

El papel de las comunidades en el patrimonio: una reflexión en torno al patrimonio arqueológico

Guadalupe Jiménez-Esquinas | Dpto. Filosofía y Antropología, Universidade de Santiago de Compostela

URL de la contribución <www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/4648>

RESUMEN

El concepto y la gestión patrimonial han ido variando en las últimas décadas hacia un abordaje antropológico de cultura y un mayor protagonismo de las comunidades. Basándome en el trabajo de campo etnográfico realizado entre arqueólogos/os, o de “etnografía de la arqueología”, en este artículo recorro con fines analíticos y explicativos los distintos modelos de relación arqueología-sociedad y las críticas hacia cada uno de ellos. En segundo lugar me centro en la arqueología comunitaria argumentando las distintas cautelas que habría que tener en cuenta en relación con lo comunitario y la comunidad para cuestionarme, de forma retórica, cuál es el papel al que han sido relegadas las comunidades a pesar del reconocimiento de su lugar central en el ámbito del patrimonio.

Palabras clave

Arqueología comunitaria | Arqueología pública | Comunidad | Etnografía de la arqueología | Gestión | Gobernanza | Participación social |



Detalle de puesta en escena de grupo de teatro aficionado en el yacimiento de Cano dos Mouros (Viladesuso, Oia, Pontevedra) | foto Guadalupe Jiménez-Esquinas, autora de todas las imágenes que ilustran el artículo

The role of communities in heritage: a reflection on archaeological heritage

SUMMARY

Both the concept and heritage management have been changing in recent decades towards an anthropological approach to culture and a greater role for communities. Based on the ethnographic fieldwork carried out among archaeologists, or “archaeological ethnography”, in this article I go firstly through the different models of archaeology-society relationship and the criticisms of each of them for analytical and explanatory purposes. Secondly, I focus on community archaeology, arguing the different cautions that should be taken into account in relation to the commons and the community to question, rhetorically, to what role communities have been relegated despite the recognition of its central place in the field of heritage.

Key words

Community archaeology | Public archaeology | Community | Archaeological ethnography | Management | Governance | Social participation |

Cómo citar: JIMÉNEZ-ESQUINAS, G. (2020) El papel de las comunidades en el patrimonio: una reflexión en torno al patrimonio arqueológico. *Revista PH* [en línea], n.º 101, 2020, pp. 100-121 <www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/4648> DOI 10.33349/2020.101.4648

Enviado: 23/04/2020 | **Aceptado:** 21/07/2020 | **Publicado:** 10/10/2020

1

Este artículo se enmarca en el proyecto del Plan Nacional de I+D+i del Gobierno de España (PGC2018-094491-B-C31). La investigación de campo formó parte del proyecto ParticiPat “Patrimonio y participación social: propuesta metodológica y revisión crítica” (HAR2014-54869-R) y del proyecto NEARCH financiado por el Programa Cultura de la Comisión Europea. Esta publicación refleja solo el punto de vista de sus autores; la Comisión Europea no se hace responsable del uso que se pueda hacer de la información contenida en ella.

INTRODUCCIÓN¹

Como se ha venido explicitando desde la antropología del patrimonio en las últimas décadas, tanto el concepto como la gestión del patrimonio cultural han ido variando desde una visión objetual, sustancialista y de valoración de su excepcionalidad con protagonismo del criterio experto de algunas disciplinas, hasta un progresivo acercamiento al concepto antropológico de cultura centrado en la diversidad, en lo holístico y procesual y con un mayor protagonismo de los sujetos (AGUILAR CRIADO, 1999; CARRERA DÍAZ; DELGADO MÉNDEZ, 2012; PRATS, 1997; 1998). En los nuevos modelos de gobernanza del patrimonio el protagonismo de las comunidades aparece como una necesidad y, en ocasiones, resulta ser un requisito imprescindible a nivel legislativo ya sea en el patrimonio arqueológico, inmaterial, arquitectónico, natural o paisajístico. Se puede asegurar que en esta transición el protagonismo de las comunidades y la participación social se ha erigido como un “deber ser” en los actuales modelos de gobernanza patrimonial, más allá de cualquier segmentación disciplinar (JIMÉNEZ-ESQUINAS; QUINTERO MORÓN, 2017).

Este giro, que en otro lugar hemos denominado como “paradigma participativo del patrimonio” (ADELL; BENDIX; BORTOLOTTI, et ál., 2015; CORTÉS-VÁZQUEZ; JIMÉNEZ-ESQUINAS; SÁNCHEZ-CARRETERO, 2017; SÁNCHEZ-CARRETERO; JIMÉNEZ-ESQUINAS, 2016), se enmarca en un contexto más amplio a nivel teórico y práctico. Tiene que ver con los modelos de democracia participativa en ámbitos como el desarrollo local, la gestión medioambiental, la planificación urbana y las políticas públicas en general, que comenzaron a gestarse en los años setenta del siglo pasado (CORNWALL, 2008; RUIZ-BLANCH; MUÑOZ-ALBALADEJO, 2019), así como en un giro teórico y epistemológico posestructuralista, posmoderno, posprocesual, post o decolonial y feminista que también emergieron en la segunda mitad del siglo XX.

El giro hacia modelos participativos de gobernanza patrimonial también se ha producido en el ámbito de la arqueología. Desde los años setenta del pasado siglo se han propuesto distintos modelos de relación arqueología-sociedad, incluyendo distintos grados de participación e implicación social: desde modelos más centrados en la información y divulgación del conocimiento arqueológico, con un rol pasivo de la sociedad, hasta modelos con un mayor protagonismo de lo comunitario y su participación activa desde un plano de horizontalidad en la coproducción de los discursos sobre el pasado y del conocimiento arqueológico, en la toma consensuada de decisiones, en el comanejo de la excavación y los hallazgos arqueológicos y en la cogestión de los yacimientos desde la centralidad de los deseos, las necesidades y de la búsqueda de beneficios reales para la sociedad (ver, entre otros, los trabajos de ALMANSA SÁNCHEZ, 2011; 2013; 2016; ANGELO,

2014; AYÁN VILA; GONZÁLEZ VEIGA; RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, 2012; AYÁN VILA, 2014a; 2014b; CRIADO-BOADO, 1996; DÍAZ-ANDREU, 2016; HAMILAKIS, 2011; HODDER, 2008; 2010; LITTLE; ZIMMERMAN, 2010; MCGIMSEY, 1972; MERRIMAN, 2004; MESKELL, 2002; NORMAN, 2007; PULIDO ROYO, 2015)².

A pesar de mi formación en antropología social y cultural en este artículo me voy a centrar en la arqueología, una disciplina que me permite analizar y delimitar bien esta transición progresiva hacia un concepto antropológico de cultura y hacia paradigmas comunitarios y participativos. Así que, en primer lugar, voy a recorrer con fines analíticos y explicativos los distintos modelos de relación arqueología-sociedad y las críticas hacia cada uno de ellos. Mi interés por la arqueología deriva de mi relación formativa y profesional con el Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit) del CSIC, mis colaboraciones en algunos proyectos así como por un largo período de trabajo de campo etnográfico realizado entre arqueólogas/os o, como también se ha denominado, de “etnografía de la arqueología” (HAMILAKIS, 2011; HAMILAKIS; ANAG-NOSTOPOULOS, 2009) en el que analicé un proyecto de arqueología comunitaria llamado Costa dos Castros (Oia, Pontevedra)³. Esta etnografía de la arqueología me permitió analizar estos modelos, los distintos papeles que las personas, grupos o comunidades pueden llegar a adoptar en relación con el patrimonio, así como entrar en los debates, críticas y reacciones en contra de la participación social y el protagonismo comunitario que este proyecto despertó entre distintos sectores. Así pues, en segundo lugar, voy a reflexionar sobre las cautelas que habría que tener en cuenta con relación a lo comunitario y la comunidad, así como cuestionaré, de forma retórica, cuánto protagonismo puede llegar a tener realmente. ¿Estamos dispuestas a aceptar, no solo en la arqueología sino en las distintas disciplinas que trabajamos en torno al patrimonio, la cesión de nuestras cuotas de saber-poder? ¿Qué grado de autonomía en la gestión está permitida y podemos llegar a tolerar, especialmente en un panorama laboral tan marcado por la precariedad?

