

Rituales ocultos. Protegiendo la cultura de la mirada turística[†]

Jeremy Boissevain [‡]

Universidad de Amsterdam (Holanda)

Traducción de **Ramón Hernández Armas** [§]

Universidad de La Laguna (Tenerife, España)

Resumen: El turismo cultural está en auge y con él una nueva subjetividad turística que tiende a buscar cada vez más los ámbitos más ‘auténticos’ de las culturas visitadas. Sin embargo, estos deseos violentan frecuentemente las fronteras que establecen las sociedades receptoras entre lo que desean exponer al visitante y lo que no. Este artículo abordará las respuestas locales a esta situación, especialmente ilustrativas en relación a sus representaciones festivas.

Palabras clave: Turismo cultural; Ritual; Impacto sociocultural; Identidad; Mercantilización cultural

Abstract: The cultural tourism is at its very peak and creating a new on look of the cultural visits. However, these wishes are frequently debated by the receiving societies between what they want to display and not to the visitors. This article tackles the local answers to this situation and is especially illustrative on the behalf of their holidays.

Keywords: Cultural Tourism; Ritual; Sociocultural impact; Identity; Commercialization of culture

[†] Este texto fue publicado en inglés bajo el título “Hidden rituals. Protecting culture from the tourist gaze” en T. Dekker, J. Helsloot y C. Wijers. (2000) *Roots & Rituals: The Constructin of Ethnicidenti-ties*. Amsterdam: Het Spi-nhuis. pp: 733-747.

[‡] • Jeremy Boissevain es Catedrático Emérito de Antropología Social de la Universidad de Amsterdam. Consulting Editor de las revistas: *Ethnologia Europaea*, *Mast*, *Annals of Tourism Research*, *Anthropological Journal on Europe-na Cultures*, *Focaal*, *Journal of Mediterranean Studies*. E-mail: boissevain@pscw.uva.nl

[§] • Ramón Hernández Armas es profesor de antropología social en la Universidad de La Laguna y desarrolla su tesis doctoral en antropología del turismo. E-mail: ramonha@ya.com

Hace algunos años un impresor local en Cerdeña le dijo al antropólogo Peter Odermatt que él aconsejaba a los clientes que le pedían carteles para anunciar sus fiestas, que era mejor usar el término local *Sagra* para promover sus celebraciones que el término más ampliamente conocido de *Festa*. Así podrían estar seguros de que los extranjeros desconocerían sus celebraciones y permanecerían alejados (Boissevain 1996a: 17; ver también Odermatt, 1996). Este capítulo explora cómo los residentes locales reaccionan a la entrada de forasteros, particularmente a los grupos de turistas culturales, porque ellos podrían desear guardar sus celebraciones coloristas —las atracciones turísticas por excelencia— ocultas a los turistas y cómo lo logran.

Locales, forasteros y rituales

Uno de los desarrollos más significativos que tienen lugar actualmente en Europa es la afluencia masiva de forasteros. Muchos factores se han combinado para traer varias categorías de nuevos Otros —jornaleros emigrantes/obreros invitados, refugiados políticos, inmigrantes ilegales y, por supuesto, muchos millones de turistas— a las comunidades establecidas. La introducción de forasteros con costumbres fuertemente diferentes de las tradicionales, en zonas relativamente homogéneas ha provocado una confrontación con nuevas ideas y hábitos. La presencia de forasteros crea automáticamente nuevas categorías de ‘nosotros’ y ‘ellos’, a menudo generando sospecha, celos y miedo. Los nativos han reaccionado buscando reestablecer contacto entre ellos, para marcar sus fronteras, para proyectar su propia identidad y proteger los valores centrales. Los rituales, como veremos, juegan un papel importante en este proceso. Las celebraciones públicas, festivales y rituales familiares proporcionan un medio bien documentado para hacer frente a la tensión causada por la incertidumbre que provoca el cambio (ver Turner, 1957, 1969, por ejemplo). Desde los años 70 ha habido un aumento en las festividades públicas de Europa. La mayoría, de una manera u otra, celebran la identidad local y proporcionan un sentido de pertenencia a los habitantes agitados por la rápida indus-

trialización, la urbanización, el declive del modo de vida rural y el crecimiento del turismo. Hay numerosos ejemplos (Boissevain, 1992). A pesar de las órdenes del Concilio Vaticano II para reducir la pompa de la parroquia, los festejos patronales y las celebraciones de la Semana Santa en España, Italia y Malta han aumentado¹. Las festividades fueron reintroducidas, a veces después de décadas de no-observancia. Ejemplos son la procesión del Viernes Santo en Lanciano (Abruzzo)², el carnaval del sur de Francia, Campania, comunidades Ladin en los Dolomites y eventos relacionados como *Sega-la-vecchia* en Siena y Grosseto³. En otras partes las celebraciones fueron inventadas y recuperadas, como las costumbres y procesiones del Viernes Santo en las comunidades rurales cerca de Turín (Bravo, 1984; Grimaldi, 1996). Los festivales también han aumentado en los Países Bajos donde el carnaval, los festejos de barrio, los desfiles de tipo folklórico y las ferias están siendo revitalizadas⁴. En Alemania los desfiles históricos y tradicionales se han multiplicado (Weber-Kellerman, 1985).

Los rituales ayudan a los recién llegados a ajustarse a sus nuevos ambientes, además de ayudar a los residentes ya establecidos a aceptar lo que ven como una amenaza a su modo de vida. Los ejemplos son legión: El día de San Patricio y el del Año Nuevo chino en Nueva York, el Carnaval de Notting Hill en Londres, las festividades caribeñas y chinas en los Países Bajos y las celebraciones de los santos patronos italianos y malteses a lo largo de Canadá, los Estados Unidos y Australia. Las ritualizaciones arraigadas ayudan tanto a locales como a los forasteros a hacer frente al cambio.

