

## Opiniones y Ensayos

# Limpia, fija y da esplendor. Falsedad y autenticidad en las representaciones patrimoniales de la fiesta

Juan de Dios López López\*  
Universidad de Córdoba (España)

**Resumen:** El propósito de este ensayo es ofrecer una reflexión crítica sobre las representaciones patrimoniales de la fiesta a la luz de la teoría antropológica, la práctica etnográfica y la implicación directa en procesos de patrimonialización. Mediante algunas viñetas etnográficas, se analiza el proceso de producción de una imagen idealizada y edulcorada de la fiesta como una operación higienista y se delimitan algunas de las respuestas locales a tales imágenes, que no se corresponden necesariamente con las múltiples experiencias festivas de los participantes. Como conclusión, se afirma que la mayor virtud de la etnografía, como sistema de representación cultural, frente al patrimonio cultural inmaterial, es su complejidad y su capacidad para tratar analíticamente el problema de la representación en sus propias representaciones.

**Palabras Clave:** Representaciones culturales; Patrimonio inmaterial; Fiestas; Etnografía; Procesos de patrimonialización.

**Clean, fixed and gives splendor. False and authenticity in the patrimonial representations of the party**

**Abstract:** The purpose of this paper is to offer a critical reflection on the heritage representations of the *fiesta* in the light of anthropological theory, ethnographic practice and my direct involvement in patrimonialization processes. I show, through some ethnographic vignettes, the production process of an idealized and sweetened image of the *fiesta* as a hygienist operation and outline some of the local responses to these images, which do not necessarily correspond to the multiple festive experiences of the participants. In conclusion, it affirms that the greatest virtue of ethnography, as a cultural representation system, when it comes to intangible cultural heritage, is its complexity and its capacity to analytically address the problem of representation in its own representations.

**Keywords:** Cultural representations, Intangible heritage, *Fiestas*, Ethnography, patrimonialization processes.

### 1. Introducción

Una de las principales críticas que, desde la antropología y otras disciplinas, se han vertido recurrentemente sobre el concepto *unesquiano* de “Patrimonio Cultural Inmaterial” (PCI) ha sido el supuesto falseamiento de la realidad etnográfica en el que incurren las representaciones patrimoniales. El patrimonio es un fenómeno eminentemente metacultural y, por lo tanto, lo que se nos presenta como patrimonio “es una construcción que no tiene mucho que ver con la cultura” (García García, 1998: 10; cfr. Kirshenblatt-Gimblett: 2004). Si bien es cierto que hay muchos otros tipos de cuestionamientos a los procesos de patrimonialización, entre los que destacarían la mercantilización de la cultura y el ensimismamiento identitario (cfr. Sierra Rodríguez y Pereiro 2005), todos guardan relación con la supuesta falsedad etnográfica de la representación patrimonial, en tanto que construcciones interesadas de discursos acerca de la cultura.

\* Universidad de Córdoba (España); E-mail: [jdlopez@uco.es](mailto:jdlopez@uco.es); <http://orcid.org/0000-0001-7542-5212>

No es de extrañar que el problema de las representaciones de la cultura y de la representación patrimonial concretamente haya sido objeto de especial atención desde la antropología, una disciplina que ha puesto en entredicho sus propios procedimientos, métodos y retóricas de representación de lo social, hasta el punto de cuestionarse las bases mismas de la disciplina y de su objeto de investigación. En el campo patrimonial, a esta profunda reflexión disciplinar acerca de las posibilidades de representación etnográfica, hay que sumarle lo que se ha venido denominado el “giro etnográfico del patrimonio”, es decir, la adopción progresiva de conceptos antropológicos en las definiciones institucionales y en las políticas de patrimonio, de modo que la antropología se ha visto directamente interpelada a participar en el examen, la evaluación y la intervención directa en distintas prácticas patrimoniales.

En este trabajo nos centraremos en las representaciones patrimoniales de las fiestas. El objetivo es discutir cómo se producen dichas imágenes patrimoniales y qué diferencias presentan respecto a otro sistema de representación como el etnográfico. Para ello es necesario situar gran parte de las críticas antropológicas al PCI en una lógica de competencia por la legitimidad de la representación de ciertos fenómenos culturales, entre los que la fiesta ocupa un lugar destacado.

