



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org
Volumen 17
Número 2
Mayo - Agosto 2022
Pp. 271 - 295

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Patrimonio inmaterial y memorias plurales: historias del patrimonio, olvidos y oportunidades de futuro

Victoria Quintero-Morón
Universidad Pablo de Olavide
vquimor@upo.es

Recibido: 16.05.2021
Aceptado: 24.03.2022
DOI: 10.11156/aibr.170204



RESUMEN

La etiqueta de *patrimonio inmaterial* ha tenido un éxito inusitado en los más diversos países del mundo. Este texto se cuestiona si esta patrimonialización está contribuyendo de algún modo a visibilizar memorias plurales o si, tal como apuntan cada vez más estudios, es un proceso que mantiene y reproduce la jerarquización social, silenciando las diversidades. Se reflexiona así sobre la articulación entre patrimonio inmaterial y folclore y las representaciones de las memorias colectivas. Desde el estudio de caso de las activaciones del patrimonio inmaterial en Andalucía (España), vamos más allá de las explicaciones que remiten a la orientación neoliberal y turística del patrimonio o a la difusión del modelo Unesco, para complejizar las respuestas. El artículo atiende a las decisiones políticas, legislativas y técnicas, analizando las consecuencias de los mecanismos de selección de las instituciones patrimoniales (listas, catálogos, inventarios); dirige la mirada al contradictorio papel de las instituciones y la subordinación de los antropólogos en estos procesos; interpreta la reflexividad que las acciones folcloristas han generado en la ciudadanía y en sus formas de construir la memoria en relación con el patrimonio inmaterial.

PALABRAS CLAVE

Patrimonio inmaterial, memorias plurales, diversidad cultural, papel de los antropólogos, reflexividad.

INTANGIBLE HERITAGE AND PLURAL MEMORIES: HISTORIES OF HERITAGE, OBLIVIONS AND FUTURE OPPORTUNITIES

ABSTRACT

The intangible heritage label has had unprecedented success in the most diverse countries of the world. This text questions whether this heritagization is contributing in any way to making plural memories visible or whether, as more and more studies point out, this process maintains and reproduces social hierarchy, silencing diversities. Thus, it reflects on the articulation between intangible heritage and folklore and the representations of collective memories. From the case study of the activations of intangible heritage in Andalusia (Spain), we go beyond the explanations that refer to the neoliberal and tourist orientation of heritage or to the dissemination of the UNESCO model, to make the answers more complex. The article addresses political, legislative, and technical decisions, analysing the consequences of the selection mechanisms of heritage institutions (lists, catalogues, inventories); looks at the contradictory role of institutions and the subordinated role of anthropologists in these processes; interprets the reflexivity that folklorist actions have generated in citizens and in their ways of constructing memory concerning intangible heritage.

KEY WORDS

Intangible heritage, plural memories, cultural diversity, role of anthropologists, reflexivity.

Introducción

¿El olvido de la época en que los españoles eran unos pobres emigrados no formará parte del pacto de silencio institucionalizado durante la época de la transición democrática? Más aún: ¿no será una exclusión de la memoria ligada a la de la época franquista? (Goytisolo y Nair, 2001: 131).

El patrimonio se mueve en torno al balanceo entre memoria y olvido; en ese equilibrio busca mostrar una imagen del pasado sintética, condensada. Los «artefactos» patrimoniales —el acueducto romano, la danza de palos o el paisaje aterrazado de la huerta— aparecen como figuras aprehensibles y admirables del ayer. Sin embargo, el patrimonio, en cuanto que referente simbólico —que se narra, se corporeiza y se manifiesta en diversos modos—, solo puede mostrar una parte de la historia o de las memorias colectivas, pero ¿cuáles son las memorias o los relatos del pasado que se están mostrando?

A menudo se utiliza la metáfora del espejo (Choay, 2009; Smith, 2011), entendiendo el patrimonio como la superficie donde se reflejan las características de una sociedad tal como quiere mostrarse a sí misma y a otros. Desde los estudios críticos se viene señalando la jerarquización vinculada al patrimonio y cómo a través de este se mantienen y reproducen hegemonías y desigualdades (por ejemplo, García Canclini, 1999; Herzfeld, 2004; Novelo, 2005; Prats, 1997; Santamarina, 2013; Smith, 2006 y 2011). En contradicción aparente con estas afirmaciones, en el último tercio del siglo XX, desde instituciones diversas y en voces de expertos, se subrayan los procesos de democratización del patrimonio. Estas transformaciones en la concepción y en la gestión de los patrimonios se consideran como posibles garantes de la diversidad cultural (Carrera y Dietz, 2005; Matsuura, 2000) y de una pluralización de las memorias, tal como sería deseable en sociedades democráticas y diversas (Cuesta Bustillo, 2019).

Este artículo debate sobre el patrimonio etiquetado como *patrimonio inmaterial*, y su posible contribución a la construcción de la diversidad cultural y de memorias plurales, incidiendo en sus conexiones con el folclore y las presencias-ausencias de las memorias colectivas de ciertos sectores, como las memorias proletarias y de las minorías sociales. A partir del caso andaluz (España), centro la mirada en las tensiones inherentes a la patrimonialización de «lo popular», es decir, sobre las contradicciones entre las resemantizaciones de ciertos elementos patrimoniales y las formas en las que se visibilizan o no diversas memorias sociales desde las construcciones oficiales de la memoria.

La pregunta central es: ¿hasta qué punto el denominado *patrimonio inmaterial* (o etnológico) está contribuyendo a visibilizar la diversidad cultural de nuestra sociedad y unas memorias más inclusivas y plurales? ¿Cómo inciden los procesos oficiales de selección patrimonial en el dibujo de esas memorias? Parto de la hipótesis, sostenida por muy diversas investigaciones, de que estos patrimonios, tal como están siendo activados, son propensos, por el contrario, a mantener la actual jerarquización patrimonial y a reproducir la jerarquización social (De Cesari, 2020; Herzfeld, 2004; Meskell, 2014; Santamarina, 2013). Profundizando en esta idea, coincido con aquellos autores que señalan que, a menudo, estos procesos de patrimonialización producen desafección, expropiación y domesticación en los colectivos depositarios (Bortolotto, 2014; Hafstein, 2018; Santamarina y Del Mármol, 2020; Villaseñor y Zolla, 2012). ¿Qué memorias están activando estos patrimonios? ¿Cuáles están siendo invisibilizadas? ¿Cómo se produce este fenómeno? Este texto trata de ir más allá de las explicaciones que remiten a la orientación neoliberal y turística del patrimonio o al papel de las instituciones supranacionales como Unesco, para complejizar las respuestas. Se incide en atender a las decisiones políticas y legislativas, los mecanismos de activación y selección de las instituciones patrimoniales (listas, catálogos, inventarios), el papel de los propios antropólogos y los modos de interacción ciudadana en todos estos procesos.

En las últimas décadas hemos asistido a la doble explosión del patrimonio y de las memorias sociales. La memoria social cobra protagonismo y sobreproducción en los trabajos académicos, en las historiografías y en la reivindicación política de una sociedad más plural (Cuesta Bustillo, 2008 y 2019; Jelin, 2017). Un proceso similar ocurrirá con el patrimonio, en lo que se ha denominado como la *explosión o bulimia patrimonial* (Ariño, 2002; González Alcantud, 2012). Este deviene más múltiple y se propaga a otras esferas, pretende ser representante de la diversidad y de la multiculturalidad, se expande en tipologías, se presenta como abierto a colectivos diversos, como democrático y participativo (Adell, Bendix, Bortolotto y Tauscheck, 2015; Quintero-Morón y Sánchez-Carretero, 2017).