Los turistas: buscando al otro

Los turistas son quizás los menos analizados como ‘otros significativos’ que están penetrando en las comunidades europeas. Los turistas llegan de muchas maneras. Un turista ha sido definido como “una persona temporalmente ociosa que voluntariamente visita un lugar lejos de casa con el propósito de experimentar un cambio” (Smith, 1989: 2). Forman un abanico que va desde los excursionistas del día, los pasajeros de cru-

cero, los veraneantes domésticos, los visitantes extranjeros, solos o en grupos, que se quedan durante una semana o más, hasta los propietarios de casas de fin de semana o de vacaciones e inmigrantes ociosos que se han establecido más o menos lo que antes era su casa de vacaciones.

Ciertas características generales de los turistas y del turismo afectan a todas las comunidades de destino de una manera u otra. Éstas incluyen la naturaleza transeúnte del turista y las relaciones desiguales entre turistas y locales. Porque ellos pueden permitirse el lujo de comprar los servicios de los que la economía local depende y a menudo vienen de sociedades tecnológicamente más avanzadas, los turistas a veces patrocinan e incluso abusan de los locales. Éstos, por otro lado, al monopolizar el conocimiento y los servicios locales, pueden estafar y aprovecharse de los turistas. La relación visitante-anfitrión está así potencialmente cargada de la ambivalencia y la tensión que, a su vez, pueden exacerbar las relaciones entre el estado y la sociedad civil (ver también van den Berghe & Keyes, 1984: 347; MacCannell, 1984: 387; Wood, 1984).

Otro factor que afecta las relaciones entre locales y turistas es el deseo de los visitantes de cambiar temporalmente su situación de vida. Ellos buscan escapar de las rutinas establecidas, de los constreñimientos de tiempo y lugar, y de los códigos de comportamiento que gobiernan sus vidas diarias. Ellos creen que este cambio recargará sus baterías mentales y físicas para estar en mejor disposición de afrontar las presiones de sus compromisos diarios (ver Graburn, 1983 y 1989; Urry, 1990). Convertirse en turista, aunque sea brevemente, significa mudar parte de la vieja identidad y el comportamiento normal. Esto supone adoptar una nueva identidad temporal que necesariamente incorpora algunos elementos que son lo opuesto de la personalidad y el comportamiento habituales (ver Graburn, 1983; Lett, 1983; Boissevain, 1989 y 1996a). Como observó Víctor Turner, "cognoscitivamente, nada subraya tan bien la regularidad como el absurdo o la paradoja. Emocionalmente, nada satisface tanto como el comportamiento excéntrico o ilícito temporalmente permitido" (1969: 176). Este proceso se facilita por la función de enmas-

carado que proporciona el anonimato. Las personas que son visitadas no conocen la persona normal del turista. Los turistas pueden mudar fácilmente su estatus cotidiano y, temporalmente, convertirse en otras personas y dedicarse a conductas 'extravagantes' si no 'ilícitas'. Este cambio normalmente se señala poniéndose la ropa 'de ocio'. Estos extraños trajes, a menudo chillones y ligeros, inequívocamente marcan al usuario como turista. Este vestir emblemático a menudo divierte pero también puede ofender a locales que hacen sus actividades diarias, en el banco, la tienda o la iglesia (Boissevain, 1996c: 227; Dubisch, 1995: 184). El vestir extraño y las inhibiciones debilitadas son acompañadas frecuentemente por conductas que serían bastante inaceptables en casa. Algunos turistas, afortunadamente una minoría, pueden ser chillones, lujuriosos, ebrios y rudos; para abreviar, invitados de lo más desagradables. Sin embargo, personas cuyo sustento depende de su presencia deben aceptar de algún modo su conducta difícil y abastecer sus a menudo raras necesidades.

Cada vez más, las masas turísticas de hoy, como otros consumidores modernos, están exigiendo productos más variados y personalizados que satisfagan sus necesidades individuales para la auto-mejoramiento y alivio de la presión y contaminación de su sobre-reglamentado medio urbanizado (Boissevain, 1994: 51-52; Featherstone, 1991: 18-19; Urry, 1990: 11-14). Cada vez más los turistas están buscando vacaciones que respondan a su deseo de aprender, de nostalgia, de autenticidad, de tradición, de simulación, de tranquilidad, de un ambiente libre de contaminación, acción, y/o una mirada más íntima al Otro. La cultura, cada vez más, se ha convertido en el objeto del turista postmoderno (ver Urry, 1990).

Turismo cultural

Una de las consecuencias más llamativas del turismo, especialmente del turismo cultural, es la manera en que inicialmente promueve el auto-conocimiento, el orgullo, la auto-confianza y la solidaridad entre aquéllos que son visitados (ver Boissevain, 1996a: 6; van Ginkel, 1974: 73; Nogués Pedregal, 1996). Este auto-conocimiento es

provocado por la presencia regular de forasteros que automáticamente crean categorías de 'nosotros' y 'ellos', locales y forasteros, anfitriones e invitados. Al ser mirados, examinados y cuestionados por los extranjeros, los locales se dan cuenta de cómo difieren de los visitantes. Es generalmente razón de orgullo que los extranjeros acaudalados elijan venir a su comunidad para admirar los alrededores y las costumbres que ellos siempre habían dado por sentado. Estas comunidades se dan cuenta de la especificidad de su propia cultura y descubren nuevas dimensiones de su identidad a través del interés de los turistas. Esto ha estimulado la reflexión sobre sus propias tradiciones y cultura y ha fomentado la preservación de artesanías y rituales moribundos. Este despertar de la identidad étnica (local)⁵ en parte ha alimentado la revitalización más general de las celebraciones que tienen lugar a lo largo de Europa.