Siguiendo a Stuart Hall (2014), la representación se entiende aquí como un proceso mediante el cual se produce el sentido de los conceptos que utilizamos, principalmente a partir del lenguaje, pero también mediante otro tipo de signos, imágenes o símbolos. El “trabajo de la representación” nos posibilita dar sentido a fenómenos y “cosas” del mundo más allá de nuestra experiencia inmediata y en ausencia de lo representado, puesto que la representación se situaría “en su lugar”. Por definición, la realidad social desborda cualquiera de sus representaciones, pero aún así, a partir de la indagación empírica, es posible valorar el grado de correspondencia entre los hechos etnográficos y sus representaciones o las intencionalidades de los agentes que las producen. Se hablará de “falsedad etnográfica” cuando en determinada representación sea manifiesta la negación, el expurgo o la minimización de la relevancia de elementos presentes en su realidad empírica.

El trabajo comienza situando la importancia de las fiestas dentro del conjunto de expresiones culturales definidas como PCI y exponiendo cuáles han sido las principales críticas que han recibido sus representaciones patrimoniales, principalmente a partir de la aprobación de la Convención de la UNESCO sobre PCI que ha permeado la mayor parte de las políticas públicas sobre patrimonio en los estados firmantes. En segundo lugar, a partir de varias ilustraciones etnográficas, extraídas de mi participación como redactor de expedientes patrimoniales en Andalucía, se expone el proceso de producción de imágenes patrimoniales de las fiestas como una operación de carácter higienista. En tercer lugar, nos interrogamos acerca de cuáles han sido las respuestas locales a dichas representaciones y concluimos debatiendo acerca de las diferencias y semejanzas entre la etnografía y el patrimonio inmaterial como sistemas de representación.

## 2. La representación de las fiestas en el sistema patrimonial

Las fiestas han sido uno de los fenómenos que mayor atención patrimonial ha acaparado desde la aprobación en 2003 de la Convención de la UNESCO sobre Patrimonio Inmaterial que, en su artículo 2, las menciona expresamente como uno de los cinco ámbitos en los que se manifiesta el PCI. De hecho, un tercio de los elementos inscritos en la ‘Lista Representativa del PCI de la Humanidad’ han sido ubicados en el ámbito definido por la UNESCO como “Usos sociales, rituales y actos festivos” (Hafstein, 2018: 132), casi el mismo porcentaje que representan los elementos inscritos en ese ámbito en la ‘Lista del PCI que requiere medidas urgentes de salvaguardia’. Y todo parece indicar que es un patrón que se repite en la mayor parte de listados y catálogos del PCI (cfr. Llop y Bayo, 2018). Por ejemplo, en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía más del 50% de los elementos inscritos como Actividades de Interés Etnológico son fiestas, porcentaje que asciende a más del 90% si tenemos en cuenta aquellos elementos inscritos que, a pesar de no constituir una fiesta en sí mismos, están directamente relacionados con contextos festivos, como las danzas rituales o el fandango en la provincia de Huelva.<sup>1</sup>

Dos definiciones mínimas, a mi juicio, pueden servir para clarificar los conceptos principales que estamos manejando. En primer lugar, la fiesta se entiende aquí básicamente como un contexto de interacción social, acotado espacial y temporalmente, en el que la finalidad primordial de los sujetos participantes es la celebración de su propia interacción (Martí, 2008; López López, 2011). Una definición quizás demasiado amplia e integradora pero que permite confrontar la obsesión patrimonialista por los contenidos, las formas y los supuestos valores inherentes de las fiestas, que termina desvirtuando su carácter eminentemente lúdico y social. La fiesta constituiría un buen ejemplo de lo que Georg Simmel (2002) denominaba ‘sociabilidad’, una forma de relación social consistente en estar juntos por el mero placer de estar juntos, más allá de los contenidos materiales o simbólicos de esa relación y de

finalidad instrumental alguna. “El sentido principal de la fiesta”, afirma Josep Martí (2008: 14), “es principalmente el de pasarlo bien mediante la interacción de todos los participantes”.

No obstante, la cuestión de los valores es central en el proceso de patrimonialización. En este sentido, entiendo el patrimonio como el resultado de un proceso de atribución de valores a objetos o prácticas sociales que han sido seleccionados por algún tipo de agente con el fin de instrumentalizarlo como signo de identidad colectiva (López López, 2016). Aunque el patrimonio como categoría y como instrumento político es utilizado por agentes muy diversos, quienes ostentan la potestad de certificar el carácter patrimonial de un determinado elemento suelen ser las administraciones públicas. De modo que los procesos de patrimonialización suelen regirse por una lógica de racionalidad burocrática, hasta el punto de que se ha llegado a sostener que el patrimonio no sería más que “un certificado oficial” (Hafstein, 2018: 80) o “una certificación burocrática de la virtud” (Brown, 2010) de un determinado elemento. Esta sería una característica de lo que, en el ámbito de los estudios críticos del patrimonio, Laurajane Smith (2006) ha denominado “discurso patrimonial autorizado”, un discurso controlado por expertos que reduce cualquier práctica social a objetos inherentemente valiosos, por lo que el trabajo patrimonial consistiría básicamente en “descubrir” y “certificar” dichos valores.