MODELOS DE RELACIÓN ARQUEOLOGÍA-SOCIEDAD

Como decía, la participación social de “las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos” (CONVENCIÓN, 2003: art. 2) se ha erigido como un requisito imprescindible para elevar cualquier candidatura a la lista de patrimonio inmaterial de la Unesco. Más allá del criterio experto de autoridad, son las personas las que identifican qué consideran su patrimonio, presentan la candidatura y se comprometen a gestionarlo (ADELL; BENDIX; BORTOLOTTI, et ál. 2015; URBINATI, 2011; 2012). Esta perspectiva democratizante del patrimonio tiene otros referentes previos que ya introducían la necesidad de dar voz y participación a distintos colectivos. Un documento muy interesante, que dio pie a lo que se denomina como nueva museología,

2

Para un resumen más detallado de los modelos de participación social en arqueología ver CARDONA GÓMEZ, 2016.

3

Para conocer más el trabajo realizado en el marco de este proyecto ver JIMÉNEZ-ESQUINAS, 2019.

4

Ver en la Ley 42/2007, de 13 de diciembre, de Patrimonio Natural y Biodiversidad (BOE n.º 299, de 14/12/2007), art. 2.h y 5.2. En el art. 2.k. se defiende no sólo que participen sino que se beneficien de las actividades que se deriven de la conservación del patrimonio natural y la biodiversidad.

5

En la actualidad la definición de museo que se adoptó en la 22.ª Asamblea general en Viena (Austria) el 24 de agosto de 2007 dice: “Un museo es una institución sin fines lucrativos, permanente, al servicio de la sociedad y de su desarrollo, abierta al público, que adquiere, conserva, investiga, comunica y expone el patrimonio material e inmaterial de la humanidad y su medio ambiente con fines de educación, estudio y recreo”. ICOM <<https://icom.museum/es/recursos/normas-y-directrices/definicion-del-museo/>> [Consulta: 15/04/2020].

6

Ver art. 26.3 y art. 12. Participación. “La conservación, interpretación y gestión de un sitio debe contemplar la participación de la gente para la cual el sitio tiene especiales asociaciones y significados, o para aquellos que tienen responsabilidades social, espiritual o de otra naturaleza para con el sitio”.

7

En este convenio marco del Consejo de Europa, organismo asesor-consultivo pero no legislativo, se habla de una forma destacada del papel del voluntariado y la construcción comunitaria en torno al patrimonio. En el artículo 11d y e se insta a involucrar a ONG dedicadas a la conservación del patrimonio a actuar en el interés general, a impulsar iniciativas de voluntariado que complementen a los poderes públicos. En el artículo 12 las partes se comprometen a impulsar la participación de todos en la “determinación, estudio, interpretación, protección, conservación y presentación del patrimonio cultural” así como en la “reflexión y debate públicos sobre las oportunidades y los retos que el patrimonio cultural presenta”. Además de “reconocer el

fue la Mesa Redonda de Santiago de Chile en la que se propuso un nuevo enfoque de “museo integral” orientado a la concientización del público, mejorar su vinculación a la nación y a la mejora de la comunidad a nivel social, educativo y ecológico (DECLARACIÓN, 1972)⁴. También la participación social se ha establecido como eje fundamental de legislaciones relacionadas con el patrimonio natural y las políticas de conservación⁵.

En el caso de la arqueología, la Carta de Burra del año 1979, actualizada por última vez en 1999 (CARTA, 1999), otorgaba preeminencia a la preservación de la significación cultural de los lugares arqueológicos, para lo cual debe mantenerse la vinculación con las comunidades que tienen la responsabilidad de gestionar y mantener los sitios arqueológicos⁶. Más adelante, la Carta internacional para la gestión del patrimonio arqueológico (CARTA, 1990) animaba a incluir la “participación activa de la población en las políticas de conservación del patrimonio arqueológico”. En la carta reconocían que había que considerar al patrimonio no porque tuviera una serie de valores intrínsecos sino por su vinculación a una población concreta, sin la cual no habría existido y que va a ser la principal encargada del cuidado y mantenimiento de los yacimientos a largo plazo, por lo que su exclusión resulta contraproducente (art. 2). De hecho, se reconoce que la responsabilidad de la protección, gestión y mantenimiento de yacimientos se delega habitualmente en la población más próxima, que es la que principalmente provee estos servicios de forma voluntaria, gratuita y desinteresada, por lo que no debería quedar excluida tampoco de la toma de decisiones (art. 6). Posteriormente también en el Convenio de Malta se hablaba de promover la sensibilización pública, el acceso a las excavaciones y la exhibición de objetos (CONVENIO, 1992: art. 9). En documentos más recientes el enfoque participativo es uno de los ejes centrales en la gestión patrimonial, como por ejemplo en el manual de referencia de gestión del patrimonio mundial cultural de UNESCO, ICCROM, ICOMOS y UICN (GESTIÓN, 2014), siendo la piedra angular del Convenio de Faro sobre el valor del patrimonio cultural para la sociedad (CONVENIO, 2005)⁷.

Arqueología pública, divulgación y educación

Desde la academia podría establecerse que el primer autor que emplea el término arqueología pública fue Charles McGimsey en el año 1972, que advertía de los peligros de destrucción de los restos arqueológicos por el incremento de las políticas de desarrollo que en esa década estaban en pleno auge. En este marco habla de arqueología pública como un proceso educativo de la sociedad, defendiendo que el conocimiento sobre las sociedades pasadas a través del estudio de sus restos materiales es un derecho público (MCGIMSEY, 1972: 5). El objetivo último de este proceso es que la sociedad se involucre de tal forma que llegue a contemplar la destrucción de este recurso finito como una agresión a su derecho a la cultura y una pérdida

para los estados en su conjunto. También se busca la concienciación de los legisladores para que impulsen políticas y programas de conservación del patrimonio arqueológico de cara al futuro (MCGIMSEY, 1972: xiii). En este sentido se contempla que la arqueología pública es esencialmente no-participativa, ya que son principalmente instituciones, universidades y empresas las que asumen el cometido de divulgar, transferir o aportar conocimientos sobre el valor de la arqueología, crear conciencia y promover su conservación. Por tanto, al enfatizar la necesidad de educar, comunicar e involucrar a la población no se quiere decir que la comunidad participe, ni que tomen decisiones, ni cojan el paletín para excavar un yacimiento, sino que la arqueología pública se centra en incrementar el conocimiento y la conciencia social sobre el valor y el uso de la arqueología (ALMANSA SÁNCHEZ, 2016; MCGIMSEY, 1972). En este sentido resulta curioso ya que, tal y como apuntaba Limón, a pesar de que se considere un bien público, la ciudadanía no reclama “la propiedad de esos bienes en el mismo grado de otros bienes colectivos como la educación de sus hijos o la sanidad de sus cuerpos” (LIMÓN DELGADO, 1999: 12), por lo que no deja de resultar “chocante que alguien deba venir a enseñarnos o descubrirnos lo que es nuestro” (ibíd.: 8) y se incite a que reclamemos con claridad el carácter público de algo que no se siente como tal.

El llamado “modelo educativo” es el que ha tenido una mejor acogida (HOLTORF, 2007). Este modelo se basa en la producción de conocimiento arqueológico por una élite académica y su transferencia hacia la sociedad, que se considera que tiene derecho a la cultura pero adolece un déficit de este tipo de conocimientos y que valora escasamente su patrimonio, por lo que su desconocimiento representa un peligro potencial para su conservación (JIMÉNEZ-ESQUINAS, 2016). En este modelo la relación con la sociedad es unidireccional, vertical de arriba-abajo y desigual. La arqueología se centra en educar al público para que aprecien el pasado y sus restos materiales y, de esta forma, garantizar que los preserven de cara al futuro (HOLTORF, 2007). Desde un punto de vista *freireano*, uno de los principales problemas de este modelo es que subyace una concepción “bancaria” de la educación por la cual es el arqueólogo el que vierte contenidos sobre el público que se considera como un “recipiente” vacío, una *tabula rasa*, a quien estos conocimientos vienen a salvar de su “incultura” en una especie de proyecto patrimonial civilizatorio, con una perspectiva infantilizante y paternalista de la sociedad civil (FREIRE, 2016; HOLTORF, 2007; MERRIMAN, 2004). En este sentido la ciudadanía tiene un rol pasivo, receptor y es un objetivo a ser disciplinado por expertos y burócratas, por lo que no se tienen en cuenta sus necesidades y tiene un grado de decisión y participación nulos⁸.