Los turistas en busca de cultura generalmente son bienvenidos como más comprensivos, y medioambientalmente amistosos. Ellos son vistos como más 'sostenibles'. Sin embargo, cuando la búsqueda de cultura se vuelve un aspecto del turismo de masas puede crear problemas. El turismo cultural puede ser sumamente intruso. No satisfecho con permanecer en los enclaves costeros, los visitantes buscan la cultura y las costumbres locales que a ellos les han prometido. Esto puede llevar a una seria pérdida de la privacidad local, como turistas demasiado a menudo abandonan los buenos modales, se asoman a las ventanas y puertas, o, lo que es peor, entran en las casas sin ser invitados. Por ejemplo, en septiembre de 1992, unos amigos que celebraban la *fešta* anual de San Leonardo en el pueblo maltés de Kirkop, descubrieron dos turistas que se asomaban dentro de su casa. La pareja curiosa, mientras visitaban el pueblo con una excursión a la *fešta*, simplemente abrieron la puerta interna y entraron en la habitación principal. Nuestros amigos, después de dejar claro que su casa era privada, mostraron a los intrusos la salida. Entonces, para proteger más su retiro, cerraron la puerta exterior de madera que siempre se dejaba abierta durante la *fešta* para mostrar el interior decorado a los paseantes (ver también Droog, 1991; Odermatt, 1996: 104nota.; Puijk, 1996:

218).

Además, una atención excesiva destruye los mismos recursos que los turistas vienen a examinar: los habitantes locales se convierten en empresarios, la tranquilidad tradicional es destruida, el medio físico es erosionado y la población local es lentamente expulsada del área, transformando las comunidades vivas en museos abiertos al aire libre y áreas de diversión turística. Esto ya ha ocurrido en el centro de Praga, Cracovia y Weimar, y sobre todo, en Torremolinos (Pollard & Rodríguez, 1993). Esto está pasando en muchos otros lugares, incluyendo la Mdina de Malta, de la que hablaremos más tarde (Boissevain & Sammut, 1994; Boissevain, 1996c).

Una última característica del turismo cultural es consecuencia del hecho de que, al contrario que el turismo de costa, por ejemplo, el cultural no es necesariamente una actividad estacional. Los habitantes de pueblos amurallados y centros de ciudades históricas son expuestos a la presencia de turistas a lo largo del año. Esta exposición está aumentando firmemente a medida que el turismo cultural se vuelve más popular. La presión sobre los habitantes es así constante. Sin la tregua de la mirada turística constante que es característica del turismo estacional, los anfitriones pueden enervarse y su conducta hostil hacia los turistas aumenta. Conductores de guaguas, guías, recepcionistas de hotel, mozos y tenderos (de recuerdos), que mantienen la mayoría un contacto sostenido con los turistas, están entre los primeros en reaccionar. Ellos son frecuentemente maleducados y bruscos, y, a veces, llegando a provocar la agresión.

En definitiva, el turismo cultural tiene un lado oscuro inexplorado que particularmente afecta a pueblos, pequeños centros históricos y ciudades amuralladas. Éstos son particularmente vulnerables a las muchedumbres que este turismo de masa genera.

Turismo y ritual

Las celebraciones públicas religiosas y seculares atraen a los turistas. Estos visitantes generalmente son bienvenidos. La pericia de los organizadores y, finalmente, el prestigio de la comunidad celebrante es generalmente calibrada por el tamaño del

público y la atención de los medios de comunicación que la celebración atraiga. Las autoridades turísticas nacionales y locales, pero también organizadores locales como los concilios de la parroquia y comités de carnaval, han promovido consecuentemente las festividades populares. Han agrandado las fiestas tradicionales, han reintroducido eventos que no se celebraban e incluso inventado nuevas celebraciones.

La promoción del turismo en todas partes implica mercantilizar la cultura. A principios de los años 70 Greenwood sostuvo provocativamente que esa venta 'cultura a la libra' la rebaja y "roba a las personas los propios significados por los que organizan sus vidas" (1989: 179). La condena de Greenwood estaba basada en la comercialización de un ritual público, el *Alarde*, en la comunidad vasca de Fuenterrabía. El Ministerio de Turismo español y los empresarios privados promocionaron este desfile colorista. El gobierno municipal por consiguiente decidió que el Alarde debería tener lugar dos veces en el mismo día para permitir que lo vieran más espectadores. De una representación para los participantes, se transformó en un espectáculo público a ser realizado para los forasteros. Argumentos similares al de Greenwood son a veces anticipados por los intelectuales locales (ver Boissevain, 1984). Pero su condena es demasiado dramática (ver Stott, 1979; Abram, 1996).

Aunque la mercantilización puede destruir la naturaleza y la cultura, los estudios también muestran que al comercializar su cultura la gente (re)descubre sus propias tradiciones (Cohen, 1988). Los museos montados para entretener a turistas se hacen populares para los residentes locales, que aprenden sobre su propia historia y cultura (Urry, 1990; Abram, 1996). Lo mismo ocurre con los parques patrimoniales, fiestas y desfiles inventados y la recuperación de celebraciones abandonadas hace mucho tiempo. Todos se escenifican en parte para atraer a los forasteros, a menudo con la ayuda financiera de las autoridades turísticas. La mayoría asistidos por locales que están más interesados en divertirse y educar a sus hijos sobre su pasado y en entretener a familias emigradas que están de vacaciones, que en proveer a los turistas. Es más, la mercantilización y la autenticidad

escenificada pueden proteger a menudo las regiones traseras¹ y la privacidad de los habitantes locales al mantener a los turistas centrados en la región frontal mercantilizada⁶. No obstante, la manipulación del espacio privado y de la comunidad, de la cultura y, sobre todo, de rituales sin el consentimiento de los residentes afectados, como señaló Greenwood, puede provocar indignación, incluso el escándalo⁷.