Señalaré dos dimensiones fundamentales que aluden a los patrimonios plurales: 1) Por una parte, se describe la ampliación de tipologías y agentes, el paso a unos patrimonios con múltiples caras, de identidades y fronteras diversas (Ariño, 2002; García Canclini, 1999; González Alcantud, 2003 y 2012; Iniesta, 1999). Desde esta perspectiva, los patrimonios aparentan ser potencialmente evocadores de relatos diversos y podrían aludir a memorias de colectivos heterogéneos. 2) Por otra parte,

los organismos legisladores y reguladores insisten en el carácter plural y democrático del patrimonio. Desde Convenciones de Unesco a las leyes y decretos, se reclama la accesibilidad progresiva del patrimonio y el valor de la diversidad cultural, proclamando el objetivo de un patrimonio que beneficie y represente a más ciudadanos y colectivos.

En esta aproximación a patrimonios y memorias, me interesa especialmente el encuentro, el solapamiento, pero también la conflictividad, entre diversas «memorias colectivas» (Berliner, 2005; Halbwachs, 1968; Michel, 2016) y su relación con la memoria oficial. En la argumentación que sigue voy a usar la noción de «memorias plurales» para aproximarme a este espacio público de negociación y conflicto en el que las diversas memorias deben ser visibles (Cuesta Bustillo, 2019; Jelin, 2017).

Se combinan aquí los resultados de las investigaciones realizadas en los últimos cinco años, sobre gobernanza patrimonial y participación social, con otras desarrolladas la década anterior sobre procesos de patrimonialización. Dentro de los parámetros de estudio prioritariamente centrado en Andalucía (España), este quehacer antropológico desborda esas fronteras, en tanto que se desarrolla en escenarios que van desde los lugares patrimonializados hasta los despachos de conservadores del patrimonio; desde las redes sociales a los congresos de expertos. En este texto es relevante el uso del método documental para la revisión de archivos, expedientes e inventarios, tanto *in situ* como *on-line*, para un análisis procesual de la construcción técnica y política de lo que se presenta como patrimonio inmaterial oficialmente reconocido en Andalucía. Asimismo, para la contextualización e interpretación de esta información, se ha contrastado con las percepciones y visiones de técnicos y académicos del patrimonio —tanto antropólogos como de otras disciplinas—; para ello se ha atendido a congresos, encuentros, se han organizado talleres y se han realizado entrevistas y charlas informales. Además, en los últimos cinco años se ha realizado trabajo de campo intermitente en relación con la Fiesta de los Patios de Córdoba, con numerosas observaciones, charlas informales y entrevistas en profundidad.

Construyendo «memorias oficiales» a través del patrimonio: un estudio de caso

En el ámbito de la Europa continental, siguiendo los modelos francés o italiano, son las administraciones del Estado las que desarrollan prioritariamente las acciones de patrimonialización (Davallon, 2014; González Alcantud, 2003; Prats, 1997 y 2005), apoyándose en el aval del conoci-

miento experto. Sin embargo, en cada contexto concreto podemos reconocer un «régimen patrimonial» diferenciado (Bendix, Eggert y Peselmann, 2013), «*un conjunto de reglas y normas que regulan la relación entre el gobierno estatal y la sociedad*» (2013: 12, traducción propia). En el caso del patrimonio cultural estamos ante un entramado de normas y reglas, pero también de instituciones, organismos, formas de relación con asociaciones, depositarios, intereses ciudadanos, que se acoplan dentro de unas lógicas entendidas como verdades naturalizadas e incuestionables. Este sistema dota a instituciones, políticos y expertos de la capacidad de transformar elementos cotidianos —desde edificios a oficios o prácticas— en bienes singulares y representativos de colectivos y sus memorias. En el contexto neoliberal actual, progresivamente, otros agentes actúan sobre las instituciones impulsando patrimonializaciones vinculadas a sus propios intereses, prioritariamente ONG y grupos empresariales o de presión (Coombe y Weiss, 2015; De Cesari, 2020; González Alcantud, 2018).

El Gobierno regional de la Junta de Andalucía ha venido desarrollando en sucesivas etapas una profusa actividad de planificación, protección y catalogación del patrimonio cultural desde 1984. En la década de los 90 hubo una frenética actividad de tutela e inscripción de bienes, también se diseñaron inventarios, así como una amplia labor de investigación y desarrollo legislativo (Hernández-Ramírez y Jiménez de Madariaga, 2017; Plata, 2020). Se trata de la construcción de un organigrama y de las normas y reglas que constituirán el modo en el que una administración autonómica (regional) se apropia de la construcción de la memoria oficial.

En este «régimen patrimonial», que no es estático, sino que ha ido cambiando en estos 30 años, nos encontramos actuaciones y normas que tienen que ver con la necesidad de erigir fronteras y remarcar el carácter diferencial de lo andaluz en una apuesta política compleja. Una búsqueda de equilibrios por parte de los Gobiernos andaluces que se orientan a reafirmar diferencias, entre propuestas de «nacionalidad histórica» y regionalismos integrados en un nacionalismo de Estado.

Respecto a este conjunto de instituciones, normas y figuras de gestión, resaltaré cuatro características de este régimen patrimonial: 1) su complejidad e ininteligibilidad para el común de los ciudadanos; 2) su orientación a construir identidades locales y regionales o nacionalistas que subsumen la diversidad (López López, 2016); 3) el carácter inestable y preterido en la gestión y financiación de este patrimonio (Hernández-Ramírez y Jiménez de Madariaga, 2017; Quintero-Morón, 2009), al tiempo que se difunde y se usa proactivamente como propaganda oficial; 4) una orientación teórica participativa difícil de implementar en la práctica (Quintero-Morón y Sánchez Carretero, 2017). Estas cuatro características está inte-

rrelacionadas entre sí y actúan unas sobre otras. Un somero análisis de estos rasgos, incidiendo en la historicidad de los procesos patrimoniales —la historia del patrimonio, (Harvey, 2001)— y de la configuración de instituciones y normativas, nos permiten comprobar su agencialidad (Tauscheck, 2015) e influencia en unos modelos de construcción de las memorias.

1. *Un régimen patrimonial laberíntico*

Por expresarlo de un modo simplificado, las actuaciones oficiales de la administración regional andaluza sobre el patrimonio inmaterial se podrían sintetizar en: a) unos dispositivos legislativos profusos y duplicados, prioritariamente la Ley 14/2007 del Patrimonio Histórico de Andalucía y la Ley 10/2015 del Patrimonio Inmaterial; b) un organigrama institucional bastante centralizado y repartido entre la Dirección General de Patrimonio Histórico y Documental (DGPHD) y el Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico de Andalucía (en adelante IAPH); y c) unos instrumentos de salvaguarda organizados en torno a cuatro «listas» (Tabla 1).

Legislación	Entidades Administrativas	Organismos destacables	Listas/Catálogos /Inventarios	Figuras/ Denominaciones	Número de elementos
Convención Unesco 2003 PCI (ratificada por España en 2006)	Unesco – interlocución con el Estado. Ministerio de Cultura y Deportes		Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad; Registro de las mejores prácticas de salvaguardia; Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia.	Manifestaciones culturales declaradas PCI; Buenas Prácticas de Salvaguardia del PCI.	17 + 3 España 6 + 1 Andalucía
Ley del Patrimonio Histórico Español, 1985	Ministerio de Cultura transferidas las competencias a las CCAA			Actividades de Interés Etnográfico	

Legislación	Entidades Administrativas	Organismos destacables	Listas/Catálogos /Inventarios	Figuras/ Denominaciones	Número de elementos
Ley del Patrimonio Inmaterial, 2015 Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, 2011	Ministerio de Cultura. Concurrencia de competencias con CCAA	IPCE Consejo de Patrimonio Histórico	Inventario General de Patrimonio Cultural Inmaterial	Manifestaciones Representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial de España (BIC) Otros BIC de las CCAA	MR 11 (del Estado) + 25 (a petición de CCAA)
Ley del Patrimonio Histórico Andaluz, 2007	Consejería de Cultura	Dirección General del Patrimonio Histórico	Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz	Actividad de Interés Etnológico (BIC o Genérica)	19 (56)
		IAPH	Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía	Actividades del Atlas	1812

Tabla 1. Instrumentos básicos del régimen patrimonial del PCI en Andalucía (Elaboración propia)

En el caso del patrimonio etiquetado como «inmaterial», la legislación andaluza de 2007 lo denomina «Actividades de Interés Etnológico». Hasta inicios del s. XXI, el interés de la administración por estas categorías es muy escaso y, frente a las visiones antropológicas, los juristas de la Consejería de Cultura perciben que las «actividades» difícilmente pueden ser tuteladas mediante los instrumentos de los que dispone la administración. Esta perspectiva impregnará la redacción de la Ley de Patrimonio de 2007, que le da escasa importancia a este patrimonio (Plata, 2020).