Pero, ahora bien, ¿cómo son representadas las fiestas en el sistema patrimonial? Habitualmente el problema de la representación ha sido definido como el “grado de correspondencia entre la realidad y sus reproducciones en la mente” (Fabian, 1990: 754), es decir, hasta qué punto el mundo real es plasmado en sus intentos de representación.

Uno de los principales instrumentos de representación patrimonial es la confección de textos y su inclusión en listados. El sistema institucional del patrimonio es ante todo un sistema de listas (Hafstein, 2018: 53-89). Por supuesto, cuando se dice que una determinada fiesta ha sido incluida en uno de estos listados, lo que realmente se ha incluido no es la fiesta en sí, sino una descripción textual de los distintos actos que la componen y una justificación escrita de los valores que la hacen merecedora de tal reconocimiento. Y, evidentemente, las descripciones de las fiestas que se hace en los expedientes de patrimonialización y, más aún, las pruebas aducidas para justificar su carácter patrimonial constituyen una *laudatio*, un elogio. No podría ser de otra manera, puesto que el reconocimiento patrimonial de las fiestas supone la certificación de sus bondades y su excepcionalidad. De ahí que Françoise Choay (2007: 223) hablase del “culto patrimonial como síndrome narcisista” al señalar que la función del patrimonio sería la de reflejar una imagen de lo propio en términos laudatorios.

Por lo tanto, aunque el discurso patrimonial esté compuesto de materiales diversos -monumentos, objetos, museos-, los textos propiamente dichos ocupan un lugar central en su conformación. De modo que gran parte de las críticas que se lanzan al patrimonio cultural son críticas a este tipo de textos, en los que se representa y se justifica el carácter patrimonial de determinados objetos o prácticas sociales.

Para ejemplificar el tipo de críticas a la representación patrimonial que se lanzan desde la antropología, me serviré principalmente de un trabajo de Manuel Gutiérrez Estévez (2016) en el que expone de forma clara y rotunda sus objeciones a dichas representaciones. Tal crítica está basada en el análisis de varios expedientes de inscripción de determinados elementos en la Lista Representativa del PCI -entre ellos varias fiestas, como el *Día de los muertos* en México o la *Fiesta de los Patios* de Córdoba - y su comparación con informes etnográficos acerca de esos mismos elementos, poniendo de manifiesto las diferencias e incongruencias que se detectan entre ambas formas de representación, de tal modo que parecieran expresiones culturales totalmente distintas; pero sobre todo subraya las diferencias en el lenguaje empleado en ambos tipos de textos. A partir de ahí, Gutiérrez Estévez denuncia la “retórica ampulosa de la UNESCO” (15) y la saturación de lo que denomina “palabras mágicas” que se encuentra en tales documentos patrimonialistas (‘participación’, ‘solidaridad’, ‘interculturalidad’, ‘sostenibilidad’, entre otras) que dan lugar, como afirma Beatriz Santamarina (2013: 276), a “una imagen idealista y romántica de las praxis culturales” que ya estaba presente en el texto de la propia Convención de la UNESCO de 2003. Algunas de estas críticas son compartidas incluso por los órganos de la UNESCO encargados de evaluar las candidaturas de inscripción en los listados del PCI que, como señala Chiara Bortolotto (2017), han recomendado el abandono de nociones esencialistas como la de ‘autenticidad’ en los documentos presentados por los Estados.

Para Manuel Gutiérrez (2016: 17-19), el énfasis en el tratamiento administrativo de los elementos patrimonializados y su presentación aislada de los contextos en los que se producen imposibilita su comprensión etnográfica y, como otros autores, achaca a los patrimonialistas los mismos defectos de los que fueron acusados los primeros folkloristas. De hecho, el PCI ha sido observado como una mera transformación terminológica del folklore decimonónico, como su “re-bautismo”, y, como tal, aquejado

de sus mismas bases románticas, exotistas y coloniales (Santamarina Campos, 2013; Lacarrieu y Laborde, 2018).

