris; Dunod.
- ROBERTSON, R. (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London; Sage.
- ROBERTSON, R. (1998): «Identidad nacional y globalización: falacias contemporáneas», *Revista Mexicana de Sociología*, 60(1):3-19.
- ROBERTSON, R. (2005): *Tres olas de globalización. Historia de una conciencia global*, Madrid; Alianza.
- ROMA, J. (1995): «L'actualitat del patrimoni etnològic», en CALVO, Ll y MAÑÀ, J. (eds) (1995): *De l'ahir i l'avui. El Patrimoni etnològic de Catalunya*, Barcelona; Dpt. de Cultura de la Generalitat de Catalunya, pp. 40-43.
- ROMERO DE TEJADA, P. (2002): «Antropología y museología: nuevas concepciones para los museos etnográficos», en *Anales del Museo Nacional de Antropología*, Madrid; Museo Nacional de Antropología, pp. 167-190.
- RUBIO, A. (2003): *Sociología del turismo*, Barcelona; Ariel.
- SAHLINS, P. (1993): *Frerteres i identitats: la formació d'Espanya i França a la Cerdanya*, s.XVII-XIX, Vic; Eumo.
- SALAMON, L. y ANHEIER, H. (1998): «El sector de la sociedad civil», en *Revista del Ministerio de trabajo y asuntos sociales*, 5:37-45.
- SANMARTÍN, R. (1993): *Identidad y Creación. Horizontes culturales de interpretación antropológica*, Barcelona; Humanidades.
- SANTAMARINA CAMPOS, B. (2003): *Naturalizar la cultura. Normalizar la naturaleza: Institucionalización y resistencia en la construcción social del medio ambiente*, Tesis doctoral; Universidad Complutense de Madrid.
- SANTANA, A. (2003): «Mirando culturas: la antropología del turismo», en RUBIO, A. (2003): *Sociología del turismo*, Barcelona; Ariel, pp. 103-125.
- SANTANA JUBELLS, G. (2000): *Fiesta y modernidad. Análisis de las transformaciones del Sistema Festivo en Gran Canaria a finales del Siglo XIX*, Las Palmas; FEDAC-Cabildo de Gran Canaria.
- SEGALÉN, M. (2003): «Cuestiones de identidad y alteridad. La experiencia francesa del patrimonio», en GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (ed) (2003): *Patrimoni i pluralitat. Nuevas direcciones en Antropología Patrimonial*, Granada; Centro de Investigaciones Ángel Ganivet (Diputación de Granada), pp. 41-62.
- SMITH, A.D. (1991): *National identity*, Reno; University of Nevada Press.
- SOLDINO, T. (2004): *Patrimoni i Societat*, Valencia; Universitat de València.
- THOMPSON, E.P. (1979): «Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial», en *Tadición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona; Crítica.
- THROSBY, D. (2001): *Economía y cultura*, Cambridge; Cambridge University Press.
- TOMLINSON, J. (2001): *Globalización y cultura*, México; Oxford University Press.
- TOMPSON, J.B. (1998): *Los medios y la modernidad de los medios de comunicación*, Barcelona; Paidós.
- TROITINO, M.A. (1997): «La protección y recuperación de los centros históricos en España», en BERNAL, B.: *El centro histórico de las ciudades. Patrimonio Cultural. Primeras Jornadas de Geografía Urbana*, Burgos, pp. 57-79.
- VALCUENDE DEL RÍO, J.M. (2003): «Algunas paradojas en torno a la vinculación entre patrimonio cultural y turismo», VV.AA, *Antropología y patrimonio*:

- investigación, documentación e intervención, Granada; Junta de Andalucía-Editorial Comares, pp. 96-109.
- VAQUER, M. (1998): *Estado y cultura. La función cultural de los poderes públicos en la Constitución Española*, Madrid; Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A.
- VELASCO, H. (1990): «El folclore y sus paradojas», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 49:123-144.
- VELASCO, H., CRUCES, F. y DÍAZ DERADA, A. (1996): «Fiesta de todos, fiesta para todos», en *Revista de Antropología*, 11:147-163.
- VINCENT (1992): *Modern political ideologies*, Oxford; Blackwell.
- VINSON, I. (1999): «Patrimonio y cibercultura: ¿Qué contenidos culturales para qué cibercultura», en VV.AA: *Informe Mundial sobre la Cultura*, Barcelona; Fundación UNESCO, pp. 222-236.
- VV.AA (1998): *Informe Mundial sobre la Cultura. Cultura, creatividad y mercados*, Madrid; Ediciones UNESCO.
- VV.AA (2001): *Informe mundial de la cultura. Diversitat cultural, conflicte i pluralisme*, Barcelona; Centre UNESCO de Catalunya.
- WILLIAMS, R. (1981): *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*, Barcelona; Paidós.
- WOLTON, D. (2004): *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global*, Barcelona; Gedisa.

FILMOGRAFÍA

- 1.- *La selva esmeralda* (1985) (*The Esmerald Forest*): Gran Bretaña, dir: John Boorman
- 2.- *En busca del fuego* (1981) (*La guerre du feu*): Francia-Canadá, dir: Jean-Jaques Annaud
- 3.- *La balada de Narayama* (1982) (*Narayama Bushi-ko*): Japón, dir: Shohei Imamura
- 4.- *La joven de la perla* (2003) (*Girl with a pearl earring*): Gran Bretaña-Luxemburgo, dir: Peter Webber
- 5.- *El inglés que subió a la colina y bajó una montaña* (1995) (*The Englishman Who Went Up a Hill, But Came Down a Mountain*): Gran Bretaña, dir: Christopher Monger
- 6.- *En construcción* (2001): España, dir: José Luis Guerín
- 7.- *El oso* (1988) (*L'ours*): Francia-Estados Unidos, dir: Jean-Jaques Annaud
- 8.- *Timeline* (2003): Estados Unidos, dir: Richard Donner
- 9.- *Bienvenido Mister Marshall* (1952), España, dir: Luis García Berlanga
- 10.- *El loco del pelo rojo* (1956) (*Lust for life*), Estados Unidos, dir: Vincente Minnelli
- 11.- *El último de su tribu* (1992), (*Last of his tribe*) Estados Unidos, dir.: Harry Hook
- 12.- *El cielo gira* (2004), España, dir.: Mercedes Álvarez.