Sin embargo, la ratificación de la Convención 2003 de Unesco, realizada por España en 2006, va a actuar de revulsivo en los años siguientes. Bajo su influencia, se impulsa la confección de un inventario, el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía (en adelante Atlas) realizado por el IAPH (2008-2014) (Carrera, 2021b). No obstante, el mayor impacto de la Convención 2003 fue la publicación de la Ley 10/2015 del Patrimonio Inmaterial de España, que rompió el acuerdo establecido en 1984 con la transferencia de competencias a las comunidades autónomas, generando grandes controversias y recursos legales. Muchos de estos debates tienen como trasfondo una disputa sobre cuál es la autoridad máxima para

salvaguardar estos patrimonios y a qué colectivos nacionales deben representar¹.

En este aparente galimatías de instrumentos de salvaguarda del patrimonio inmaterial, lo que interesa subrayar son: a) las diversas disputas por el control de los procesos de patrimonialización entre Gobierno central-Autonomías, las perspectivas centralizadoras-descentralizadoras; b) las divergencias entre unos agentes y otros; véase por ejemplo las diferencias entre las visiones de las antropólogas y las de juristas de la administración andaluza; y c) la agencia que legislaciones y herramientas, como catálogos e inventarios, pueden llegar a tener en el modo en que se seleccionan o se llenan de contenido ciertos bienes. De fondo, la paradoja de un patrimonio que se define como participativo y que, sin embargo, se presenta ante la ciudadanía como un laberinto institucional y legal manteniendo de este modo los procedimientos de dominación y reproducción de las hegemonías.

2. Identidades y listas como restricciones memoriales

La legislación andaluza se refiere al patrimonio como «*la expresión relevante de la identidad del pueblo andaluz*» y «*manifestación de la riqueza y diversidad cultural que nos caracteriza en el presente*» (Exposición de Motivos, L.P.H.A 14/2007). Desde ese horizonte institucional, tanto la selección de los bienes considerados dignos de la máxima protección, los del Catálogo General de Patrimonio Histórico Andaluz (en adelante CGPHA), como la inserción de expresiones diversas en el Atlas, vienen avalados por una misión de contribuir a consolidar esa identidad andaluza, al tiempo que deben cumplir con el objetivo de mostrar toda su diversidad interna.

Las dos listas propias de Andalucía contrastan en su sentido y su dimensión: 1) El Atlas de Patrimonio Inmaterial sigue de cerca las directrices y definiciones de la Unesco y acoge a 1.812² prácticas, expresiones y saberes con una intencionalidad extensiva de identificación y conocimiento (Carrera Díaz, 2016 y 2021b); 2) el CGPHA que tiene un contenido simbólico de categorizar las prácticas como emblemas de máxima categoría del patrimonio y que es, por definición, selectivo, en él solo se

1. Algunos de estos debates pueden verse en Prieto de Pedro y Velasco, 2018, y una argumentación opuesta en Carrera, 2016 y Plata, 2017.

2. Consulta 12/01/22, Guía Digital del Patrimonio Cultural de Andalucía. En <https://guia-digital.iaph.es/busqueda/inmaterial>.

recogen 19 actividades de interés etnológico³. Pero estos instrumentos no son meras bases de datos o formatos para la intervención de las administraciones culturales y los especialistas. Tienen una dimensión reflexiva en la que son reinterpretados y reutilizados por diversos agentes sociales, subrayan memorias y olvidos, visibilizando a unos grupos u otros; en otras palabras:

[P]atrimonio y listas no son diferentes uno al otro: ambos dependen de la selección, ambos descontextualizan sus objetos de su entorno inmediato y los recontextualizan con referencia a otras cosas designadas o enumeradas. [...] Sin embargo, una vez que se han hecho y están disponibles para la circulación, las listas tienden a cobrar vida propia; pueden ser utilizadas de manera bastante diferente, incluso diametralmente opuesta, a lo que sus creadores tenían en mente (Hafstein, 2008: 96, traducción propia).

En agosto de 2020, la prensa andaluza se hacía eco de la designación de la Caza y las Rehalas de Santa Eufemia en Córdoba como Bien de Interés Cultural de Andalucía, no sin controversia y fuerte debate público. Esta designación se une a otras que incluyen las Danzas Rituales de Huelva, el Carnaval de Cádiz, los Verdiales de Málaga, El Cascamorras de Granada, la Romería de la Virgen de la Cabeza de Jaén, el Prendimiento de Priego de Córdoba... y así hasta sumar 19 elementos. De ellos, diez son fiestas o rituales, cinco son formas de expresión como danzas o cantes y además de la actividad asociativo-deportiva, tres tienen que ver con oficios o saberes. En esta tipología, junto a la caza, aparecen dos carpinterías de ribera... unos oficios nada representativos en el conjunto de las actividades económicas que históricamente han configurado este territorio. En el contexto del CGPHA, estas prácticas se pierden en un mar de 4.082 elementos, siendo todos los demás inmuebles⁴. Un número exiguo de manifestaciones donde se priorizan fiestas, danzas, expresiones musicales y con ausencias de trabajos, de reivindicaciones sociales o de conmemoraciones. Omisiones llamativas, como los saberes agrícolas tradicionales, los conocimientos de manejos de las dehesas andaluzas, los saberes ligados a la pesca y el marisqueo, las experiencias de las bordadoras y costureras, las memorias de los migrantes de los años 60 y 70 —y tantos pueblos vacía-

3. En realidad, se trata de 19 expedientes de catalogación, algunos con dos elementos y otros con 14, como las Danzas Rituales de Huelva, o 17, como los Verdiales de Málaga. La Consejería de Cultura arroja una búsqueda de 56 elementos, pero lo hace desglosando conjuntos inscritos juntos.

4. Los 56 elementos clasificados como «Actividades de Interés Etnológico» suponen un 1,3% del total del Catálogo. También podría considerarse como relacionados otros 84 elementos bajo la tipología de «Lugares de Interés Etnológico». Con la suma no cambian demasiado los porcentajes: 3,4%.

dos—, las de obreros y obreras de fábricas, las de gitanos y otras minorías que viven hoy en el territorio andaluz.

Frente al escasísimo número de actividades de interés etnológico catalogadas, el Atlas recoge 1.812 elementos, de los cuales el 44% son fiestas y rituales, el 28% oficios y saberes, el 15,5% son modos de expresión como danzas, cantes o literatura oral y el 12,5% representa elementos alimentarios o sistemas culinarios. Este inventario ha seguido diseños metodológicos innovadores y se ha usado como modelo en otros lugares y países (Carrera, 2016 y 2021b); no obstante, ha carecido de infrafinanciación, especialmente en sus últimas etapas, y hay en marcha un trabajo para la redefinición de la salvaguarda del patrimonio inmaterial superando el modelo inventario (Carrera, 2021a).