Hay otras fuentes de conflicto entre 'anfitriones' e 'invitados'. El deseo de examinar las actividades de las regiones traseras, generalmente consideradas más genuinas que las regiones frontales donde se escenifican los eventos para los turistas, en busca de la cultura 'auténtica' es inherente a la estructura del turismo (MacCannell, 1976: 94-96). Los turistas buscan a menudo sistemáticamente las áreas domésticas o participar en los eventos privados, para la desgracia de sus 'involuntarios' anfitriones.

Escondiendo rituales

Al hacerse más familiares con el turismo y lograr más pericia en las ganancias, los habitantes de destinos turísticos se hacen más activos en la protección de sus intereses (ver Cohen, 1989: 24; Pi-Sunyer, 1989). Ellos desarrollan estrategias para protegerse de la manipulación tanto de las agencias y empresarios turísticos como de turistas empeñados en mercantilizar su cultura y/o penetrar en sus áreas privadas para mirar, tener experiencias auténticas y fotografiar. Los medios que usan para hacer frente a este ataque anual incluye la resis-

¹ NOTA DEL TRADUCTOR: Con estos conceptos de región frontal y región trasera se hace referencia a los trabajos de Irving Goffman, posteriormente aplicados a los estudios de turismo por Dean MacCannell, en donde se establecía esa distinción para dos ámbitos diferenciados de las relaciones sociales, uno más formal (el primero), de carácter abierto y público donde se escenifica el encuentro entre anfitriones y huéspedes o entre clientes y prestadores de servicios, y otro más informal (el segundo), de carácter restringido y privado, cerrado a audiencias y a 'extraños', donde tienen lugar las relaciones más distendidas y espontáneas entre los anfitriones o prestadores de servicios, así como todas las actividades organizativas que sirven de soporte a la región frontal. Desde este punto de vista, y por extensión, las propias sociedades o culturas ofrecerían estas dos caras en su dinámica cotidiana y los turistas al visitarlas sólo tendrían experiencia de la frontal, y muy difícilmente podrían tenerla de la trasera.

tencia encubierta y pasiva, la ocultación, el vallado, la protesta organizada y la agresión (Boissevain 1996a:14-20)

Los residentes locales a veces pueden simplemente desatender los esfuerzos de las autoridades turísticas para modificar o interferir con sus costumbres la promoción del turismo. Por ejemplo, durante años los residentes del pueblo holandés de Holten se resistieron pasivamente —simplemente desatendiendo— los esfuerzos del ayuntamiento y la agencia de promoción turística local (vuv) para hacer una sola hoguera de Pascua gigantesca. Las autoridades creían que un fuego grande atraería a más turistas que los como máximo dieciséis fuegos tradicionales del barrio. Pero ellos habían pasado por alto el importante papel que las hogueras jugaban en establecer y defender la identidad del barrio. El penique tardó siete años en bajar. Finalmente, en 1964 la agencia de turismo del pueblo empezó a otorgar premios para las hogueras más grandes del barrio. Posteriormente todos los fuegos crecieron, algunos hasta unas proporciones gigantescas, y también se han convertido en acontecimientos turísticos importantes (Dekker, 1993).

Las comunidades no entusiasmadas con la presencia de turistas también esconden aspectos de su cultura y festividades a los visitantes. Éstos son celebraciones 'sólo para locales' para los miembros de 'nuestro' grupo que tienen lugar en lo que MacCannell ha llamado regiones traseras (1976: 92). Éstas se parecen a las fiestas donde los actores y los trabajadores de entre bastidores celebran el final de una representación, fuera de la vista del público. Del mismo modo, los habitantes de destinos turísticos ocasionalmente se retiran para festejar sin turistas.

Poppi (1992) ha descrito cómo los celebrantes del Carnaval en el pueblo italiano de Val di Fassa de Penia excluyen físicamente a los forasteros —vecinos Ladins del valle más bajo así como a los turistas— del vestíbulo donde su mascarada alcanza su clímax. De esta manera su intimidad se preserva sólo para locales. Los habitantes de Nadur, en la isla hermana de Malta, Gozo, usaron una estrategia diferente para proteger su Carnaval de los forasteros curiosos. Les molestaba la presencia creciente de visitantes malteses ricamente disfrazados

y enmascarados que habían cruzado durante el fin de semana para participar en la celebración. La mayoría eran artistas y estudiantes universitarios. Los malteses estaban estropeando su principal diversión de carnaval. Ésto es, su anonimato enmascarado frente a sus paisanos durante el desordenado y tradicional desfile en el domingo antes del miércoles de Ceniza. Así que cambiaron el día del desfile enmascarado al martes de *Shorbe*, cuando todos los visitantes del fin de semana ya habían regresado en ferry a Malta⁸. Aunque los lugares de Nadur habían estado primero contentos con la atención maltesa, pronto descubrieron que los forasteros estropeaban la intimidad de su celebración. Por lo que redefinieron las fronteras de su Carnaval. El martes se ha vuelto ahora una 'región trasera' sólo para las personas locales (también ver van Ginkel, 1994).