Un estadio intermedio sería el de *public relation model*, que no tiene tanto una finalidad educativa, sino más centrado en la comunicación y

papel de las organizaciones de voluntariado como socios en las actividades y también como fuente de crítica constructiva de las políticas de patrimonio cultural” y de “adoptar medidas para mejorar el acceso al patrimonio, especialmente entre los jóvenes y los menos favorecidos, a fin de concienciarles sobre su valor, la necesidad de mantenerlo y conservarlo y los beneficios que puede reportarles”.

8

En otras definiciones más comprehensivas de lo que es la arqueología pública hoy en día la describen como: “any area of archaeological activity that interacted or had the potential to interact with the public-the vast majority of whom, for a variety of reasons, know little about archaeology as an academic subject” (SCHADLA-HALL, 1999: 147). En este mismo sentido Almansa también define que “la arqueología pública estudia todas las relaciones entre dicha arqueología y la sociedad contemporánea con el ánimo de mejorar la coexistencia entre ambos y lograr un entendimiento generalizado del valor y uso de la arqueología” (ALMANSA SÁNCHEZ, 2011: 90). En cualquiera de los casos la arqueología pública no es en sí misma participativa (ALMANSA SÁNCHEZ, 2016).



Proyecto de arqueología comunitaria Costa dos Castros. Fiesta de O Rei Sol que se realizaba en el yacimiento de Cano dos Mouros, con la participación del vecindario de la zona. Arriba, puesta en escena del grupo de teatro aficionado. Debajo, actuación del grupo A Fiada de Viladesuso (izquierda) y sesión nocturna de cuentacuentos (derecha)

divulgación con el objetivo de auto-preservación de la propia disciplina o profesión, generando interés por la arqueología, para incrementar el apoyo público y la demanda de servicios arqueológicos. Siguiendo a Holtorf, los programas de divulgación de la arqueología que habitualmente emplean distintos medios de comunicación son una especie de “propaganda” que genera gran cantidad de *amateurs* y entusiastas que consumen arqueología (HOLTORF, 2007: 156). Este modelo no está diseñado específicamente pensando en las comunidades sino que sirve a los deseos e intereses de los arqueólogos, a su medio social y a las clases medias con cierto capital educativo (HOLTORF, 2007: 157), así como también cumple los requisitos de transparencia informativa y divulgación que “quedan bien” o que son de obligado cumplimiento en los proyectos.

Arqueología comunitaria

En los años sesenta y setenta del siglo XX corrientes como el feminismo, poscolonialismo, multiculturalismo, marxismo y otros movimientos contraculturales, unidas al desarrollo de los paradigmas postmodernos, postestructuralistas y postprocesuales en los años ochenta, supusieron un nuevo giro en cuanto a los modelos de gobernanza cultural en general (ALGUACIL GÓMEZ, 2005) y en los modelos de relación sociedad-arqueología, en particular. En paralelo a la crisis de representación y giro crítico-reflexivo en la antropología, la llamada arqueología postprocesual evidenció la falta de neutralidad en los discursos sobre el pasado, pretendidamente científicos y objetivos. El Discurso Patrimonial Autorizado (SMITH, 2006) es un discurso sesgado, producido desde una élite académica, blanca, colonial, occidental y masculina, una narrativa hegemónica sobre los estados-nación, la identidad, sobre lo que es el patrimonio y quién y cómo hay que gestionarlo, en el que la arqueología pública jugó un importante papel. La arqueología postprocesual trajo al frente la existencia de múltiples interpretaciones del pasado *no-expertocentristas* así como la necesidad de incorporar distintas voces para enriquecer la forma en que entendemos el pasado. La toma de conciencia de que toda interpretación es siempre subjetiva y situada (HARAWAY, 1988) y la incorporación de voces, prácticas y saberes como los de las mujeres, grupos indígenas, grupos minoritarios, marginalizados y también actores no-académicos, cuyas interpretaciones del pasado habían sido históricamente relegadas del discurso arqueológico, recibió el nombre de “multivocalidad” (HODDER, 2008). Se empezó a reivindicar de esta forma el derecho a participar en la cultura de los grupos históricamente minorizados y marginalizados (HODDER, 2010), por lo que también Faulkner (2000) habla de arqueología “desde abajo” (cit. en AYÁN VILA; GONZÁLEZ VEIGA; RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, 2012: 72). Este panorama requirió revisar la propia metodología y los códigos éticos dentro de la arqueología, ya que la participación de colectivos infrarrepresentados, de aquellas personas que sienten y dan sentido al patrimonio, que conviven y cuidan de forma cotidiana el patrimonio, se erigió como un “deber ser”.

Esta patente falta de neutralidad del patrimonio y la evidencia de la participación como “deber ser” dio pie a modelos de relación arqueología-sociedad más democráticos, siguiendo la explicación de Holtorf (2007: 158). Los nuevos modelos buscan dar “voz” a diversos agentes, poniendo en un plano simétrico de coexistencia las distintas percepciones, usos del pasado en el presente, las distintas cosmovisiones y experiencias de la realidad y, más allá del plano epistemológico, como dice Alonso, las distintas ontologías patrimoniales (ALONSO GONZÁLEZ, 2016); pero, además, implican trabajar junto con la gente o, más bien, ponerse a trabajar para ellas. En este modelo el patrimonio se considera un bien común y la arqueología se concibe como una práctica social que provee un servicio, por lo que no solo

habría que tener en cuenta sus interpretaciones a la hora de construir un relato polifónico, multicultural y multivocal siguiendo la fórmula de “añadir X y agitar” (JIMÉNEZ-ESQUINAS, 2016), sino poner el patrimonio en relación con las necesidades, preocupaciones, intereses y demandas de las comunidades. El lugar central en este paradigma es, por tanto, mantener el patrimonio en el marco de lo común y la generación de beneficios para la sociedad (identitarios, económicos, culturales, empoderamiento, reconstrucción de la memoria, afectivos, etc.), desde la horizontalidad y la colaboración y con la perspectiva puesta en el largo plazo, en el futuro, de ahí que otros autores como Musil (2003: 8) lo hayan denominado también como modelo “generativo” (cit. en CARDONA GÓMEZ, 2016: 17).

En este sentido se propone que todo el mundo debería sentirse invitado a vincularse, a entusiasmarse o a desarrollar un interés y auto-movilización comunitaria de base (HOLTORF, 2007: 158). Esta perspectiva acepta la posibilidad de que las necesidades expuestas por un grupo social no sean demasiado interesantes desde un punto de vista científico o académico o que puedan estar más relacionadas con lo popular, lo contemporáneo o con lo subalterno (GARCÍA CANCLINI, 1999). Efectivamente, puede ocurrir que se considere más relevante reconstruir memoria colectiva (MOSHENSKA, 2007), la transformación de los valores sociales a largo plazo (BARREIRO, 2006; SIMPSON, 2008) y el propio hecho de participar democráticamente en el proceso, que remover sustratos u obtener determinados hallazgos arqueológicos. Además se contempla que también tiene cabida el desinterés y formas de participación no institucionalizadas o no esperadas como son las protestas activas, las sentadas, las quejas, las manifestaciones y otras formas de resistencia que puedan emplear la materialidad arqueológica como vehículo o arena política (JIMÉNEZ-ESQUINAS; SÁNCHEZ-CARRETERO, 2015; SCOTT, 2004; SÁNCHEZ-CARRETERO; JIMÉNEZ-ESQUINAS, 2019).

En términos generales, a este modelo de relación arqueología-sociedad también se le ha denominado como arqueología en comunidad o arqueología comunitaria. Podría resumirse que lo que caracteriza a este tipo de arqueología es que no solo se trata de hacer divulgación en la última fase de la cadena interpretativa o cadena de valor (CRIADO-BOADO, 1996; CRIADO-BOADO; BARREIRO, 2013) sino que en todas las fases del proyecto hay algún tipo de control, aunque sea parcial, por parte de la comunidad (MARSHALL, 2002): desde la formulación de las preguntas de investigación hasta la propia excavación, el manejo de los materiales y la gestión a largo plazo. En este sentido como parte de la comunidad se contempla la participación directa de personas voluntarias, asociaciones, vecinas y vecinos, *amateurs*, escolares, etc. siempre bajo dirección técnica arqueológica y con un fuerte propósito de investigación científica (AYÁN VILA; GONZÁLEZ VEIGA; RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, 2012; PULIDO ROYO, 2015). Se

pretende, desde un punto de vista utilitario, generar el máximo beneficio al mayor número de personas usando la arqueología como medio (HOLTORF, 2007: 160). Según Faulkner (2000: 21) el propio trabajo de campo es algo que está “enraizado en la comunidad, abierto a la contribución de voluntarios, organizados de una forma no excluyente, no jerárquica y orientado a un interés de investigación en el que se puede interactuar con los materiales, la metodología y la interpretación” (cit. en MARSHALL, 2002: 214)⁹.