En ambos contextos, el CGPHA y en el Atlas, prevalecen fiestas, rituales y modos expresivos, unos ámbitos que reflejan mayoritariamente protagonismos masculinos. Recientes investigaciones en el contexto español muestran la orientación patriarcal del patrimonio inmaterial (Arrieta, 2017; Jiménez-Esquinas, 2021), y más concretamente de las fiestas y rituales (Bullen y Pérez Galán, 2020; Cagide, Querol y González, 2019). No es distinta la situación en el caso de las dos listas analizadas, basta pensar en los protagonismos masculinos de fiestas o expresiones como danzas de hombres, verdiales, cascamorras, mosqueteros, representaciones sacras, etc. Tal como expresan Bullen y Pérez Galán: «[...] por un lado, que el modelo hegemónico y heteronormativo de la fiesta refleja y reproduce los sistemas de género dicotómicos de nuestra sociedad y, por otro, que los procesos de patrimonialización de la cultura que no incorporan una perspectiva de género contribuyen a fomentar la desigualdad» (2020: 21).

La invisibilidad de las memorias de las mujeres es patente en la mayoría de los 56 elementos catalogados (CGPHA), no solo en fiestas, sino también en los casos de los oficios y otros elementos. Y aunque quede más matizado, en el Atlas volvemos a encontrar una fuerte asimetría de género, donde las mujeres son protagonistas en el ámbito de «alimentación y sistemas culinarios», pero cuyos registros son mayoritariamente subsidiarios de las fiestas, reiterando así el papel de colaboración, ayuda y las ausencias de las mujeres en los espacios públicos y de decisión (Bullen y Pérez Galán, 2020).

Otro de los olvidos —memorias invisibilizadas— reseñables en estas listas es el del pueblo gitano, que solo aparece vinculado al flamenco, y aún no están presentes otras minorías religiosas, migrantes o relativas a la diversidad sexual. Una diversidad o pluralidad de memorias que sí comienzan tímidamente a ser representadas —especialmente en el caso del

Atlas—, son las diferencias en cuanto a clases sociales, muy poco visibles en el antiguo catálogo.

En el CGPHA el tipo de elementos representados destaca por un formato que reafirma las identidades locales al tiempo que son subsumidas para la construcción de una identidad andaluza englobante (López López, 2016). La reafirmación de las identidades comunitarias, la minimización de los conflictos y a veces hasta cierta exotización, pueden comprobarse en los análisis de los expedientes publicados en el BOJA y en las reflexiones de antropólogos que han contribuido a construir estos expedientes (Díaz-Aguilar y Sánchez-Carretero, 2020; López López, 2016 y 2020).

De antropólogos, pasados y subordinaciones

El panorama descrito en las páginas anteriores tiene ciertas singularidades propias del caso; sin embargo, podemos poner el acento también en los parecidos con otros procesos en el escenario europeo y latinoamericano (Andrade, 2013; Hafstein, 2018; Lacarrieu, 2008; Noyes, 2012). Uno de los elementos comunes que más llama la atención es la similitud de las prácticas y expresiones que son finalmente seleccionadas con lo que antes se venía denominado folclore⁵ y la omisión mayoritaria de las memorias conflictivas o memorias de colectivos periféricos que, cuando se mencionan, constituyen una excepción que avala la cientificidad o el pretendido discurso de la diversidad.

En esta superposición entre patrimonio etnológico e inmaterial y folclore —entendido en su dimensión más conservadora (Feixa y De Martino, 2008)—, aparece un triple entrecruzamiento de: a) los formatos institucionales del folclore y del folclorismo⁶ en España durante el siglo XX; b)

5. El término *folclore* es ambivalente y elástico; excede del contenido de estas páginas hacer un recorrido, sea historiográfico, sea conceptual, sobre el mismo. De origen decimonónico y vinculado a las perspectivas románticas y el ascenso de los nacionalismos (Aguilar, 1990; Prat i Carós, 1999), presupone una división entre la alta y la baja cultura o la Gran y Pequeña Tradición de Redfield (Díaz Viana, 1999). Las principales críticas a los folcloristas del XIX tienen que ver con la idealización y esencialización de lo popular, así como con su ahistoricismo y con la separación tajante construida entre lo culto y lo popular. En el siglo XX, las propuestas de Gramsci redimensionan la importancia del folclore y ponen el foco en la interrelación entre hegemonía y dependencia, entre cultura dominante y cultura subalterna (Feixa, 2008). De Martino subraya las dimensiones de subversión y de resistencia insertas en las culturas populares (Feixa y De Martino, 2008).

6. Díaz Viana (1999) usa *folclorismo* para referirse a la dimensión pintoresca, conservadora y manipuladora de las culturas populares o tradicionales y lo opone a *folclore*, como objeto o como disciplina rigurosa de estudio de lo popular. Más que dos categorías absolutamente diferenciadas, entiendo ambos posicionamientos como extremos opuestos de un

el carácter subordinado de la disciplina antropológica; y c) la ambivalente relación de los antropólogos con el folclore (Hafstein, 2018; Prat i Carós, 1999).

Una breve mirada a la historia de la disciplina antropológica puede permitirnos establecer ciertas continuidades y rupturas. El desarrollo de la antropología social en España y en Andalucía está conectado con los estudios de folclore de finales del XIX (Aguilar Criado, 1990; Brandes, 2015). Como afirma Carmen Ortiz (1994), aunque se trató de establecer una distancia entre el amateurismo de los folcloristas y la profesionalización de los antropólogos, el paso del folclore a la antropología se vivió más como una transición con continuidades que como ruptura. Es esclarecedora la propuesta Joan Prat i Carós (1999) que muestra las secuencias y vinculaciones entre folclore, cultura popular y patrimonio etnológico. Como en otros lugares del mundo (Hafstein, 2018), los inventarios de hoy siguen siendo una herencia —transformada, adaptada en sus métodos y en sus conceptualizaciones— de los folcloristas de hace más de un siglo. Sus miradas siguen presentes en las selecciones que se hacen en las listas del patrimonio inmaterial, de ahí el énfasis en lo rural, lo tradicional, lo artesano, omitiendo o minimizando la industrialización, la proletarianización y la sociedad de clases (Prat i Carós, 1999: 96), y añadiríamos invisibilizando diferencias de género, étnicas, sexuales, etc. Con todo esto no pretendo afirmar que las antropólogas que nos dedicamos al patrimonio en el s. XXI⁷ hagamos nuestros trabajos igual que los folcloristas del XIX; pero sí incido en la herencia recibida y especialmente en la continuidad institucional —a la que debemos plegarnos cuando se trabaja para las administraciones— de unas herramientas y formas de organización en los ámbitos patrimoniales, que nos marcan unas sendas, nos adscriben a unos objetos y a unas miradas.

contium en el que se producen múltiples zonas grises; es por ello que en este texto se usa prioritariamente el término *folclore* y se hace referencia a *folclorismo* cuando se trata del extremo más estetizante, exotista o manipulador.

7. El debate teórico sobre antropología del patrimonio en Andalucía lleva años produciéndose, con una gran calidad y con miradas críticas y reflexivas. Por razones de espacio, referiré a modo de ejemplo algunas compilaciones críticas que dialogan con autores con diversos orígenes y tradiciones: como las latinoamericanas (Aguilar, 1999), las francesas (González Alcantud, 2003) o la producción en España (Carrera, 2021a; Carrera y Dietz, 2005). En los textos de la última década se incorporan además referencias y diálogos con los autodenominados «estudios críticos del patrimonio», de influencia anglosajona. El trabajo de González Alcantud en los últimos años representa una enmienda a la totalidad, caracterizando de concepto equívoco e ideológico al *patrimonio inmaterial* y proponiendo el de *patrimonio vivo* (2012 y 2018). Imposible referir individualizadamente a los autores presentes en estos textos, remito también a la bibliografía de este artículo, que nombra solo a unos pocos.