Cuando los empresarios turísticos y los medios de comunicación se apropiaron de la gran peregrinación andaluza del día de Pentecostés en honor a la Virgen del Rocío, muchos devotos locales abandonaron el espectáculo de masas del santuario de El Rocío. Buscaron formas alternativas de experiencia devocional y compañerismo espontáneo en la dificultad del duro viaje a y desde el santuario, y en peregrinaciones menos privadas a la Virgen a lo largo del año. Cada vez más, también emprendieron la rigurosa peregrinación devota hacia El Rocío que tiene lugar cada siete años a mediados de agosto, 'cuando el calor hace que los turistas se marchiten y los mantenga lejos' (Crain, 1996: 50). Éstos son eventos 'locales' para las personas de la región circundante, celebrados sin la presencia de los medios de comunicación y hordas de turistas. Son justo lo contrario del espectáculo alrededor del día de Pentecostés y del santuario de El Rocío (Crain, 1992 y 1996).

Eventos internos también pueden tomar la forma de rituales celebrados después de la estación turística. Ejemplos de tales eventos son los *fête du four* en el pueblo francés de Esclade, Cantal, durante el que los vecinos comparten una comida de trotones de cerdo y guisantes cocinados en el horno comunal (Abram, 1996), y la *Castañá* en la costa del pueblo de Zahara, en Cádiz, donde los vecinos se reúnen en el Día de Todos los Santos, en noviembre, para festejar

jar juntos con castañas, vino dulce y refrescos (Nogués Pedregal, 1996). Estas comidas comunales introducidas recientemente se diseñaron explícitamente para convertirse en parte del calendario social de una comunidad de vecinos. En palabras de un informante zahareño, ellos crearon la *Castañá* “para acercar a las personas unas a otras” (también ver Cruces y Díaz de Rada, 1992).

Otros rituales de grupo ‘nosotros’ escondidos de los turistas son los que tienen lugar antes de que los forasteros lleguen o después de que se hayan ido. Los habitantes de la isla griega de Skyros, por ejemplo, esperan hasta última hora de la tarde, después de que las guaguas turísticas salgan, para celebrar la ‘fiesta real’ de sus santos. Los miembros de la cofradía y sus amigos entonces se relajan, comen, beben, y cantan juntos hasta la mañana (Zarkia, 1996). En Malta, demostraciones salvajes de juventudes parroquiales tienen lugar antes de la llegada de los turistas para la celebración formal al aire libre de la *fiesta* de los santos patronos del pueblo y después de que se hayan ido. Los turistas simplemente no están informados de estos eventos espectaculares (Boissevain, 1996b).

Incluso en medio de celebraciones exuberantes hay escenarios escondidos a los turistas, aunque no de ellos. Por ejemplo, las celebraciones litúrgicas que tienen lugar en la iglesia son una parte esencial de una *fiesta* maltesa para los celebrantes locales. Éstas son en esencia eventos que ocurren entre bastidores. Porque aunque los espectadores extranjeros pueden ver y oír lo que está ocurriendo, ellos no comparten su significado y por lo tanto no pueden participar en el rito con locales que celebran su santo patrón.

De vez en cuando las personas recurren a estrategias agresivas para proteger sus festividades de la intrusión turística. Algunas medidas extremas han sido registradas. Los habitantes del pueblo mexicano de San Juan Chamula apedrearon a un turista francés hasta morir por fotografiar su Carnaval (van den Berghe 1994:124). Las tácticas adoptadas por el pequeño pueblo maltés amurallado de Mdina (pop. 350), visitado anualmente por casi un millón de turistas, fueron menos violentas y más típicas (Boissevain y Sammut, 1994; Boissevain, 1996c). Mdina era la capital de la Isla y sede del

gobierno hasta la llegada de los Caballeros de San Juan en 1530. Ahora es una de las principales atracciones turísticas, fuertemente promovida por la Organización Nacional de Turismo de Malta (ONTM). Contiene los palacios de muchos nobles de Malta, la catedral y un panorama espectacular. Hay también unas 25 atracciones comerciales que sacian los apetitos turísticos de té, comida, antigüedades, joyería, recuerdos, historia y horror. La historia se imparte por medio de libros guía, grabaciones en cassetes que se alquilan, la Catedral y los museos. Las experiencias ‘culturales’ son solicitadas por medio de folletos entregados a la entrada del pueblo. Éstos impulsan a visitar, entre otros, la ‘Experiencia de la Mdina’ (‘Viaje a través de tiempo y revivir las tragedias y triunfos de Mdina’), los ‘Calabozos de la Mdina’ (‘Vague a su propio paso y descubra el Horror, el Drama y los Misterios del oscuro pasado’) y la ‘exhibición de la Época Medieval’ (‘Una recreación espectacular la vida de los siglos XIV y XV en Malta. La Época Medieval es una aventura entretenida y educativa —es divertido—’).

Para el maltés, Mdina se ha vuelto la encarnación de su historia nacional. Se usa cada vez más para bodas, exposiciones, grupos de oración, conciertos y cabalgatas históricas reinventadas. Ya no es la ‘ciudad silenciosa’ de los folletos turísticos. Los efectos de la exposición constante a las hordas de visitantes curiosos han creado hostilidad tanto a los turistas extranjeros como a los locales entre un sector cada vez más numeroso de los residentes de Mdina. Ellos sienten que son obligados a sacrificar su privacidad y tranquilidad por el bien nacional. Muchos se quejan de que los turistas constantemente se asoman y a veces incluso se cuelan en sus casas sin ser invitados, obligándolos a señalar sus casas como de propiedad privada; de que dejen un desastre detrás; de que bloqueen las estrechas carreteras cuando los residentes intentan volver a casa; de que se vistan a menudo indecentemente; y de que el comercialismo invasivo esté estropeando el carácter del pueblo.