ALGUNAS CAUTELAS EN TORNO A LO COMUNITARIO Y A LA COMUNIDAD

Los principios de la arqueología comunitaria y la investigación-acción-participativa en antropología que acabo de exponer suponen una profunda transformación. En primer lugar porque plantea un giro en cuanto a la distribución de la diada saber-poder (FOUCAULT, 1979: 224), tradicionalmente acumulados en el cuerpo de conocimiento arqueológico, y del que ahora se propone no solo el reconocimiento de las minorías como sujetos epistémicos sino también una redistribución del poder acumulado en beneficio de una mayoría de personas a las que podemos englobar en el concepto de “comunidad”. Por otra parte también supone una transformación en cuanto a la propia concepción de las disciplinas científicas, a la forma en la que se ha venido pensando quién está al servicio de quién. Y este tipo de transformaciones de raíz, que afectan a la distribución del poder, la autoridad y la redistribución de beneficios, así como a la propia concepción de la profesión y al papel de la sociedad, cuando han coincidido con la precarización de las condiciones laborales en el sector arqueológico, han producido distintas discusiones y no pocos rechazos.

En este artículo no trato de plantear la arqueología democrática, pública o comunitaria como una panacea y ofrecerlas como “buenas” formas de gobernanza patrimonial frente a formas menos participativas, menos democráticas y clasificables como “malas”. Esta visión dicotómica entre formas más genuinas de participar y formas menos genuinas termina siendo moralizante y normativizante, llevando a situaciones de usos cosméticos de la participación, a convertir la participación en un mero requisito a cumplir o en una auténtica tiranía (ADELL; BENDIX; BORTOLOTTI, et ál. 2015; COCA, 2008; CORNWALL, 2008; CORTÉS-VÁZQUEZ; JIMÉNEZ-ESQUINAS; SÁNCHEZ-CARRETERO, 2017; HERTZ, 2015; SÁNCHEZ-CARRETERO, 2012). Cada estrategia de relación arqueología-comunidad es pertinente y aplicable en distintas fases de un proyecto y, de hecho, en la mayoría de las veces no se presentan como las he descrito anteriormente sino entremezcladas, de forma parcial, ajustándose para cada momento y situación, demostrando que en el ámbito de la participación social no hay recetas mágicas, ni es deseable que las haya.

9

Este panorama de relaciones arqueología-sociedad tiene su paralelismo en el ámbito de la antropología aplicada y las ciencias sociales aplicadas. En cuanto a esta última estrategia no difiere mucho de la denominada Investigación-Acción-Participativa (véanse, por ejemplo, ESCALERA REYES; COCA PÉREZ, 2013; GREENWOOD, 2000; RUIZ-BLANCH; MUÑOZ-ALBALADEJO, 2019).

Siendo consciente de la inoperancia de las recetas mágicas es preciso señalar no obstante algunas cautelas y limitaciones en torno al concepto de lo comunitario con relación al patrimonio. La primera cautela viene por el propio concepto de comunidad ya que puede reproducir una visión esencialista, unívoca, homogénea, romántica y simplista y que, en la mayoría de las ocasiones, se ha venido estableciendo siguiendo criterios de propiedad y/o descendencia bajo reivindicaciones de tipo identitario, mayormente vinculadas a grupos indígenas (HODDER, 2010). Esta definición de comunidad en función de la propiedad, posesión o herencia (yo y mi gente están o estaban ahí, esto es nuestro), producción (yo y mi gente hemos hecho esto) o en cuanto a los símbolos, memorias o creencias vinculadas (yo o mi gente creemos en esto, guardamos memoria oral sobre esto), requiere de una condición de preexistencia de esa comunidad y no se ajustan a una concepción antropológica, más abierta y cambiante de lo que son las comunidades (ANDERSON, 1991). Tampoco se ajusta al contexto globalizado en el que vivimos y al papel que juega el mercado y la industria turística en el consumo del patrimonio (URRY, 2002) siendo uno de los agentes de patrimonialización más activos, demandando y participando cada vez más en la construcción de nuevos patrimonios y narrativas sobre el pasado. Tampoco se ajusta a la realidad virtual y a la existencia de comunidades que no están físicamente localizadas en el territorio cercano al yacimiento, así como también el propio concepto de patrimonio ha deslocalizado el sentido de la comunidad pasando a ser global o de la humanidad, por lo que los límites son más fluidos (MATSUDA, 2004).

Ahora bien, que el concepto de comunidad se haya mitificado, romantizado u homogeneizado, mercantilizado, globalizado o fluidificado no quiere decir que no existan una serie de personas que se sienten conectadas con artefactos, prácticas o monumentos del pasado a nivel sentimental, histórico, económico, ritual o como sea (ADELL; BENDIX; BORTOLOTTI, et ál., 2015; BRUMANN, 2015). Que no se pueda establecer un vínculo nítido de tipo genético, documental o a nivel de memoria entre los restos materiales del pasado y un grupo de personas no quiere decir que no haya un conjunto de personas que se preocupe por esas cosas, que no sienta algo hacia esas cosas, que no cuide esas cosas o que no asuma los riesgos y responsabilidades que todo proceso de patrimonialización implica. Una comunidad no tiene por qué preexistir sino que se puede construir *de facto* en torno a un patrimonio y su reivindicación ya que, a su vez, el patrimonio no es una esencia sino que también es construido o reconstruido.

Del mismo modo también es preciso abrir el concepto de participación, demasiado centrado en asociaciones y otros agentes institucionalmente definidos, para proponer el de “participación difusa” en referencia a toda una serie de actividades no institucionalizadas ni consideradas habitualmente como participativas en sí mismas que, sin embargo, aportan un marco de valoración

y vinculación con el patrimonio, dedicando sus tiempos, dinero, esfuerzo, cariño y preocupaciones a un determinado proyecto. Ejemplos de esta participación difusa puede ser la participación a través de redes sociales, financiación a través de micromecenazgo, recogida de basuras y actividades de cuidado de los y las arqueólogas. En esta línea, creo que el concepto de comunidad vinculada al patrimonio¹⁰ cobra sentido en el plano de la ética del cuidado, en el plano de la donación y los aportes al mantenimiento y el sostenimiento de una cosa o una práctica que queremos que se preserve para el bien común y para el futuro (JIMÉNEZ-ESQUINAS, 2018).

Un paso más allá, el concepto de comunidad también puede llevar a caer en la mitificación de lo comunitario y llegar a pensar que todo lo que se haga de abajo-arriba, los conocimientos situados y lo local es bueno por sí mismo, tiene una intencionalidad prístina o se hace desde una moralidad superior a la de los villanos arqueólogos o técnicos patrimoniales de la administración. Esta mitificación de la comunidad en la arqueología deriva en lo que se ha denominado como “populismo epistémico” y convierte lo que “la gente” o “la comunidad” dice o hace en algo bueno automáticamente no tanto por su contenido, sino por quienes son, por el hecho de ser “comunidad” (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2014; GONZÁLEZ-RUIBAL; ALONSO GONZÁLEZ; CRIADO-BOADO, 2018). Desde la antropología este principio está bastante claro, se precisa investigar desde un principio de “relativismo como actitud metodológica”, el control de prejuicios y juicios de valor y un ejercicio continuo de reflexividad. Pero en arqueología la producción de conocimiento intersubjetivo es más reciente y es ahora cuando emergen estas cuestiones. Parece mentira que tenga que aclararlo pero, ninguna persona, grupo o comunidad tiene por qué cumplir con nuestros ideales, expectativas o escalas de valor¹¹. Este es, sin duda, una de los aspectos con los que algunos arqueólogos se muestran más sorprendidos, e incluso intransigentes, y es que los proyectos de arqueología comunitaria no solo tienen por qué implicar únicamente un empoderamiento de tipo cultural, el incremento de sus conocimientos o políticas de reconocimiento identitario sino también reivindicaciones de tipo redistributivo, político y económico (BAYART, 2005; COMAROFF; COMAROFF, 2011; FRASER, 1995; 1997; 2008; MESKELL, 2002; WATERTON; SMITH, 2010). Los proyectos de arqueología comunitaria pueden ir de la mano de proyectos de desarrollo social y económico que buscan mejorar las condiciones de vida comunes, especialmente en zonas depauperadas y grupos sociales marginalizados, usando la cultura y el patrimonio como recurso, quedando relegado su uso excluyente o apropiación privada. Estos malos entendidos se derivan de la idea romántica y elitista de que cultura y economía son cosas distintas, cuando precisamente son aspectos indisociables, de que las comunidades solo se alimentan de cultura e identidad y que esta es la única reivindicación moralmente aceptable ya que todo lo demás supone caer en una burda mercantilización o fetichización (COMAROFF; COMAROFF, 2011). Estas críticas derivan de una mirada simple y es que