Otra dimensión que enmarcará el formato y contenido de inventarios y catálogos es su estructuración territorial. La reconstrucción académica de la disciplina en España coincide con la Transición política y con el desarrollo del Estado de las Autonomías; para los antropólogos de los años 80 y 90 la identificación de elementos idiosincráticos de regiones y nacionalismos periféricos se convirtió en uno de los objetos de trabajo más frecuente (Prat i Carós, 1999). Además, el carácter periférico de la antropología española en el conjunto de la disciplina (Ortiz, 1994), sumado a la carencia de fondos, definió un trabajo «hecho en casa», donde la búsqueda de la otredad estaba en el traslado a pueblos, aldeas y ámbitos rurales. Queda así definida una territorialidad que va de lo nacional-regional a lo local y que se centró —hasta los años 90— prioritariamente en espacios caracterizados como no urbanos. Esto tiene una fuerte conexión con la realización de campañas de inventarios y de identificación de elementos del patrimonio etnológico o inmaterial a partir de las identidades locales y comunitarias en ámbitos rurales; un hecho que coincide con las creencias de políticos y de no-antropólogos sobre qué sea eso de lo «tradicional» o «popular»⁸.

La continuidad de uso de modelos estrechos o taxonómicos o la exigüidad de bienes inmateriales y la falta de un trabajo sistemático sobre memorias plurales tiene que ver con decisiones políticas y con una constante debilidad en recursos humanos y financieros; lo que Hernández-Ramírez y Jiménez de Madariaga han calificado como un diseño institucional que es un «castillo de naipes» (2017: 44). Los programas de financiación desde la Consejería de Cultura para el «patrimonio etnológico» siempre fueron muy inferiores al resto de partidas, intermitentes y sometidos a proyectos que quedaban interrumpidos o según las voluntades políticas del momento⁹ (Quintero-Morón, 2009; Hernández-Ramírez y Jiménez de Madariaga, 2017; Jiménez de Madariaga y García, 2018). Desde hace más de una década el número de antropólogas que trabajan para la administración cultural andaluza patrimonial a tiempo completo suma apenas siete personas, excluidos los museos. Todo ello se ha remar-

8. En el caso del Atlas, el trabajo de campo en las áreas costeras y metropolitanas —donde se concentra la mayor parte de la población andaluza— se hizo en la última fase de trabajo. Fue el de menor duración y el menos dotado económicamente. Unas decisiones políticas en contra del criterio experto.

9. Esta precariedad e inconstancia es aplicable a algunos de los programas más importantes como las campañas de investigación etnológicas desarrolladas desde 1988 e interrumpidas en 2009; al Inventario de Arquitectura Tradicional de Andalucía, que comienza en 1993 y del que se realizan 2,5 campañas en 4 años sin haberse concluido el programa diseñado o la interrupción en las campañas del Atlas.

cado tras la última crisis¹⁰ y la consolidación de un modelo neoliberal en la gestión del patrimonio: el auge y éxito del patrimonio inmaterial corre paralelo al adelgazamiento del Estado del Bienestar y de las inversiones en el sector cultural (De Cesari, 2020; Santamarina, 2013; Santamarina y Del Mármol, 2020).

Otro aspecto fundamental es situar en contexto la capacidad de actuación de las antropólogas que trabajan en el ámbito patrimonial, y los dispositivos de poder que nos atraviesan, considerando este contexto como de triple o cuádruple subordinación. En los ámbitos jerárquicos del saber-poder nos encontramos: a) con una posición de inferioridad de las disciplinas antropológicas en el ámbito de las ciencias en general y en el campo del patrimonio en particular (véase por ejemplo Hernández-Ramírez y Jiménez de Madariaga, 2017); b) con una posición periférica en la disciplina antropológica de la producción de la península ibérica; c) con una temática difícil o incómoda para la propia disciplina, que avala las visiones críticas, al tiempo que trata de mantener capacidad de influencia en ámbitos institucionales; d) con una antropología cuyo autoconcepto está ligado al ideal de profesor universitario (Greenwood, 2000: 8), que subordina la intervención directa, practicada en este caso mayoritariamente por mujeres.

Apunto aquí a otra de las caras de la dimensión patriarcal del patrimonio (Arrieta, 2017; Jiménez-Esquinas, 2021; Smith, 2008) aún poco investigada, como es la de quiénes integran las instituciones patrimoniales y cómo es su inserción en los espacios de toma de decisión. Porque las personas que dirimen con «el peso de la tradición» de los inventarios y de las lógicas de salvaguarda del patrimonio inmaterial, están corporeizadas mayoritariamente en mujeres. Unas posiciones que implican desafíos, éxitos, pero también paradojas conceptuales y dilemas éticos (Díaz-Aguilar y Sánchez-Carretero, 2020; López López, 2016; Sánchez-Carretero y Quintero-Morón, 2021).

Reiteraciones folcloristas y (difíciles) memorias plurales

Las formas en las que se define el patrimonio inmaterial, que depende del reconocimiento de «*las comunidades, grupos o individuos que lo crean, mantienen y transmiten*», toma como referente fundamental la participa-

10. La Consejería de Cultura va a pasar de percibir casi el 2% de los presupuestos de la Junta de Andalucía (1985-1990), al 0,9% (2006-2009). El presupuesto de la Dirección General de Bienes Culturales representaba en 1995 el 38,3% de la Consejería, en 2009 era el 16,8%. (Jiménez y García 2018: 729).

ción (Adell *et al.*, 2015; Sánchez-Carretero, Muñoz-Albadalejo, Ruiz-Blanch y Roura-Expósito, 2019). Como argumenta Pablo Alonso (2017), algo no se transforma en patrimonio según un modelo hielomórfico, por el mero acto de un descubrimiento científico o una declaración oficial, de un día para otro. Por el contrario, se trata de un proceso progresivo, de cierta duración, a través del cual las cualidades de los objetos o de los actos van cambiando. Solo así actividades funcionales o ligadas a la costumbre, como bordar, como trenzar esparto o contar historias, se transforman en entes simbólicos, diferenciales.

Muchos de los elementos que hoy se designan como inmateriales llevan siendo sometidos a estos procesos de transformación de las miradas desde hace tiempo, con contextos políticos diversos. Ya los folcloristas del s. XIX coleccionaban leyendas, romances, dichos, ritos de paso, bailes, fiestas... La dictadura franquista, como otros fascismos y totalitarismos, buscó en un folclorismo manipulado y hecho a su medida reforzar sus mensajes y consignas ocultando los conflictos (Ortiz, 1999). En los años 80, la España de las Autonomías vuelve su mirada a las culturas populares y en Andalucía adquieren un nuevo brillo el flamenco, las fiestas de carnaval y las romerías, las arquitecturas populares... Muchos de estos elementos serán posteriormente envueltos por una capa positivista y serán incluidos en las activaciones impulsadas por los fondos de desarrollo europeos... Lo que pretendo mostrar, en este obligadamente sintético recorrido, es que las vagonetas del tren del patrimonio inmaterial discurren por los raíles del folclore —y a menudo del folclorismo pintoresquista (Díaz Viana, 1999)—, forjados y trazados durante más de un siglo. Cuando la Unesco crea su exitosa etiqueta de lo inmaterial, la transformación de significados de todos estos elementos ya se había hecho, pero se dota ahora de una nueva legitimidad.