Aunque están orgullosos de que su pueblo sea tan popular, les irrita la conducta de los turistas, de los turoperadores, de los guías y de los visitantes locales. Todos los

ignoran. Este sentimiento de ser usados se exagera cuando el pueblo se convierte en el lugar para eventos culturales especiales. En 1993 y 1994 el pueblo se convirtió en el lugar de escenificación de una fiesta de una semana organizada por el ONTM. La fiesta incluía la exhibición floral, giras guiadas de animación, exposiciones museísticas, parodias folklóricas, teatro callejero, representaciones de títeres, un programa de conciertos de tarde y una representación del Gran Maestro de los Caballeros de San Juan recibiendo las llaves de la ciudad. Atrajo a decenas de miles de visitantes, la mayoría de los cuales eran malteses. A veces los residentes se sintieron emparedados por los muchedumbres. Algunos residentes que simplemente intentaban volver a casa incluso fueron acusados por las guías turísticas de unirse a los grupos sin pagar. Una mujer joven resumió la actitud de los residentes en un arranque emocional:

“Nos usan como alfombras... Los residentes tienen derecho a vivir. Nosotros queremos vivir. Cuando aireamos nuestras vistas, los forasteros nos dicen que Mdina no es nuestra sino que pertenece a la población maltesa entera. Pero nosotros vivimos aquí. Nosotros tenemos derecho a nuestro pueblo”.

En enero de 1994 se eligió por primera vez un ayuntamiento local en Mdina. Se involucró rápidamente con los problemas relacionados con el turismo y defendiendo firmemente los intereses de los residentes. Esto trajo al alcalde finalmente un enfrentamiento verbal violento con el director de eventos especiales del ONTM. Él, a su vez, llevó a juicio al alcalde por su supuesta conducta abusiva. Pero el resultado de la confrontación fue que el Ayuntamiento obtuvo la seguridad por parte de la del ONTM que en el futuro podría organizar él mismo las fiestas. Para deleite de la mayoría de los residentes locales (excepto, claro, de los empresarios turísticos, muchos de los cuales son nobles que han comercializado sus palacios) el ONTM no patrocinó los eventos que se celebraron allí durante tres años. Ahora (1998) se celebran cada dos años y son cuidadosamente coordinados con el Ayuntamiento.

Conclusión

Está claro que hay una relación muy ambivalente entre turistas y la comunidad receptora o ‘anfitriona’. Por un lado, el turismo genera actividad económica y nuevas oportunidades de empleo. El interés turístico mejora la confianza local en sí misma y el sentido del valor, reforzando la identidad local. Por otro lado, particularmente en las áreas de turismo de masas, puede llevar al estrés, la pérdida de privacidad y la erosión de la cultura y espacios locales al ser éstos mercantilizados para atraer la afluencia turística. Esta ambivalencia tiene una dimensión dialéctica que se ilustra claramente en las festividades públicas. Mientras los promotores turísticos desarrollan nuevos festejos y expanden los ya existentes para atraer el interés turístico, los locales hacen frente a la creciente atención de los forasteros por llevar a cabo la protección del espacio privado. Ellos reprograman o vayan ciertas actividades comunitarias — interiores — que así pueden celebrar entre ellos mismos, ocultas de la mirada turística. Pero incluso en medio de las celebraciones frecuentadas por hordas de turistas, los locales mantienen áreas escondidas entre bastidores. Esto les permite continuar desarrollando las principales festividades públicas, de las que dependen su prosperidad y estatus local, sin sacrificar la intimidad de las celebraciones entre los vecinos. Estos ritos de intensificación no visibles están aumentando su importancia por mantener la solidaridad en comunidades que son sobrecargadas por el turismo de masas y atadas a un régimen de trabajo que limita la socialización durante meses. Yo sugiero que estos rituales ocultos se incrementarán en la medida en que la importancia relativa del turismo cultural de masas continúe creciendo, lo que parece bastante probable.

Bibliografía

- Abram, S.
1996 “Reactions to Tourism: a View from the Deep, Green Heart of France”, en: J. Boissevain (ed.), *Coping with Tourists. European Reactions to Mass Tourism*. Providence & Oxford: Berghahn Books. pp: 174-203.