La primera conclusión a la que llega Manuel Gutiérrez es que los “elementos culturales” descritos en los expedientes de inscripción del PCI no existen. Al menos no existen tal y como son relatados por dichos expedientes. Y aquí viene su conclusión más contundente: el lenguaje patrimonial falsea intencionadamente la realidad etnográfica: “se produce un falseamiento oportunista de la realidad etnográfica, sea en el campo descriptivo, sea en el interpretativo” (Gutiérrez Estévez, 2016: 25).

### 3. Limpia, fija y da esplendor

Esa distancia entre la realidad empírica de las fiestas respecto de sus representaciones patrimoniales es comparable con la distancia señalada por algunos lingüistas entre la diversidad de modos de habla empíricos y “el mito de la lengua perfecta” (Moreno Cabrera, 2011), respecto del cual las hablas cotidianas aparecerían como degeneraciones corruptas. Se haría necesaria entonces una institución que señalase tales incorrecciones y las depurara para aproximarse a la perfección lingüística. Este sería el sentido del lema adoptado por la RAE, la Real Academia de la Lengua Española, poco después de su fundación en 1715: “*Limpia, fija y da esplendor.*”

Decíamos que patrimonializar consiste básicamente en dotar de valor patrimonial a un determinado elemento cultural, es decir, convertirlo en un “bien”. De ahí que uno de los elementos centrales de los procesos de patrimonialización sea desgajar ese futuro “bien” de todos aquellos factores que de algún modo pudieran “malearlo”. Todas las instituciones patrimonialistas pueden hacer suyo el lema de la Real Academia de la Lengua Española. Por supuesto, la RAE es también una institución patrimonialista de primer orden y, quizás, la primera en asumir esta función explícitamente prescriptiva (cf. Moreno Cabrera, 2011). Del mismo modo que frente a la diversidad empírica de las hablas cotidianas la academia de la lengua prescribe una lengua estándar, la buena; las distintas formas de vivir la fiesta y los distintos significados y funciones que le son atribuidos por los agentes que participan en ella quedan reducidos en su representación patrimonial a un idealizado modelo más cercano a una supuesta “fiesta perfecta” que a su realidad empírica.

Para mostrar como se producen estas operaciones de limpieza en los textos patrimoniales usaré algunas viñetas etnográficas de mi trabajo como redactor de expedientes patrimoniales en la provincia de Granada, España. Entre los años 2009 y 2011 estuve trabajando en la redacción de este tipo de documentos por encargo de la Junta de Andalucía: concretamente se me encomendó el estudio y la redacción de los informes referidos a las fiestas del Cascamorras, de los Mosqueteros de Béznar y de los Moros y Cristianos de la comarca de Baza. Una experiencia sobre la que ya he dejado constancia en otros lugares (López López, 2016). Se trataba de un proyecto de patrimonialización impulsado por la administración pública en un contexto poco conflictivo, pues tales fiestas eran tratadas ya de modo patrimonial por las entidades encargadas de su organización. Básicamente, se me requería, como antropólogo, un informe que describiera las fiestas e identificara sus valores patrimoniales, definidos en términos históricos, tradicionales e identitarios.

Pues bien, aunque metodológicamente para el estudio de campo apliqué básicamente métodos etnográficos, a la hora de la redacción tuve que adaptar el estilo y la presentación de los resultados al tipo de información que se solicitaba en los expedientes. Por ejemplo, respecto a las Fiestas de Moros y Cristianos de la Comarca de Baza, aún no incluidas en el catálogo autonómico de patrimonio y que se celebran en Honor a la Virgen de la Cabeza cada último fin de semana del mes de abril, se me solicitó expresamente desde la administración que en la descripción de las fiestas de Zújar -a priori las más tradicionales y de mayor carácter religioso de las tres fiestas de moros y cristianos de la comarca- eliminase las referencias que hice en un primer borrador a los conciertos de rock que se realizaban en el marco de la fiesta; e incluso que atenuase las referencias a las verbenas que cada noche se celebraban en la mayor parte de las fiestas. Había que “limpiar” el informe de tales elementos que, de alguna forma, discordaban con la imagen patrimonial que se les pretendía dar. Aunque parezca anecdótico, desde un punto de vista teórico a mí me parecía fundamental señalar la apertura del programa de fiestas a este tipo de elementos, que pudieran ser considerados ajenos a la tradición. Y me parecía fundamental porque dicha amplitud del programa festivo podría explicar, por ejemplo, la ausencia de contestación social a la fiesta.