Podríamos realizar este recorrido a través de un caso que muestra continuidades (y resistencias) en la alusión al tipismo, la autenticidad y muchos otros elementos característicos del folclorismo. Se celebró en 2021 el centésimo aniversario del Concurso de Patios, considerado el origen de la Fiesta de los Patios de Córdoba (España), incluida en la lista de Unesco desde 2012. En 1921 se concedió el premio a un patio en el que *«aparecen bajo una parra numerosa colección de macetas con flores típicas de los antiguos patios y huertos cordobeses»*¹¹. La convocatoria no tiene éxito, pues solo se presentan tres patios. El Concurso tendrá numerosos altibajos, sin ser plenamente aceptado: durante la dictadura de Primo de Rivera

11. Diario de Córdoba, 25 de mayo de 1921. Archivo de prensa histórica. En http://pre-sahistorica.mcu.es/es/publicaciones/numeros_por_mes.cmd?anyo=1921&idPublicacion=3615 (Accedido el 10 de abril de 2021).

se sacraliza, transformándose en concurso de cruces; en la II República vuelve a ser un concurso de patios; desaparece entre 1936 y 1944 (Colmenarejo, 2015). Estos concursos suponen una mirada a las clases trabajadoras, sus manifestaciones festivas... desde la perspectiva y la visita de burgueses, que dejan sus donativos a las mujeres de clase trabajadora que «montan los patios» (Colmenarejo, 2015). Sin embargo, no tendrán plena aceptación hasta mediados de los 50, cuando se promocionan como parte del programa de difusión del «folclore andaluz», como esencias de lo español y al servicio del impulso turístico de la ciudad. A pesar de ello, las exhibiciones de patios decaerán de nuevo en los años 70, para resurgir impulsados por el alcalde de izquierdas de los años 80. Un periodo en el que «se estableció que los patios debían adornarse exclusivamente con flores del tiempo. [...] [se añadieron] otros criterios, todos ellos en consonancia con su deseo de preponderar la autenticidad sobre aspectos artificiosos o tópicos [...]» (Fiesta de los Patios)¹². Un nuevo descenso en la presentación al concurso tiene lugar entre 2000 y 2008; el proceso de despoblamiento y gentrificación del centro histórico de Córdoba amenazaba unas formas de habitar el espacio urbano. Para los gestores municipales una de las soluciones posibles era su declaración como Patrimonio de la Humanidad, primero en la Lista de Patrimonio Mundial y luego en la Convención de 2003. El nuevo giro de adaptación a los cánones del folclore y la «traducción al lenguaje de Unesco» (Ruiz, 2012) llevaron a transformar el concurso en fiesta, «por la gracia de Unesco» (Diario de Campo, 2016).

Con esta brevísima línea del tiempo vengo a ilustrar las continuidades en los usos del tipismo, lo popular, la reivindicación de la autenticidad, y el proceso de transformación de los patios en elementos abstractos, símbolos de lo cordobés y lo andaluz. Estos cambios no han sido asumidos por sus protagonistas de un día para otro, sino que han sido fruto de un proceso dilatado en el tiempo, con titubeos y resistencias, como se muestra en las convocatorias fallidas y en las desapariciones del concurso. Solo este proceso temporal explica que acciones y relaciones que forman parte de la vida cotidiana se transmuten en maravillas, extraídas de lo ordinario (Cruces, 1998). En el alejamiento de la experiencia o la vivencia por cada vez menos personas, el recuerdo se diluye y con él se van borrando las resistencias a las construcciones oficiales de la memoria. Si una de las mayores críticas que se le atribuye al folclore conservador es precisamente la segmentación que realiza entre las idealizadas costumbres y producciones populares y las personas que las desarrollan, es esta resignificación

12. Fiesta de los Patios, Ayuntamiento de Córdoba. En https://patios.cordoba.es/es/historia_historia_del_concurso (Accedido el 10 de abril de 2021).

reiterada, repetida una y otra vez, década tras década, lo que posibilita su aceptación y la invisibilización de las memorias proletarias, de carencia y miseria, las experiencias reales asociadas a la vida de los patios de vecindad. En la patrimonialización, el conflictivo se obvia u oculta (López López, 2016); las violencias estructurales se eluden; la dimensión subversiva y creativa de las culturas populares se ignora y se borra, construyendo una imagen del fenómeno ideal, apta para el consumo global.

Los patios han cambiado mucho, porque los patios antes eran más feos que nada, cuatro flores. Y la gente siempre *peleá*, porque vivían mucha gente y siempre había alguno que estaba enfermo o solo o sin trabajo. Es que ¡yo he oído cada cosa sobre los patios! Y eso no era, porque hemos creado mucho romanticismo, como los bandoleros (E14, vecina con patio, 50 años, Córdoba, febrero de 2020).

El discurso hegemónico de la patrimonialización es el que se impone; unas relaciones con los pasados de los patios de vecinos mediados ahora por el concurso, por la etiqueta de Unesco, por las musealizaciones, por las voces de expertos, por las vivencias de los nuevos habitantes de clase media de las casas-patio. Queda asentado así un discurso que enfatiza la historia, la tradición y la estética del patio y las plantas, con una construcción del pasado idealizado y traída al presente. Algo muy lejos de la experiencia de algunas de las vecinas que todavía hoy viven en patios con condiciones de vida difíciles y de las resistencias de las organizaciones vecinales cordobesas contra la turistización (Hernández-Ramírez y Quintero-Morón, 2019).

Reflexiones finales

La retórica sobre el patrimonio inmaterial hace referencia a un giro más democrático y participativo y a dar entrada a una mayor diversidad de colectivos. El artículo analiza si esta retórica se lleva a efecto y de qué modo, partiendo del supuesto de que estos procesos tienden a mantener y reproducir la jerarquización social, no contribuyendo por tanto a crear un espectro más amplio de memorias plurales. La mayoría de los textos que sostienen estas hipótesis se orientan a explicaciones relacionadas con los procesos de expansión neoliberal y mercantilización del patrimonio y, muy vinculado a ello, el éxito y la expansión del «régimen patrimonial de Unesco». Sin restar importancia a estos dos factores, este trabajo ha tratado de observar otros condicionantes y constricciones concretas que marcan las activaciones patrimoniales desarrolladas en una región del Sur

de Europa, Andalucía. He trasladado el punto de mira al «régimen patrimonial» de la Junta de Andalucía; a partir de ahí, he tratado de entender sus interacciones con algunos de los posicionamientos y lógicas de la disciplina antropológica en España y en Andalucía y, de modo más secundario, con las formas en las que estas activaciones son percibidas por algunos grupos de ciudadanos.

A las cuestiones planteadas al principio del texto de si el patrimonio etiquetado como «inmaterial» (o etnológico) contribuye a visibilizar la diversidad cultural y unas memorias más plurales y cómo inciden en ello las selecciones y activaciones oficiales; se concluye que, aunque se amplían los colectivos presentes, muchas de las memorias andaluzas del último siglo están ausentes en estos instrumentos y activaciones. Se amplían los colectivos porque están presentes ahora localidades cuyas producciones se consideraban secundarias, pero la ampliación memorial es escasa y remite a identidades «comunitarias». Los principales conflictos históricos de los últimos 50 años en este territorio aparecen completamente desdibujados. El desmantelamiento de los sectores productivos como la agricultura, la pesca, la minería y muchas de las agroindustrias se muestran de un modo muy lateral. Algunos de los grandes símbolos de la transición democrática en Andalucía, el «hambre de tierras», la «reforma agraria», la vuelta de los emigrantes, están ausentes... Tampoco se visibilizan los protagonismos de las mujeres, las reivindicaciones de minorías como el pueblo gitano, las memorias de los migrantes...

Hay una clara relación entre las formas del patrimonio inmaterial y el folclore que se debe continuar indagando. Porque sus sendas son fáciles de transitar para generaciones que heredan los folclorismos de un pasado totalitario y que prefieren activaciones de estas memorias de modos aporoblemáticos; porque las instituciones se sienten muy cómodas con esta situación; porque los antropólogos tenemos una relación ambigua con el concepto, de continuidad y al mismo tiempo de abandono y rechazo; porque, en definitiva, estas formas son comprendidas por un público global y, por tanto, aptas para el consumo.