10

Para un análisis más amplio del concepto de comunidad vinculada al patrimonio ver ADELL; BENDIX; BORTOLOTTI; TAUSCHEK, 2015; BRUMANN, 2015; CROOKE, 2010; HERTZ, 2015; URBINATI, 2011; 2012; WATSON; WATERTON, 2010.

11

Por ejemplo no tenemos por qué esperar que un grupo de personas tengan una ideología política progresista; son habituales los conflictos internos en el seno de la comunidad y no siempre hay un consenso sobre lo que quieren hacer o una justificación unívoca. Habitualmente sigue habiendo gente que no tiene voz (SPIVAK, 1988), también puede haber gente a la que no le interese en absoluto participar, que lo rechacen, que no reclamen la protección de un yacimiento tal y como te gustaría; las comunidades pueden albergar intereses de lucro comunitario, buscar la mercantilización del patrimonio, pueden pensar que aquello lo hizo una civilización alienígena, algunas tienen discursos machistas, racistas, homófobos, no siempre son de clases bajas (alcaldes, nobles y burgueses, curas, policías, maestros, médicos, etc. también son comunidad) y, sí, las comunidades también pueden tomar decisiones que parezcan equivocadas desde el punto de vista arqueológico, destrozarse cosas y pueden tener la voluntad, o no, de enmendarlo.

muchos proyectos de arqueología en comunidad conviven con una serie de paradojas como que para proteger el patrimonio arqueológico de su destrucción se recurra al mercado, potenciar el turismo cultural y el desarrollo de toda una serie de actividades como visitas, fiestas, campos de trabajo, etc. que, como consecuencia, pueden tener también efectos negativos (SILVA, 2014).

Otra crítica superficial que se suele hacer a este modelo, en palabras de Packard (1960: 18) es que “no se puede asumir que la gente sabe lo que quiere” (cit. en HOLTORF, 2007: 160). Pero, si bien no se puede caer en la idea de que todo el mundo tiene un discurso establecido respecto a su patrimonio ni sabe cómo gestionar un yacimiento arqueológico espontáneamente, al menos de la manera que se supone que tendría que hacerlo, tampoco deberíamos asumir que existe un estado generalizado de desconocimiento, de indolencia, ni un ánimo destructivo contra el patrimonio, como algunas veces se presupone (BYRNE, 1995). En todo caso, poniéndonos en el hipotético caso de que un grupo de vecinas terminara destruyendo un yacimiento como consecuencia de su indolencia o su mala gestión colectiva, que puede pasar, Holtorf opina que el hecho de haber pensado en el patrimonio como un bien común, de haber tomado toda una serie de decisiones, de haberse involucrado en la gestión o de haber excavado y comprobado la fragilidad del yacimiento, puede reportar mayores beneficios en cuanto al incremento de la calidad democrática y el “empoderamiento” político de la gente que el hecho de preservar todos y cada uno de los hallazgos arqueológicos *per se* (HOLTORF, 2007: 161). Es decir, que tampoco se puede asumir que todos y cada uno de los yacimientos y hallazgos arqueológicos son valiosos por sí mismos o que están sometidos a una lógica de la escasez, por el hecho de ser antiguos, monumentales o bonitos (PRATS, 1998; SMITH, 2006). No se debería asumir que la gente, por el hecho de no ser arqueóloga, se convierte automáticamente en un peligro potencial y tampoco que toda inversión en arqueología es buena siempre y en cualquier caso. Una de las cuestiones más interesantes de la arqueología comunitaria es que precisamente no solo enseña arqueología, sino que usa la arqueología para enseñar desde la pedagogía crítica, para provocar reacciones más allá de lo local o lo identitario y posicionarse políticamente (GONZÁLEZ-RUIBAL; ALONSO GONZÁLEZ; CRIADO-BOADO, 2018; HAMILAKIS, 2015).

Otra crítica de carácter global, no solo aplicable a la arqueología sino a la gobernanza participativa contemporánea, es que bajo los discursos de autonomía, empoderamiento y resiliencia de las comunidades se ocultan agendas neoliberales que a largo plazo derivan en la delegación absoluta de las funciones públicas estatales en el ámbito local o, directamente, en una dejación de la política patrimonial pública que da cobertura general (NEAL, 2015: 353). Se trata de una política de descentralización progresiva y atomización de pequeñísimos microproyectos participativos donde la gente sale al paso



Proyecto de arqueología comunitaria Costa dos Castros. Construcción de una cabaña castrexa cerca del yacimiento A Cabeceña, una de las actividades en las que se involucró el alumnado del colegio de Oia y niños y niñas de la zona

haciendo frente a sus necesidades y que se ponen en funcionamiento en un panorama de recesión de la financiación estatal, con la consiguiente generación de desigualdades entre comunidades que cuentan con sus propios recursos para gestionar su patrimonio y las que no.

Pero, la cuestión de mayor calado y con una argumentación finalista es que la arqueología comunitaria en el contexto del estado español no es legal. Como resume Almansa en un artículo, a pesar de la voluntad y las múltiples recomendaciones existentes a nivel legal supraestatal y académico que he ido señalando, la legislación española es la que determina las relaciones sociedad-arqueología en nuestro territorio. En España todo el patrimonio arqueológico es público en el sentido de que, aunque esté en un terreno privado o comunal, todo lo que está en el subsuelo es tutelado y es gestionado por el Estado, con transferencia a las comunidades autónomas, y de ahí se deriva el latiguillo de que pertenece a “todos” en tanto que bien público pero en ningún caso tiene consideración de bien común (ALMANSA SÁNCHEZ, 2011; MATSUDA, 2004). Así que, aunque una comunidad quiera impulsar un proceso de patrimonialización desde los principios de la arqueología comunitaria que he descrito antes, tiene que pasar por obtener los permisos y autorizaciones pertinentes para cada uno de los pasos, desde la prospección hasta la publicación de la memoria de resultados, someterse a los plazos y tiempos que marca la Administración pública así como contar con un equipo de arqueología profesional que acredite la formación y experiencia exigida

12

La demostración de esta formación es dudosa ya que hasta la entrada del Plan Bolonia, en el curso 2010/2011, no existía un grado en arqueología propiamente dicho (GONZÁLEZ ÁLVAREZ, 2013).

13

Este hecho incide negativamente en la profesionalización de la arqueología que se ha desarrollado *a posteriori* ya que, si se ha hecho históricamente de forma voluntaria, por qué habría de pagarse ahora. Esto ocurre en multitud de disciplinas y ámbitos sociales, como es el caso del trabajo doméstico y el cuidado, como ha sido analizado desde la economía feminista (ver, por ejemplo, BENERÍA, 1999; DURÁN HERAS, 2006).