En otra ocasión, hablando con uno de los técnicos de la administración sobre las fiestas de los Mosqueteros de Béznar<sup>2</sup>, fiesta que formalmente rememora la victoria de una milicia local sobre un grupo

de moriscos sublevados durante la Guerra de las Alpujarras, le comenté que, durante la procesión de San Antón, el santo patrono de las fiestas, se incluía también un desfile de *majorettes*. A lo que me contestó que a partir de la protección institucional de la fiesta -que comenzaría con su propia declaración- podría evitarse la introducción de elementos ajenos al ritual festivo, refiriéndose evidentemente a las *majorettes*. A propósito de la celebración de una fiesta patronal del Valle del Jerte a mediados de los noventa, Francisco Cruces (1997) relata el protagonismo de un desfile de ‘Mamachichos’ el día de la procesión del santo patrono y como ambos elementos coexistían en la práctica sin escandalizar demasiado a la población local. “Lo que en realidad se produce”, explica Francisco Cruces, “es una superposición más o menos conflictiva de prácticas dispares que altera el sentido del conjunto. La presencia de «mamachichos» junto al patrón Santiago es un momento peculiar de un proceso de *reconversión simbólica*” (Cruces, 1997: 48). La negación de la coexistencia de esos elementos de significación dispares en el contexto festivo o su depuración en las representaciones patrimoniales es lo que lleva a la denuncia de su falsedad etnográfica.

Un último ejemplo relacionado con las fiestas de los Mosqueteros. Como parte del trabajo de documentación de la fiesta se grabó un documental, que llegamos a montar y editar, aunque nunca llegó a ser publicado. En el proceso de edición, el técnico encargado del montaje audiovisual se quejaba de la dificultad de encontrar planos en los que no aparecieran coches aparcados en las escenas que seguían el discurrir del desfile de los mosqueteros por las calles del pueblo. El técnico, estaba adoptando ahí también un discurso patrimonialista, y juzgaba que las imágenes hubieran quedado mucho mejor si se hubiese prohibido el acceso de vehículos al escenario de la fiesta, que no dejaba de ser el pueblo en su totalidad. Los coches aparecían como elementos perturbadores de la imagen patrimonial que se pretendía dar a las fiestas, en esta ocasión como documento audiovisual.

#### 4. Respuestas locales a las representaciones patrimoniales

A diferencia de las representaciones etnográficas, que en no pocas ocasiones han sido impugnadas por las gentes aludidas en ellas, las representaciones patrimoniales suelen ser bien recibidas por quienes protagonizan las prácticas culturales reconocidas como patrimonio. En efecto, es difícil encontrar oposiciones a tales representaciones por parte de los agentes locales encargados de la organización de las fiestas<sup>3</sup> (en mi caso no encontré ninguna), básicamente porque el estilo laudatorio suele coincidir bastante con el relato que se hace desde el interior de la propia fiesta. Cuando hay críticas al proceso de patrimonialización desde el interior de un sistema festivo particular suelen estar dirigidas a sus consecuencias tangibles e inmediatas y no a su representación más o menos distorsionada. Lo que de hecho pasa es que muchos agentes locales tratan de incluir sus fiestas en alguno de los listados o catálogos del patrimonio y producen sus propias representaciones patrimoniales. Por ejemplo, tanto en el caso de los Moros y Cristianos como con el del Cascamorras, ha habido iniciativas locales para impulsar su inclusión en la Lista representativa del PCI de la UNESCO, antes incluso de que la administración andaluza impulsara su inclusión en el catálogo autonómico.

En este sentido, encuentro bastantes paralelismos entre la representación que una parte importante de estos agentes hacen de la fiesta con la que hacen las instituciones abiertamente patrimonialistas. En la mayor parte de las fiestas llamadas “tradicionales”, los agentes locales encargados de la organización son los principales impulsores de su patrimonialización y, por tanto, colaboran gustosos con las instituciones que tiene la potestad de certificar dicho carácter patrimonial. De hecho, tales agentes festeros no son ajenos al supuesto falseamiento etnográfico en el que incurren las instituciones patrimonialistas. Múltiples elementos que, bajo mi punto de vista, son esenciales para la comprensión etnográfica de las fiestas, como el consumo excesivo de alcohol, la preponderancia de las verbenas y la música moderna o la centralidad de los aspectos meramente lúdicos frente a los “tradicionales”, aspectos que quedan ocultos en las listas, los catálogos, expedientes y otros artefactos del proceso patrimonializador forman parte de la “intimidad cultural” (Herzfeld, 2005) de quienes participan en la fiesta. De modo que su ocultamiento en la representación patrimonial no supone ningún problema para la mayoría de los agentes festeros, al contrario.