Varios factores aparecen como determinantes en las formas en las que se están desarrollando las acciones selección y salvaguarda del patrimonio inmaterial en el caso estudiado, pero que son comparables con otros casos en el ámbito internacional: 1) la centralidad de los inventarios y catálogos y sus genealogías; 2) la debilidad financiera de las instituciones patrimoniales y el desinterés en dotarlas de más presupuesto —en un proceso paulatino de externalización—; 3) las formas en las que las nociones del *folclore*, lo *popular* y la *tradición* interactúan entre diferentes agentes e instancias coartando posibilidades de transformación; 4) la situación de

subordinación de la disciplina antropológica y de las personas que interactúan/trabajan/intervienen con/para/en las instancias oficiales; 5) la complejidad de instancias de gestión y control de estos patrimonios, que dificulta la transparencia y la participación ciudadana; y 6) la orientación política hacia construcciones identitarias no conflictivas y en términos de nacionalismos o regionalismos. Todo ello incide en las formas que adquieren las memorias visibilizadas y en los olvidos de los grupos minorizados.

Al igual que se han constatado en otros territorios y ámbitos internacionales, la importancia de las listas, inventarios y catálogos en la selección y activación patrimonial, supone mantener unos formatos ligados a taxonomías temáticas y organizaciones geográficas. Ello tiene como consecuencia el seguir compartimentando los referentes y símbolos de las memorias (materiales, inmateriales, conmemorativos y de restitución, etc.), al tiempo que da gran protagonismo a las identidades de carácter territorial constituidas en círculos concéntricos: el pueblo, la provincia, la región/nación, el Estado-nación, etc. Estos serán mayoritariamente los sujetos de los inventarios, omitiendo a otros colectivos y los conflictos internos de estos grupos y también la identificación de otros colectivos e identidades no directamente ligadas a los territorios (identidades de clase, étnicas, de sexo-género, etc.). Las descontextualizaciones y recontextualizaciones de las listas conducen a lecturas funcionalistas, ligadas a procedimientos y alejadas de reivindicaciones y conflictos.

Este texto, en definitiva, pone el énfasis en la interacción entre normativas, instrumentos de gestión, tradiciones disciplinares, reflexividades y prácticas políticas de construcción de memorias e identidades. Se cuestiona cómo la retórica del patrimonio inmaterial se ha deshecho, impulsada por memorias oficiales, convirtiéndose en una oportunidad perdida para la visibilización de memorias plurales. No es el objetivo de estas líneas alimentar la «bulimia patrimonial» (González Alcantud, 2012: 12), multiplicando al infinito las acciones patrimonializadoras, seleccionando x o z colectivos minorizados. Se trata de una llamada de atención sobre las restricciones de unas acciones institucionales en torno al denominado *patrimonio inmaterial*, sus lógicas y sus reflexividades. Es además una invocación al diálogo entre la antropología crítica del patrimonio y la antropología para el patrimonio (Davallon, 2014), poniendo al descubierto las contradicciones y las cargas del pasado que transportamos. Evidenciar estos problemas sirve para reivindicar otras actuaciones, tanto reorientando las lógicas de la salvaguarda del patrimonio inmaterial (véase por ejemplo Carrera, 2021a), como desbordando etiquetas patrimoniales, reubicándolas y haciendo visibles los conflictos, las subversiones y las innovaciones implícitas en estos fenómenos. Mostrar todas estas ausencias

busca, de algún modo, encontrar oportunidades de futuro para esas memorias plurales.

Referencias

- Adell, N.; Bendix, R.; Bortolotto, C. y Tauschek, M. (Eds.) (2015). *Between Imagined Communities of Practice: Participation, territory and the making of heritage*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Aguilar, E. (Coord.) (1999). *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Sevilla: Consejería de Cultura.
- Aguilar, E. (1990). *Cultura Popular y Folklore en Andalucía: Los orígenes de la antropología*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- Alonso, P. (2017). *El antipatrimonio. Fetichismo y dominación en Maragatería*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Andrade, M. (2013). ¿A quién y qué representa la lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la nación en Colombia? *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia, Medellín*, 28(46): 53-78.
- Ariño, A. (2002). La expansión del patrimonio cultural. *Revista de Occidente*, 250: 129-150.
- Arrieta, I. (Ed.) (2017). *El género en el patrimonio cultural*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Bendix, R.; Eggert, A. y Peselmann, A. (Dirs.) (2013). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Berliner, D. (2005). The abuses of memory. Reflections on the memory boom in anthropology. *Anthropological Quarterly*, 78(1): 197-211.
- Bortolotto, C. (2014). La problemática del patrimonio cultural inmaterial. *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, 1(1): 1-22.
- Brandes, S. (2015). Fascism and Social Anthropology: The Case of Spain Under Franco. *Anthropological Quarterly*, 88(3): 795-816.
- Bullen, M. y Pérez Galán, B. (2020). Desde la reivindicación de la participación a la incorporación del género en el Patrimonio Cultural Festivo en el Estado Español. En *Patrimonio inmaterial y desigualdades de género*. Montesinos, Ed. Madrid: La Cultivada.
- Cagide, C.; Querol, M.A. y González, S. (2019). *Análisis de la participación de las mujeres en el patrimonio cultural inmaterial. Situación actual, Experiencias y Perspectivas de futuro*. Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte - Instituto de Patrimonio Cultural de España.
- Carrera Díaz, G. (Ed.) (2021a). *La salvaguarda del Patrimonio inmaterial como acuerdo social. Propuesta metodológica para la elaboración de planes colaborativos de salvaguarda del PCI*. Sevilla: IAPH y Consejería de Cultura.
- Carrera Díaz, G. (2021b). El inventario como instrumento de salvaguarda. El Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. «Un viaje de ida y vuelta». En *La salvaguarda del Patrimonio inmaterial como acuerdo social. Propuesta metodológica para la elaboración de planes colaborativos de salvaguarda del PCI*. Sevilla: IAPH y Consejería de Cultura: 195-227.

- Carrera Díaz, G. (2016). Propuesta metodológica para la documentación y gestión del patrimonio cultural inmaterial como estrategia de desarrollo social y territorial. Tesis doctoral no publicada. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Carrera, G. y Dietz, G. (Eds.) (2005). *Patrimonio Inmaterial y gestión de la diversidad*. Sevilla: Junta de Andalucía, IAPH.
- Choay, F. (2009). *Alegoría del patrimonio*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Colmenarejo, R. (2015). Fundamentos para una gestión turística sostenible de la fiesta de los patios en Córdoba. Tesis doctoral no publicada. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Coombe, R. y L. Weiss. (2015). Neoliberalism, Heritage Regimes, and Cultural Rights. En *Global Heritage: A Reader*. L. Meskell, Ed. Hoboken, N.J.: Wiley-Blackwell: 43-69.
- Cruces, F. (1998). Problemas en torno a la restitución del patrimonio. *Política y Sociedad*, 27: 77-87.
- Cuesta Bustillo, J. (2019). Breve reflexión de conjunto: «No se ha dormido aún el pasado». *Revista PH Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 96: 172-192.
- Cuesta Bustillo, J. (2008). *La Odisea de la memoria en España*. Madrid: Alianza Editorial.
- Davallon, J. (2014). El juego de la patrimonialización. En *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio rural*. X. Roigé, J. Frigolé y C. del Mármol, Coords. Valencia: Germania: 47-76.
- De Cesari, C. (2020). Heritage beyond the NationState? Nongovernmental Organizations, Changing Cultural Policies and the Discourse of Heritage as Development. *Current Anthropology*, 1: 30-56.
- Díaz-Aguilar, A. y Sánchez-Carretero, C. (2020). Ética, anonimato y distancia ficcional: la «crítica ficcionada» aplicada al estudio del patrimonio. *Estudios atacameños*, 65: 247-262.
- Díaz Viana, L. (1999). *Los guardianes de la tradición*. Gipuzkoa: Senda Editorial.
- Feixa, C. (2008). Más allá de Éboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia. En *Folclore progresivo y otros ensayos*. Feixa y De Martino. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Feixa, C. y De Martino, E. (2008). *Folclore progresivo y otros ensayos*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- García Canclini, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio. En *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. E. Aguilar, Coord. Sevilla: Consejería de Cultura.
- González Alcantud, J.A. (2018). Turismo y patrimonio inmaterial, una alianza obscena. *EREBEA. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 8.
- González Alcantud, J.A. (2012). *El malestar en la cultura patrimonial. La otra memoria global*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, J.A. (Ed.) (2003). *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en antropología patrimonial*. Granada: Diputación de Granada y Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet.
- Goytisolo, J. y Nair, S. (2001). *El peaje de la vida. Integración o rechazo de la emigración en España*. Madrid: Aguilar.
- Greenwood, D. (2000). De la observación a la investigación-acción participativa: Una visión crítica de las prácticas antropológicas. *Revista de Antropología Social*, 9: 27-49.