- Berghe, P.L. van den
1994 *The Quest for the Other. Ethnic Tourism in San Cristobal, Mexico*. Seattle: University of Washington Press.
- Berghe, P.L. van den y Keyes, C.F.
1984 "Introduction. Tourism and Re-Created Ethnicity", *Annals of Tourism Research* II:343-352.
- Bofill, J.
1985 "Participatory Education", en: K. Wain (ed.), *Lifelong Education and Participation*. Malta: University of Malta Press. pp: 49-60.
- Boissevain, J.
1984 "Ritual Escalation in Malta", en: E.R.Wolf, (ed.), *Religion, Power and Protest in Local Communities*. New York: Mouton. pp: 163-183.
1988 "More Fireworks for the Saints: Ritual and the Quest for Identity in Malta", en: I.M. Greverus, K. Köstlin & H. Schilling (eds.), *Kulturkontakt Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden*. Frankfurt: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie. Vol. I. pp: 71-77.
1989 "Tourism as Anti-Structure", en: C. Giordano et al. (eds.), *Kulturanthropologisch. Eine Festschrift für Ina-Maria Greverus. Notizen* Nr. 30. Frankfurt: University of Frankfurt. pp:145-159.
1991a "Nieuwe feesten: ritueel, spel en identiteit", en: J. Boissevain (ed.), *Feestelijke Vernieuwing in Nederland?* Amsterdam: P.J. Meertens-Instituut. pp: 1-14.
1991b "Ritual, Play and Identity: Changing Patterns of Celebration in Maltese Villages", *The Journal of Mediterranean Studies* I:87-100.
1992a *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge.
1992b "Introduction: Revitalizing European Rituals", en: J. Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge. pp: 1-19.
1994 "Towards an Anthropology of European Communities?", en: V.A. Goddard, J.R. Llobera & C. Shore (eds.), *The Anthropology of Europe. Identity and Boundaries in Conflict*. Oxford-Providence: Berg. pp: 41-56.
1996a "Introduction", in: J. Boissevain (ed.), *Coping with Tourists. European Reactions to Mass Tourism*. Providence-Oxford: Berghahn Books. pp: 1-26.
- 1996b "Ritual, Tourism and Cultural Commoditization. Culture by the Pound?", in: T. Selwyn (ed.), *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism*. London-New York: John Wiley & Sons). pp: 105-120.
1996c "«But We Live Here». Perspectives on Cultural Tourism in Malta", in: L. Briguglio et al. (eds.), *Sustainable Tourism in Islands and Small States: Case Studies* (London: Pinter) pp: 220-239.
- Boissevain, J. y Sammut, N.
1994 *Mdina: Its Residents and Cultural Tourism*. Findings and Recommendations. (Report) (Malta: Med-Campus EuroMed Sustainable Tourism Network, University of Malta).
- Bravo, G.L.
1984 *Festa contadina e societ.à complessa*. Milano: Angeli.
- Cohen, E.
1988 "Authenticity and Commoditization in Tourism", *Annals of Tourism Research*, 15:371-386.
1989 "Primitive and Remote. Hill Tribe Trekking in Thailand", *Annals of Tourism Research*, 6:30-61.
- Cram, M.
1992 "Pilgrims, 'Yuppies', and Media Men: The Transformation of an Andalusian Pilgrimage", en: J. Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge. pp: 85-112.
1996 "Contested Territories: The Politics of Touristic Development at the Shrine of El Rocío in Southwestern Andalusia", en: J. Boissevain (ed.), *Coping with Tourists. European Reactions to Mass Tourism*. Providence-Oxford: Berghahn Books. pp: 27-55.
- Cremona, V. A.
1995 "Carnival in Gozo: Waning Traditions and Thriving Celebrations", *Journal of Mediterranean Studies* 5:28-98.
- Cruces, F. y Díaz de Rada, A.
1992 "Public Celebrations in a Spanish Valley", in: J. Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge. pp:62-79.
- Dekker, T.
1993 "Paasvuren: een veranderlijke traditie tussen toerisme en lokale identiteit", *Volkskundig Bulletin* 19:73-104.

- Driessen, H.
1985 "Mock Battles between Moors and Christians. Playing the Confrontation of Crescent with Cross in Spain's South", *Ethnologia Europaea* 15:105-115.
- Droog, M.
1991 *'En dan word jeweergewoon mens' Hetopleven van feesten in een Oostenrijks dorp*. Unpublished M.A. dissertation, Department of Anthropology, University of Amsterdam.
- Dubisch, J.
1995 *In a Different Place. Pilgrimage, Gender and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton: Princeton University Press.
- Fabre, D. y Camberoque, Ch.
1977 *La fête en Languedoc. Regards sur le carnaval d'aujourd'hui*. Toulouse: Privat.
- Featherstone, M. (1991). *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage.
- Gallini, C.
1981 "Le nuove feste", en: C. Bianco y M. Del Ninno (eds.), *Festa: Antropologia e Semiotica*. Firenze: Nuova Gararaldi. pp:104-116.
- Ginkel, R. van
1994 "Old 'Sunderklaas': A Texelian Feast as a Referent of Identity", en: J. Verrips (ed.), *Transactions: Essays in Honor of Jeremy F. Boissevain*. Amsterdam: Het Spinhuis pp: 65-79.
- Graburn, N.
1983 "The Anthropology of Tourism", *Annals of Tourism Research* 10:9-33.
1989 "Tourism: The Sacred Journey", en: V. Smith (ed.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism* (2nd edn.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp:21-36.
- Greenwood, D. D.
1989 "Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization", en: V. Smith (ed.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism* (2nd edn.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp:171-185.
- Grimaldi, P.
1996 *Tempi Grassi Tempi Magri. Percorsi etnografici* (2nd edn.). Torino: Omega.
- Heislout, J.
1981 "De verspreiding van het carnaval in Nederland na 1945. Enkele voorlopige vooronderstellingen", en: *Carnaval: niet van gist eren*. 's-Hertogenbosch: Het Noordbrabants Genootschap. pp: 27-55.
- Ketting, H. (1990). *De Amsterdamse kermis: een feest dat verdween 1813-1871*. Unpublished M.A. dissertation, Department of Anthropology, University of Amsterdam.
1991 "Een feest dat verdween. De Amsterdamse kermis 1813-1871", *Skript. Historisch Tijdschrift* 13:67-78.
- Koster, A.; Kuiper, Y. y Verrips, J. (eds.)
1983 *Feest en ritueel in Europa. Antropologische essays*. Amsterdam: VU Boekhandel/Uitgeverij.
- Lett, J. W.
1983 "Ludic and Liminoid Aspects of Charter Yacht Tourism in the Caribbean", *Annals of Tourism Research* 10:35-56.
- MacCannell, D.
1976 *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.
- Maddox, R. F.
1986 *Religion, Honor and Patronage. A Study of Culture and Power in an Andalusian Town*. 2 vols. Stanford University Ph.D. (Ann Arbor University Microfilms).
- Nogués Pedregal, A. M.
1996 "Tourism and Self-Consciousness in a South Spanish Coastal Community", en: J. Boissevain (ed.), *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*. Providence-Oxford: Berghahn Books. pp:56-83.
- Odermatt, P.
1996 "A Case of Neglect? The Politics of (Re)presentation: a Sardinian Case", en: J. Boissevain (ed.), *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*. Providence-Oxford: Berghahn Books. pp: 84-111.
- Pi-Sunyer, O.
1989 "Changing Perceptions of Tourism and Tourists in a Catalan Resort Town", en: V. Smith (ed.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism* (2nd edn.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp: 187-199.
- Pollard, J. y Rodriguez, R. D.
1993 "Tourism and Torremolinos. Recession or Reaction to Environment?", *Tourism Management*, 14: 247-258.