Un ejemplo al respecto extraído de las fiestas de Moros y Cristianos de la comarca de Baza, cuyo motivo histórico más o menos explícito se sitúa en la conquista del Reino nazarí de Granada a finales del siglo XV: durante las entrevistas que mantuvimos, algunos miembros de las comparsas y de la organización de las fiestas, se quejaban de que ciertos participantes del desfile no se preocupaban de la “verosimilitud histórica” de su indumentaria y portaban relojes de pulsera, zapatillas de deporte u otros objetos “modernos”. Por esta razón y con el fin de evitar otros tipos de comportamientos y situaciones que

podrían dar “mala impresión” hacia el exterior (véase Ilustración 1), la Comparsa Mora de Benamaurel envió una carta a todos sus integrantes en la que decía lo siguiente:

Se habló del *tema de las bebidas*, a poder ser que estén disimuladas con bolsos u otros recursos, o *solo sacarlas cuando no haya gente viéndonos*.

Con el *tema de las gafas de sol*, pues a poder ser, que no las lleváramos nadie porque *da muy mala imagen*, (...) así como deportivos, sandalias, etc.

En cada desfile habrá tres encargados, (...) de dirigirse a la gente que vean en malas condiciones. También es preferible que si veis a gente de vuestra escuadra en malas condiciones, que lo habléis con él o ella para *evitar dar mala impresión*. (Carta de la Comparsa Mora de Benamaurel, 2010. Último acceso 20/02/2019. <http://www.morosdelhaufi.com/foros/viewtopic.php?f=24&t=290>)

### Ilustración 1: Desfile de Moros y Cristianos en Benamaurel, año 2010.



Fotografía del autor.

Este intento de preservar ciertos elementos de la fiesta del campo de visión de agentes externos parece confirmar la metáfora escénica de Goffman y su diferenciación entre un *front* y un *back-stage* en la vida social, que ya fue utilizada por Jeremy Boissevain (2005) para analizar ciertas estrategias usadas por las comunidades locales para proteger sus rituales de la mirada turística. Lo que indefectiblemente nos llevaría a pensar en la controvertida cuestión de la autenticidad, un valor atribuido a las fiestas que se situaría en la representación patrimonial y no en los múltiples significados y experiencias festivas de los participantes. Según Nathalie Heinich (2010: 124), la autenticidad pertenecería a un registro de valor “purificador”. Las acciones de purga y limpieza llevadas a cabo en el proceso de producción patrimonial aumentarían el “valor de autenticidad” atribuido a las expresiones culturales. En este sentido, los procesos de patrimonialización podrían entenderse como rituales de purificación (cf. Douglas, 1973: 37-61), en los que convergerían distintos tipos de agentes con objetivos a menudo divergentes.

De hecho, en la retórica de la autenticidad coinciden los principales agentes de la producción de patrimonio: los Estados, el mercado y la sociedad civil organizada. En efecto, estos tres tipos de agentes patrimonializadores, a pesar de sus posibles contradicciones y disputas, convergen en el uso del “valor de autenticidad” y el estilo laudatorio en sus representaciones patrimoniales para perseguir objetivos distintos (cf. Bortolotto, 2017): para el Estado será un punto de apoyo en el que erigirse como defensor de la “cultura tradicional” y fomentar la adhesión a la nación y sus instituciones; el mercado, por su parte, los utilizara para segmentar la oferta y aumentar el atractivo turístico de los destinos y, finalmente, los agentes locales organizados basarán en la defensa de la autenticidad la reivindicación de ciertos derechos colectivos y el monopolio sobre determinadas expresiones culturales. Para Bortolotto (2017: 35) el patrimonio es un dispositivo basado en los usos estratégicos de la cultura, inextricablemente unido a conceptos esencializantes como el de autenticidad, por lo que tratar de suprimirlo de las representaciones patrimoniales se antojaría algo “extremadamente utópico”.

La producción de representaciones patrimoniales en torno a la fiesta obliga a una “adaptación al lenguaje y sistema del patrimonio, lo que puede llegar a suponer una expropiación de significados” (Quintero y Sánchez-Carretero, 2017:61); pero, aunque la multiplicidad de significados y formas de celebración no estén presentes en las imágenes institucionales de la fiesta, su existencia patrimonial, es decir, su representación virtuosa y su inclusión en el circuito burocrático del patrimonio cultural, no tiene por qué sustituir necesariamente la experiencia festiva de los participantes. Los significados patrimoniales de la fiesta, por contradictorios que sean, pueden sumarse a los significados dados por los distintos agentes en distintos contextos. La fiesta puede ser una ocasión para la borrachera, para el baile, para el éxtasis religioso, para el consumo y para la reivindicación etnopolítica; y puede ser todas esas cosas a la vez, sin anular unas a otras. Los agentes festeros pueden hacer compatible la representación límpida de la fiesta, legitimada institucionalmente, con experiencias festivas plurales, incongruentes incluso con dicha imagen, mediante estrategias tales como la ignorancia activa de la norma, el ocultamiento o la simple hipocresía.