- Hafstein, V. (2018). Intangible Heritage as a Festival; or, Folklorization Revisited. *The Journal of American Folklore*, 131(520): 127-149.
- Hafstein, V. (2008). Intangible heritage as a list: from masterpiece to representation. En *The Intangible Heritage*. Smith y Akagawa. London: Routledge: 93-111.
- Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*. Paris: PUF.
- Harvey, D.C. (2001). Heritage Pasts and Heritage Presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies. *International Journal of Heritage Studies*, 7(4): 319-338.
- Hernández-Ramírez, J. y Jiménez de Madariaga, C. (2017). El espejismo de la institucionalización. El patrimonio etnológico en Andalucía. *Revista valenciana d'etnologia*, 9: 39-50.
- Hernández-Ramírez, J. y Quintero-Morón, V. (2019). L'efecte UNESCO. Gestió turística o gestió patrimonial dels Patis de Còrdova? *Revista d'etnologia de Catalunya*, 44: 76-93.
- Herzfeld, M. (2004). *The Body Impolitic. Artisan and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Iniesta González, M. (1999). Museos locales, patrimonios globales. En *Patrimonio etnológico, nuevas perspectivas de estudio*. E. Aguilar Criado, Coord. Granada: Editorial Comares e Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- Jiménez de Madariaga, C. y García del Hoyo, J. (2018). Invertir en investigación patrimonial: financiación pública para actividades etnológicas en Andalucía. García del Hoyo, Coord. *Anales de Economía Aplicada 2018: economía del transporte y logística portuaria*: 709-733.
- Jiménez-Esquinas, G. (2021). *Del paisaje al cuerpo. La patrimonialización de la Costa da Morte desde la antropología feminista*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado: cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Lacarrieu, M. (2008). ¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión. *Boletín GC: Gestión Cultural*, 17: *Gestión del Patrimonio Inmaterial*.
- López López, J.D. (2020). Limpia, fija y da esplendor. Falsedad y autenticidad en las representaciones patrimoniales de la fiesta. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 18(4): 683-691.
- López López, J.D. (2016). Valoración patrimonial de rituales festivos en Andalucía. Acciones institucionales y reflexiones etnográficas. *Intersecciones en Antropología*, 17(2): 201-211.
- Matsuura, K. (2000). ¿Está creando la globalización de la economía valores para una nueva civilización? *Perspectivas. Revista trimestral de Educación Comparada*, XXX(4).
- Meskell, L. (2014). States of Conservation: Protection, Politics, and Pacting within UNESCO's World Heritage Committee. *Anthropological Quarterly*, 87: 217-243.
- Michel, J. (2016). A Study of the Collective Memory and Public Memory of Slavery in France. *African Studies*, 75(3): 395-416.
- Novelo, V. (2005). El patrimonio cultural mexicano en la disputa clasista. En *Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones*. X.C. Sierra y X. Pereiro, Eds. Sevilla: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE): 85-99.
- Noyes, D. (2012). The Social Base of Folklore. En *A Companion to Folklore*. R. Bendix y G. Hasan-Rokem, Eds. Oxford: Wiley Blackwell: 13-39.

- Ortiz García, C. (1999). The Uses of Folklore by the Franco Regime. *Journal of American Folklore*, 112(446): 479-496.
- Ortiz García, C. (1994). Antropología y Folklore. *Disparidades. Revista de Antropología*, 49(2): 49-68.
- Plata García, F. (2020). *La catalogación de bienes patrimoniales como servicio público y la participación social como necesidad: nuevos y viejos objetivos, retos y cauces tras treinta años de competencias de la Junta de Andalucía*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Plata García, F. (2017). Proteger el patrimonio cultural inmaterial en Andalucía. *Revista Andaluza de Antropología*, 12: 94-116.
- Prat i Carós, J. (1999). Folklore, cultura popular y patrimonio: sobre viejas y nuevas pasiones identitarias. *Arxius de sociología*, 3: 87-109.
- Prats, L. (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social de la Universidad de Buenos Aires*, 21: 17-35.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Prieto de Pedro, J. y Velasco (2018). Diversidad Cultural y Patrimonio Inmaterial: dos miradas: jurídica y antropológica. En *Estudios de Derecho Público en homenaje a Luciano Parejo Alfonso*. Tirant lo Blanch: 1863-1875.
- Quintero-Morón, V. (2009). *Los sentidos del patrimonio. Alianzas y conflictos en la construcción del patrimonio etnológico andaluz*. Sevilla: Fundación Blas Infante.
- Quintero-Morón, V. y Sánchez-Carretero, C. (2017) Los verbos de la participación social y sus conjugaciones: contradicciones de un patrimonio «democratizador». *Revista andaluza de antropología*, 12: 48-69.
- Ruiz, R. (2012). La UNESCO da el sí a que los patios sean por fin patrimonio de la humanidad. *El Día de Córdoba*, domingo 4 de noviembre de 2012. En https://www.eldiade-cordoba.es/cordoba/Unesco-Patios-fin-Patrimonio-Humanidad_0_640136597.html. Accedido el 15 de abril de 2022.
- Sánchez-Carretero, C.; Muñoz-Albadalejo, J.; Ruiz-Blanch, A. y Roura-Expósito, J. (2019) *Los imperativos de participación en patrimonio*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Sánchez-Carretero, C. y Quintero-Morón, V. (2021). Multi-Ontological Dissonances and ICH Safeguarding Practices: The Case of the Patios in Cordova. *Slovenský národopis*, 69(4): 473-486.
- Santamarina Campos, B. (2013). Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial. *Revista de Antropología Social*, 22: 263-286.
- Santamarina, B. y Del Mármol, C. (2020). Para algo que era nuestro ahora es de toda la humanidad: El Patrimonio Mundial como expresión de conflictos. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 52(1): 161-173.
- Smith, L. (2011). El «espejo patrimonial»: ¿ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 12: 39-63.
- Smith, L. (2008). Heritage, Gender and Identity. En *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. B. Graham y P. Howard, Eds. Farnham: Ashgate Publishing: 159-178.
- Smith, L. (2006). *The Uses of Heritage*. London: Routledge.

- Tauschek, M. (2015). Imaginations, Constructions and Constraints: Some Concluding Remarks on Heritage, Community and Participation. En: *Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage*. Adell et.al., Ed. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen: 291-306.
- Villaseñor, I. y Zolla, E. (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la Patrimonialización de la cultura. *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, 6(12): 75-101.