14

Resultaría de interés una investigación sobre cómo ciertos trabajos o actividades escasamente atractivas hay otras personas que pagan por hacerlas y se entremezclan con intereses formativos, filantrópicos, experienciales y/o turísticos como por ejemplo ir a la guerra, construir casas en África, vendimiar, recoger aceitunas en Jaén y experimentar el oficio de jornaleros, como se puede ver en esta noticia publicada en *El Mundo*, "Turismo jornalero de Alaska a Jaén para trabajar en el olivar (pagando)".

por las instituciones¹² y que, además de todo eso, quiera asumir los intereses, necesidades y preguntas de investigación que propone la comunidad como propios. Por tanto, a pesar de que no hay ninguna traba legal explícita, la arqueología comunitaria está prohibida *de facto*: todo tiene que pasar por las instituciones públicas y los profesionales legitimados, que tienden a considerar el patrimonio público y el derecho a la cultura más bien como "suyo" (ALMANSA SÁNCHEZ, 2011: 95). De hecho, no solo es que no haya lugar para la arqueología comunitaria sino que la mayor parte de la arqueología que se hace en este país, aunque sea pública, se lleva a cabo por parte de empresas de arqueología comercial o profesional respondiendo de sus resultados ante la Administración, pero contratadas por constructoras y promotoras (ALMANSA SÁNCHEZ, 2011: 96). Por lo tanto la realidad es que la arqueología en este país, a pesar de definirse como pública, es privada a casi todos los efectos, y la relación arqueología-comunidad se restringe, como mucho, a un pequeño programa educativo o de divulgación de la información al pie de una excavación desarrollada por una empresa y financiada por constructoras.

Esta situación de privatización de la arqueología es bastante reciente en el tiempo y solo deriva de un entendimiento cada vez más restrictivo, legalista y corporativo de lo que es la arqueología que la aleja del contexto de lo común (ALONSO GONZÁLEZ, 2014). Podría decirse que la arqueología comunitaria siempre ha existido en la medida en que las cosas que conservamos del pasado ni son todas las que existían, ni se han preservado solas (JIMÉNEZ-ESQUINAS, 2017). La mayoría de los vestigios que conservamos del pasado han sido cuidados, conservados y preservados gracias a la donación de trabajo no remunerado, de trabajo voluntario o por amor al bien común¹³. Solo desde principios de siglo XX, cuando las excavaciones empezaron a liderarse por parte de eruditos locales, burgueses, religiosos o políticos, se contó con indígenas y campesinos de los pueblos cercanos como fuerza de trabajo y solo desde hace unas décadas los estados de bienestar tomaron el control del patrimonio como algo público. Fue a partir de entonces cuando se invirtieron las tornas y el entendimiento de la arqueología como práctica social, cultural, pedagógica, política y de cuidado, quedó restringida para entenderse simplemente como un trabajo alienante o como una práctica científica, tutelada por las Administraciones públicas. Como argumentan algunos autores, la arqueología no siempre se ha contemplado como una alienación de la fuerza de trabajo, sino como una práctica social hecha para la gente y por la gente (BYRNE, 1995; HUDSON, 2005). Y es que, puede resultar curioso, pero hay gente no-experta, no-profesional, que dedica su tiempo libre a excavar en una zanja, participar con su trabajo o con su dinero en un proyecto comunitario y que incluso llega a pagar por ensuciarse las manos en una excavación arqueológica o que desea aprender algunas técnicas de campo sin un objetivo profesionalizante¹⁴. Ocio y trabajo pueden solaparse y hay para quien la arqueología no es una alienación de su fuerza de



trabajo, no es un trabajo obligatorio y lo donan voluntariamente en favor del patrimonio común y no en contra de nadie (HUDSON, 2005). Ejemplo evidente de esta casuística son los trabajos que tienen que ver con la recuperación de la memoria histórica, la exhumación de fosas y restos materiales de nuestro pasado reciente que, siempre bajo estricto control arqueológico y antropológico, desgraciadamente en algunos casos solo han sido viables gracias a la implicación de las comunidades, el trabajo voluntario y las contribuciones de asociaciones, sindicatos, donaciones personales¹⁵. Efectivamente, hay determinados sectores que han visto este tipo de proyectos comunitarios como un agravio de cara a la profesionalización y un ataque a los derechos laborales pero, especialmente, por la pérdida del poder-saber que supone para sectores académicos y empresas privadas, por lo que a su vez también han surgido iniciativas que buscaban limitar el potencial social y político de proyectos arqueológicos sin ánimo de lucro, su potencial transformador, para restringirla a la venta de fuerza de trabajo (JIMÉNEZ-ESQUINAS, 2019).

Capítulo aparte merecerían las llamadas excavaciones de verano en el marco de las universidades que, en ocasiones, terminan drenando recursos públicos y mano de obra precaria hacia empresas arqueológicas¹⁶. En resumidas cuentas, a pesar de que no hay ninguna regulación explícita, solo se permite una formación práctica formal en arqueología en el marco de las universidades o de colaboraciones universidades-empresas, y solo se entiende el acceso a una excavación a personas con formación o formándose en arqueología, de nuevo bajo el marco de una tutela institucional y gestión del Estado. Las personas sin formación en arqueología también están vetadas, *de facto*, para poder adquirir una formación no profesionalizante e implicarse directamente en la excavación arqueológica, por lo que solo expertos

Proyecto arqueológico en la casa d'O Facha en Repil (Cereixa, A Pobra de Brollón, Lugo) para la recuperación de la memoria de la guerrilla antifranquista, que cuenta con la participación del vecindario de la zona. Esta iniciativa forma parte del proyecto castro de San Lourenzo

15

Ver noticia Los guiris financian la investigación de la Historia de la Guerra Civil <https://www.elespanol.com/cultura/patrimonio/20170715/231477272_0.html> [Consulta: 16/04/2020].

16

Para un análisis más detallado ver GONZÁLEZ ÁLVAREZ, 2013; JIMÉNEZ-ESQUINAS, 2019.

y académicos se consideran como agentes legítimos para excavar, interpretar y gestionar preservando para sí mismos la autoridad científica y el poder y el control sobre el patrimonio (SMITH; WATERTON, 2009; WATERTON; SMITH, 2010).

CONCLUSIONES

En este artículo he pretendido hacer un repaso sobre las transformaciones que se han producido en cuanto al concepto y la gestión patrimonial en las últimas décadas en las que se ha ido incorporando progresivamente una perspectiva antropológica de la cultura con protagonismo creciente de las comunidades. Para trazar esta transformación he decidido centrarme en el análisis de los distintos modelos de relación arqueología-sociedad que se han venido formulando, como mínimo, desde los años setenta de siglo XX. En la línea de los paradigmas de gobernanza participativa y los giros teórico-epistémicos posestructuralista, posmoderno, posprocesual, decolonial y feminista que surgieron hacia los años ochenta que evidenciaban la falta de neutralidad del discurso patrimonial autorizado (SMITH, 2006) aparece un modelo denominado arqueología comunitaria. Este modelo de relación arqueología-sociedad se caracteriza porque en todas las fases del proyecto hay algún tipo de control, aunque sea parcial, por parte de la comunidad (MARSHALL, 2002): desde la formulación de las preguntas de investigación hasta la propia excavación, el manejo de los materiales y la auto-gestión a largo plazo, siempre bajo dirección técnica arqueológica y con un fuerte propósito de investigación científica. Dicho en pocas palabras, se trata más bien de que la arqueología se ponga al servicio de las necesidades de la comunidad, buscando producir una serie de transformaciones sociales a largo plazo usando la arqueología “como excusa” (ALMANSA SÁNCHEZ, 2016).

Evidentemente, el propio concepto de comunidad hay que tomarlo con cautela y no está exento de críticas al esencialismo con el que habitualmente se trata y a la delegación de funciones que puede ocultar. Pero, una cosa es que se pueda someter a crítica y otra bien diferente es que no exista un grupo de personas que se preocupe por esas cosas, que sienta algo hacia esas cosas, que no cuide esas cosas o que no asuma los riesgos y responsabilidades que todo proceso de patrimonialización implica. Desde mi punto de vista las comunidades vinculadas al patrimonio han de definirse en el plano de la ética del cuidado, los aportes al mantenimiento y sostenimiento de un bien que queremos que se preserve para el bien común y para el futuro.

Sin embargo, a pesar de todas las recomendaciones legales y académicas que llevan décadas formulándose, en el Estado español todo el patrimonio arqueológico se define como un bien de titularidad pública donde la

arqueología comunitaria no es legal y, más aún, la arqueología es privada a casi todos los efectos y solo se restringe, en casos de buena voluntad, a un pequeño programa educativo o divulgativo desarrollado por una empresa y financiado por constructoras. Resulta contradictorio que no se contemple el acceso al patrimonio como bien común, precisamente, con el objetivo de protegerlo de la gente común (MATSUDA, 2004; SCHADLA-HALL, 1999; WATERTON, 2014), mientras su gestión fáctica por parte del sector privado está totalmente legitimada.