Cada vez que una estricta norma de pureza se impone en nuestras vidas, o bien resulta incómoda en grado sumo, o bien lleva a la contradicción si se la obedece al pie de la letra, o bien termina en hipocresía. Lo que se niega no por ello se suprime. El resto de la vida, que no se ajusta exactamente a las categorías aceptadas, sigue allí y reclama la atención. (Douglas, 1973: 218)

Más que una “segunda vida” (Kirshenblatt-Gimblett, 1998), la existencia patrimonial de las fiestas podría considerarse como una “vida paralela” de las mismas, una posible forma de entender las fiestas que se sumaría a tantas otras, y de las que debería dar cuenta la indagación etnográfica. La duda estaría en si esas operaciones higienistas en las representaciones patrimoniales, que posibilitan el reconocimiento institucional de las “virtudes” de la fiesta, terminarán por trascender lo meramente retórico y modificarán el rango de comportamientos festivos socialmente posibles e institucionalmente permitidos, reduciendo así la fiesta a una “aburrida fiesta sin fiesta” (Delgado, 1986: 257).

## 5. Conclusión

El problema no es la lengua culta y académica, sino su imposición como única forma de habla legítima y adecuada. Del mismo modo, el problema no es la falsedad etnográfica de la representación patrimonial de las fiestas, que podría ser asimilado como una capa de significación más, como una lectura más que otorgará ciertos significados “esplendorosos” a las fiestas, sino la “violencia simbólica” (Bourdieu y Passeron, 1995: 39-108) que puede ejercer la representación patrimonial de las fiestas, vaciándolas de toda significación divergente u opuesta a dicha representación, y estableciéndose como significación canónica, como única interpretación posible. Dicho de otra forma, el problema no es la representación patrimonial, sino su imposición como única representación legítima, correcta y apropiada. El riesgo es que la representación patrimonial sea utilizada para la instauración de un determinado “régimen de verdad” (cf. Quintero Morón y Sánchez-Carretero, 2017: 50) que, sirviendo a unos intereses particulares, aparezca como una plasmación prístina de la realidad social y no como una producción interesada de significados acerca de lo social. El resto de significaciones y funcionalidades atribuidas a la fiesta por los demás agentes que en ella participan, serán calificadas como incorrectas, perversas o utópicas. Y, por supuesto, el problema no es la representación en sí misma. Las representaciones de lo social son necesarias si queremos llegar a comprender cualquier fenómeno social, o al menos tener la posibilidad siquiera de pensar en él. Y toda representación es, por definición, imperfecta, y simplifica la realidad

mediante recortes, categorías, escalas y otros instrumentos. Pretender una representación perfecta sería caer en el absurdo, del que nos advirtiera Borges, de proponer un mapa a escala 1:1.

En este sentido, también las representaciones etnográficas de las fiestas adolecen de carencias, de inexactitudes y, por supuesto, de incompletud. Pero, a diferencia de las representaciones patrimoniales, las representaciones etnográficas han de ser densas, complejas, y han de tratar de captar el embrollo de experiencias y significaciones que constituyen cualquier fenómeno social, embrollo en el que han de incluirse las diferentes representaciones del fenómeno, también la etnográfica. Y todo ha de ser mostrado analíticamente, sin encubrimientos ni exclusiones.

Puesto que, como científicos sociales, sólo podemos ofrecer idealizaciones, hemos de ser muy conscientes de los recursos que utilizamos para realizarlas, y hemos de esmerarnos todo lo posible para conseguir que esas idealizaciones (nuestras descripciones, nuestros modelos o nuestras teorías) sean complejas, es decir, no tan groseras. Ese es el empeño fundamental de la etnografía. (Díaz de Rada, 2006: 49)

Frente al elogio propio de la representación patrimonial, el estilo etnográfico ha de tender al rigor descriptivo e interpretativo o, al menos, al menos al desenmascaramiento de la posición de la que se parte. Frente a la legitimación institucional de la representación patrimonial, la representación etnográfica debería caracterizarse por su provisionalidad, abierta a la crítica científica y social.