- Poppi, C.
1992 "Building Differences: The Political Economy of Tradition in the Ladin Carnival of the Val di Fassa", en: J. Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge. pp: 113-136.
- Puijk, R.
1996 "Dealing with Fish and Tourists: A Case Study from Northern Norway", en: J. Boissevain (ed.), *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*. Providence-Oxford: Berghahn Books. pp: 204-226.
- Smith, V.
1989 'Introduction', en: V. Smith (ed.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism* (2nd edn.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp: 1-17.
- Stott, M.
1979 "Tourism in Mykonos. Some Social and Cultural Responses", *Mediterranean Studies*, I:70-90.
- Testa, R. M.
1992 *After the Fire. The Destruction of the Lancaster County Amish*. Hanover, New Hampshire-London: University Press of New England.
- Turner, V.
1957 *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.
1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.
- Urry, J.
1990 *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage.
- Vermeulen, H. y Govers, C.
1997 "From Political Mobilization to the Politics of Consciousness", en: C. Govers & H. Vermeulen (eds.), *The Politics of Ethnic Consciousness*. London: MacMillan Press Ltd. pp: 1-30.
- Weber-Kellerman, I.
1985 *Saure Wochen Frohe Feste. Fest und Alitag in der Sprache der Bräuche*. München-Luzern: Bucher.
- Werdmolder, J.
1979 "Karnaval anders bezien. Een studie naar het organisatorische aspect van het karnaval te Venlo" *Volkskundig Bulletin*, 5:1-20.
- Wijers, C.
1995 *Prinsen en Clowns in het Limburgse Narrenryk. Het carnaval in Simpelveld en Roermond 1945-1992*. Amsterdam: P.J. Meertens Instituut.
- Wood, R. E.
1984 "Ethnic Tourism, the State, and Cultural Change in South East Asia", *Annals of Tourism Research*, II:353-374.
- Zarkia, C.
1996 "Philoxenia: Receiving Tourists — but not Guests — on a Greek Island", en: J. Boissevain (ed.), *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*. Providence & Oxford: Berghahn Books. pp: 143-173.

NOTAS

¹ Ver por ejemplo Bofill, 1985: 60; Driessen, 1985: 111-112; Maddox, 1986: 782, nota54; Bravo, 1984: 15; Gallina, 1979: 104; Boissevain, 1984, 1988 y 1991b.

² Julia Bamford, comunicación personal.

³ Ver Fabre & Camberoque, 1977; Rossi & De Simona, 1977; Clemente, 1981.

⁴ Ver Boissevain, 1991a; Helsloot, 1981; Koster, Kuiper & Verrips, 1983; Werdmolder, 1979; Wijers, 1995.

⁵ Sí, las comunidades nativas del Oeste europeo también tienen identidades étnicas. Una identidad étnica se ha definido como 'una identidad distinguida de otras identidades sociales por una creencia en un origen común, descendencia, historia y cultura. (...) Grupos o comunidades son más o menos étnicas (...) La cuestión central no es qué grupo étnico es y cuáles son sus fronteras precisas, sino qué nociones de "comunalidad" existen y qué fronteras "crean" estas nociones (Vermeulen y Govers 1997: 6-7).

⁶ Testa (1992) describe como más de seiscientos atracciones turísticas —surtido de tiendas, museos, guaguas de rutas turísticas y fábricas de galletas saladas para hogares artificiales— preservan a los quince mil habitantes Amish en el Condado de Lancaster, Pennsylvania de ser invadidos por unos cinco millones de visitantes anuales, que intentan ver sus granjas, fotografiar su ropa arcaica y sus carruajes arrastrados con caballos (ver también Cohen, 1989; McKean, 1989).

⁷ Las autoridades manipulan las celebraciones públicas populares sin consultar a aquéllos afectados por muchas razones. No es un fenómeno reciente. Por ejemplo, en 1871 el ayuntamiento de Amsterdam decidió suprimir el gran (feria) *kermis* de

septiembre. Este evento popular usado para atraer a las inmensas muchedumbres de la ciudad y su región interior. Después de 1848 reformadores protestantes, comerciantes recientemente adinerados, artesanos e incluso empleados de oficina se sentían cada vez más amenazados por la obscenidad de las clases más pobres en el *kermis*. Finalmente ellos dominaron el ayuntamiento de la ciudad. En esa época los concejales no representaban a las clases populares. En 1871, resistiendo al motín pro-*kermis* y una petición con diez mil firmas, votaron suprimir la celebración (Ketting, 1990 y 1991). Significativamente, desde los años 70 el cumpleaños de la Reina, celebrado el 30 de abril, en Amsterdam se ha vuelto a asumir muchos de los *kermis* populares suprimidos, groseros, característicos del anti-establishment. Como el difunto *kermis* de Amsterdam, atrae a turistas locales de la región interior de la ciudad. Pero ésa es otra historia.

⁸ Comunicación personal de Vicki Ann Cremona, quien ha estado estudiando el desarrollo del carnaval de Nadur desde hace años (también ver Cremona, 1995).