La arqueología comunitaria supone una serie de transformaciones tan profundas que no tienen cabida en la legislación, ni en la formación del alumnado en las universidades, ni el sector profesional o empresarial. En este sentido, los nuevos paradigmas participativos y comunitarios no dejan de suponer cierto cuestionamiento del *status quo* y del criterio hegemónico de académicos, expertos, políticos y otros agentes que han podido ver socavado su protagonismo absoluto en los procesos de toma de decisiones en general y en el patrimonio en particular (SMITH, 2006). Como cabría esperar, esta pérdida del control del saber-poder patrimonial ha generado algunos resquemores y una oleada de reacciones en contra de la participación social que conviene tener en cuenta, analizar y no menospreciar (JIMÉNEZ-ESQUINAS, 2019). Desde mi punto de vista, dado el panorama de precariedad laboral y crisis de autoridad institucional, la participación comunitaria está hoy más amenazada que en las últimas décadas y la arqueología comunitaria es cada vez más una ilusión.

BIBLIOGRAFÍA

- ADELL, N.; BENDIX, R. F.; BORTOLOTTI, C.; TAUSCHEK, M. (ed.) (2015) *Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2015
- AGUILAR CRIADO, E. (coord.) (1999) *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico; Granada: Comares, 1999 (PH Cuadernos; 10)
- ALGUACIL GÓMEZ, J. (2005) Los desafíos del nuevo poder local: la participación como estrategia relacional en el gobierno local. *Polis*, vol. 12, 2005, pp. 2-17
- ALMANSA SÁNCHEZ, J. (2011) Arqueología para todos los públicos. Hacia una definición de la arqueología pública "a la española". *ArqueoWeb*, vol. 13, 2011, pp. 87-107
- ALMANSA SÁNCHEZ, J. (2013) Arqueología pública en España. Madrid: JAS Arqueología, 2013 (Ahia: colección arqueología pública; 4)
- ALMANSA SÁNCHEZ, J. (2016) Contra la (insert value) arqueología pública. En DÍAZ-ANDREU, M.; PASTOR PÉREZ, A.; MARTÍNEZ RUIZ, A. (coord.) *Arqueología y comunidad. El valor social del patrimonio arqueológico en el siglo XXI*. Madrid: JAS Arqueología Editorial, 2016, pp. 35-50
- ALONSO GONZÁLEZ, P. (2014) From a Given to a Construct: Heritage as a Commons. *Cultural Studies*, vol. 28, n.º 3, 2014, pp. 359-390
- ALONSO GONZÁLEZ, P. (2016) Patrimonio y ontologías múltiples: hacia la co-producción del patrimonio cultural. En: GIANOTTI GARCÍA, C.; BARREIRO MARTÍNEZ, D.; VIENNI BAPTISTA, B. (coord.) *Patrimonio y multivocalidad: teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en patrimonio*. Montevideo: CSIC y UDELAR, 2016, pp. 179-198
- ANDERSON, B. (1991) *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso, 1991
- ANGELO, D. (2014) Public Archaeology, The Move Towards. En SMITH, C. (ed.) *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York: Springer, 2014, pp. 6181-6188
- AYÁN VILA, X. M. ; GONZÁLEZ VEIGA, M.; RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, R. M. (2012) Más allá de la arqueología pública: arqueología, democracia y comunidad en el yacimiento multivocal de A Lanzada (Sanxenxo, Pontevedra). *Treballs d'Arqueologia*, vol. 18, 2012, pp. 63-98
- AYÁN VILA, X. M. (2014a) Arqueologías públicas en las comunidades autónomas de Galicia. *La Linde, revista digital de arqueología profesional*, vol. 3, 2014, pp. 93-138
- AYÁN VILA, X. M. (2014b) El capital social del patrimonio arqueológico. La gestión para el desarrollo y la participación de las comunidades locales. En: VIVES-FERRÁNDIZ, J.; FERRER GARCÍA, C. (coord.) *El pasado en su lugar: Patrimonio arqueológico, desarrollo y turismo*. Valencia: Museu de Prehistòria de València, 2014, pp. 139-176
- BARREIRO, D. (2012) La aureola perdida (propuesta para una Arqueología Aplicada). *ArqueoWeb. Revista sobre Arqueología en Internet [en línea]*, vol. 8, n.º 1, 2012 <<http://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/8-1/barreiro.pdf>> [Consulta: 29/06/2020]
- BAYART, J.-F. (2005) *The Illusion of Cultural Identity*. London: Hurst & Company, 2005
- BENERÍA, L. (1999) El debate inconcluso sobre el trabajo no remunerado. *Revista Internacional del Trabajo*, vol. 118, n.º 3, 1999, pp. 321-346
- BRUMANN, C. (2015) Community as Myth and Reality in the UNESCO World Heritage Convention. En: ADELL, N.; BENDIX, R. F.; BORTOLOTTI, C.; TAUSCHEK, M. (ed.) *Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2015, vol. 8, pp. 273-290
- BYRNE, D. (1995) Buddhist Stupa and Thai Social Practice. *World Archaeology*, vol. 27, n.º 2, 1995, pp. 266-281
- CARDONA GÓMEZ, G. (2016) Implicación social y patrimonio. Un cruce de caminos entre arqueología pública, arqueología comunitaria y didáctica de la arqueología. En: DÍAZ-ANDREU, M.; PASTOR PÉREZ, A.; RUIZ MARTÍNEZ, A. (ed.) *Arqueología y comunidad. El valor social del patrimonio arqueológico en el siglo XXI*. Madrid: JAS Arqueología, 2016, pp. 13-34
- CARRERA DÍAZ, G.; DELGADO MÉNDEZ, A. (2012) La antropologización del patrimonio y la patrimonialización de la cultura. Documentar el patrimonio etnológico en el IAPH. *Revista Andaluza de Antropología*, vol. 2, 2012, pp. 108-127
- CARTA de Burra (1999) Carta del ICOMOS Australia para Sitios de Significación Cultural. Burra (Australia) <https://www.icomos.org/charters/burra1999_spa.pdf> [Consulta: 29/06/2020]
- CARTA internacional para la gestión del patrimonio

arqueológico (1990) [en línea]. Asamblea General del ICOMOS en Lausana en 1990 <https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/arch_sp.pdf> [Consulta: 29/06/2020]

- COCA, A. (2008) El Plan de Desarrollo Sostenible del Parque Natural de los Alcornocales. En *Los Camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un espacio natural andaluz*. Sevilla: Fundación Blas Infante, 2008, pp. 557-575
- COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J. (2011) *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz, 2011
- *CONVENCIÓN para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial* (2003) Paris, Unesco, 17 de octubre de 2003 <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_spa> [Consulta: 29/06/2020]
- CONVENIO europeo para la protección del patrimonio arqueológico (revisado), hecho en La Valeta el 16 de enero de 1992 [Instrumento de Ratificación]. *Boletín Oficial del Estado*, n.º 173, de 20 de julio de 2011 <<https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2011-12501>> [16/07/2020]
- *CONVENIO de Faro* (2005) Convenio Marco del Consejo de Europa sobre el valor del patrimonio cultural para la sociedad. Faro: Consejo de Europa, 2005 <<https://rm.coe.int/16806a18d3>> [Consulta: 29/06/2020]
- CORNWALL, A. (2008) Unpacking 'Participation': models, meanings and practices. *Community Development Journal*, vol. 43, n.º 3, 2008, pp. 269-283
- CORTÉS-VÁZQUEZ, J.; JIMÉNEZ-ESQUINAS, G.; SÁNCHEZ-CARRETERO, C. (2017) Heritage and participatory governance: An analysis of political strategies and social fractures in Spain. *Anthropology Today*, vol. 33, n.º 1, 2017, pp. 15-18
- CRIADO-BOADO, F. (1996) Hacia un modelo integrado de investigación y gestión del Patrimonio Histórico: la cadena interpretativa como propuesta. *PH Boletín del IAPH*, n.º 16, 1996, pp. 73-78
- CRIADO-BOADO, F.; BARREIRO, D. (2013) El patrimonio era otra cosa. *Estudios Atacameños*, vol. 45, 2013, pp. 5-18
- CROOKE, E. (2010) The politics of community heritage: motivations, authority and control. *International Journal of Heritage Studies*, vol. 16, n.º 1-2, 2010, pp. 16-29
- DECLARACIÓN de la Mesa Redonda de Santiago de Chile (1972) Mesa redonda sobre la importancia y el desarrollo de los museos en el mundo

contemporáneo. Resoluciones. *MNHN noticiario mensual*, n.º 190-191, mayo-junio, 1972, pp. 5-7 <<http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0072886.pdf>> [Consulta: 16/07/2020]