## Bibliografía

- Boissevain, J. 2005. "Rituales ocultos. Protegiendo la cultura de la mirada turística". *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 3(2), 217–228. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2005.03.017>
- Borges, J.L. 2003. *El hacedor*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bortolotto, C. 2017. "Patrimônio e o futuro da autenticidade". *Revista do Patrimônio*, (36), 23–37.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.C. 1995. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- Brown, M. F. 2010. "A tale of three buildings: Certifying virtue in the new moral economy". *American Ethnologist*, 37(4), 741–752. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01282.x>
- Choay, F. 2007. *Alegoría del patrimonio*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Cruces, F. 1997. "Desbordamientos. Cronotopías en la localidad contemporánea". *Política y Sociedad*, 25, 45–58.
- Delgado, M. 1986. *De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*. Barcelona: Península.
- Díaz de Rada, Á. 2006. *Etnografía y técnicas de investigación antropológica*. Madrid: UNED.
- Douglas, M. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Fabian, J. 1990. "Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing". *Critical Inquiry*, 16(4), 753–772. <https://doi.org/10.1086/448558>
- Foster, M. D. & Gilman, L. (Eds.). 2015. *UNESCO on the Ground: Local Perspectives on Intangible Cultural Heritage*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gutiérrez Estévez, M. 2016. "Consideraciones etnográficas sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad". En Díaz Viana, L. y Vicente Blasco, D.J. (Eds.), *El patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León: propuestas para un atlas etnográfico* (pp. 15-26). Madrid: CSIC.
- Hafstein, V. Tr. 2018. *Making Intangible Heritage. El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hall, S. 2014. El trabajo de la representación. En Restrepo, E.; Vich, V. y Walsh, C. (Eds.). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp.489-526). Universidad del Cauca & Envión.
- Heinich, N. 2010. "The making of cultural heritage". *The Nordic Journal of Aesthetics*, (40–41), 119–128. <https://doi.org/10.7146/nja.v22i40-41.5203>
- Herzfeld, M. 2005. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. London; New York: Routledge.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 2004. Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International*, 56(221–22), 52–65.



- Lacarrière, M. & Laborde, S. 2018. “Diálogos con la colonialidad: los límites del patrimonio en contextos de subalternidad”. *Persona y Sociedad*, XXXII (1), 11–38.
- Llop i Bayo, F. 2018. “De la leve existencia (incluso legal) del Patrimonio Inmaterial”. *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 8, 9–22.
- López López, J. D. 2011. “Tradición, conflicto y valores en la fiesta: El patrimonio inmaterial desde un enfoque intercultural”. En García Castaño, F. J. y Kressova, N. (Eds.), *I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía* (pp. 1893–1901). Granada: Universidad de Granada.
- López López, J. D. 2016. “Valoración patrimonial de rituales festivos en Andalucía. Acciones institucionales y reflexiones etnográficas”. *Intersecciones en Antropología*, 17(2), 201–211.
- Martí, J. 2008. “La fiesta en el escenario actual”. En Martí, J. (Ed.), *Fiesta y ciudad: Pluriculturalidad e integración* (pp. 13-40). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Moreno Cabrera, J.C. 2011. “«Unifica, limpia y fija.» La RAE y los mitos del nacionalismo lingüístico español”. En Senz, S. y Alberte, M. (Eds.), *El dardo en la Academia. Esencia y vigencia de las academias de la lengua española* (pp. 157-314). Barcelona: Melusina.
- 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.
- 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. [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_RASO.2013.v22.43191](http://dx.doi.org/10.5209/rev_RASO.2013.v22.43191)
- Sierra, X. C. y Pereiro, X. (Eds.) 2005. *Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones* (pp. 25–36). Sevilla: Fundación el Monte/ ASANA.
- Simmel, G. 2002. [1917]. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Smith, L. 2006. *Uses of Heritage*. New York: Routledge.

## Notas

- <sup>1</sup> Datos producidos a partir de la información disponible en el sitio web del Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía (<https://www.juntadeandalucia.es/organismos/culturaypatrimoniohistorico/areas/bienes-culturales/catalogo-pha>) [último acceso 25/06/2019].
- <sup>2</sup> Incluida en el Catálogo General del Patrimonio Histórico de Andalucía en abril de 2019 (Boletín Oficial de la Junta de Andalucía, número 79 de 26/04/2019)
- <sup>3</sup> Por supuesto hay múltiples excepciones: véanse, por ejemplo, los casos documentados en Foster y Gilman (2015).

*Recibido:* 20/02/2019  
*Reenviado:* 04/03/2020  
*Aceptado:* 04/03/2020  
*Sometido a evaluación por pares anónimos*