- DURÁN HERAS, M. Á. (2006) *La cuenta satélite del trabajo no remunerado en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Comunidad de Madrid, 2006
- DÍAZ-ANDREU, M. (2016) Arqueología, comunidad y valor social: un reto para el patrimonio arqueológico del siglo XXI. En: DÍAZ-ANDREU, M.; PASTOR PÉREZ, A.; RUIZ MARTÍNEZ, A. (ed.) *Arqueología y comunidad. El valor social del patrimonio arqueológico en el siglo XXI*. Madrid: JAS Arqueología, 2016, pp. 69-90
- ESCALERA REYES, J.; COCA PÉREZ, A. (2013) Teoría y práctica de la participación. En: GARCÍA CASTAÑO, F. J.; KRESSOVA, N. (ed.) *Movimientos sociales, participación y ciudadanía en Andalucía*. Sevilla: Aconcagua Libros, 2013, pp. 17-38
- FOUCAULT, M. (1979) Panopticism. En FOUCAULT, M. (ed.) *Discipline and punishment*. New York: Vintage books, 1979, pp. 195-228
- FRASER, N. (1995) From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age. *New left review*, vol. 212, 1995, pp. 68-93
- FRASER, N. (1997) *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Bogotá: Siglo del Hombre y Universidad de los Andes, 1997
- FRASER, N. (2008) La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*, vol. 4, n.º 6, 2008, pp. 83-99
- FREIRE, P. (2016) *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI, 2016
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999) Los usos sociales del Patrimonio Cultural. En: AGUILAR CRIADO, E. (ed.) *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico; Granada: Comares, 1999, pp. 16-33 (PH Cuadernos; 10)
- *GESTIÓN del patrimonio mundial cultural. Manual de referencia* (2014) Paris: UNESCO, ICCROM; ICOMOS; UICN, 2014
- GONZÁLEZÁLVAREZ, D. (2013) Las "excavaciones de verano": forjando superarqueólogos fácilmente precarizables. *Arqueogazte*, vol. 3, 2013, pp. 201-219
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. (2014) Malos nativos. Una crítica de las arqueologías indígenas y poscoloniales. *Revista de Arqueología*, vol. 27, n.º 2, 2014, pp. 47-63

- GONZÁLEZ-RUIBAL, A.; ALONSO GONZÁLEZ, P.; CRIADO-BOADO, F. (2018) Against reactionary populism: towards a new public archaeology. *Antiquity*, vol. 92, n.º 362, 2018, pp. 507-515
- GREENWOOD, D. J. (2000) De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas. *Revista de Antropología Social*, vol. 9, 2000, pp. 27-49
- HAMILAKIS, Y. (2011) Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, vol. 40, 2011, pp. 399-414
- HAMILAKIS, Y. (2015) Archaeology and the Logic of Capital: Pulling the Emergency Break. *International Journal of Historical Archaeology*, vol. 19, n.º 4, 2015, pp. 721-735
- HAMILAKIS, Y.; ANAGNOSTOPOULOS, A. (2009) What is Archaeological Ethnography? *Public Archaeology: Archaeological ethnographies*, vol. 8, n.º 2-3, 2009, pp. 65-87
- HARAWAY, D. (1988) Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, vol. 14, n.º 3, 1988, pp. 575-599
- HERTZ, E. (2015) Bottoms, Genuine and Spurious. En: ADELL, N.; BENDIX, R. F.; BORTOLOTTI, C.; TAUSCHEK, M. (ed.) *Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2015, vol. 8, pp. 25-57
- HODDER, I. (2008) Multivocality and Social Archaeology. En: HABU, J.; FAWCETT, C.; MATSUNAGA, M. (ed.) *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*. New York: Springer, 2008, pp. 196-200
- HODDER, I. (2010) Cultural Heritage Rights: From Ownership and Descent to Justice and Well-being. *Anthropological Quarterly*, vol. 83, n.º 4, 2010, pp. 861-882
- HOLTORF, C. (2007) Can you hear me at the back? Archaeology, communication and society. *European Journal of Archaeology*, vol. 10, n.º 2-3, 2007, pp. 149-165
- HUDSON, M. J. (2005) For the people, by the people: postwar Japanese archaeology and the Early Paleolithic hoax. *Anthropological Science*, vol. 113, 2005, pp. 131-139
- JIMÉNEZ-ESQUINAS, G. (2016) De "añadir mujeres y agitar" a la despatriarcalización del patrimonio: la crítica patrimonial feminista. *Revista PH [en línea]*, n.º 89, 2016, pp. 137-140 <<https://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/3708>> [Consulta: 21/07/2020]
- JIMÉNEZ-ESQUINAS, G. (2017) El patrimonio (también) es nuestro. Hacia una crítica patrimonial feminista. En: ARRIETA URTIZBEREA, I. (ed.) *El género en el patrimonio cultural*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2017, pp. 19-48
- JIMÉNEZ-ESQUINAS, G. (2019) Límites y limitaciones de la participación ciudadana o cuando la arqueología comunitaria molesta: el caso de Costa dos Castros. En: SÁNCHEZ-CARRETERO, C.; MUÑOZ-ALBALADEJO, J.; RUIZ-BLANCH, A.; ROURA-EXÓSITO, J. (ed.) *El imperativo de la participación en la gestión patrimonial*. Madrid: CSIC, 2019, pp. 109-142
- JIMÉNEZ-ESQUINAS, G.; QUINTERO MORÓN, V. (2017) Participación en patrimonio: utopías, opacidades y cosméticos. En *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*. Valencia: Universitat de Valencia, 2017, pp. 1838-1858
- JIMÉNEZ-ESQUINAS, G.; SÁNCHEZ-CARRETERO, C. (2015) Mediaciones patrimoniales para relaciones incendiarias: El caso del Santuario da Virxe da Barca de Muxía. *Revista PH [en línea]*, n.º 88, pp. 2-8 <<http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/3633>> [Consulta: 21/07/2020]
- LIMÓN DELGADO, A. (1999) Patrimonio, ¿de quién? En: AGUILAR CRIADO, E. (ed.) *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Granada: Junta de Andalucía, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, 1999, pp. 8-16 (PH Cuadernos; 10)
- LITTLE, B. J.; ZIMMERMAN, L. J. (2010) In the Public Interest: Creating a More Activist, Civically-Engaged Archaeology. En: ASHMORE, W.; LIPPERT, D.; MILLS, B. (ed.) *Voices in American Archaeology*. Washington DC: Society for American Archaeology Press, 2010, pp. 131-159
- MARSHALL, Y. (2002) What is community archaeology? *World Archaeology*, vol. 34, n.º 2, 2002, pp. 211-219
- MATSUDA, A. (2004) The Concept of 'the Public' and the Aims of Public Archaeology. *Papers from the Institute of Archaeology*, vol. 15, 2004, pp. 66-76
- MCGIMSEY, C. R. (1972) *Public archaeology*. New York; London: Seminar Press, 1972
- MERRIMAN, N. (ed.) (2004) *Public archaeology*. London: Routledge, 2004
- MESKELL, L. (2002) Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology. *Anthropological Quarterly*,

vol. 75, n.º 3, 2004, pp. 557-574

- MOSHENSKA, G. (2007) Oral history in historical archaeology: excavating sites of memory. *Oral History*, vol. 35, Spring, 2007, pp. 91-97
- NEAL, C. (2015) Heritage and Participation. En: WATERTON, E.; WATSON, S. (ed.) *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*. New York: Palgrave Macmillan, 2015, pp. 346-365
- NORMAN, K. (2007) The Hadrian's Wall Major Study: a test for participatory planning in the management of a World Heritage Site. *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 9, n.º 3, 2007, pp. 140-173
- PRATS, LL. (1997) *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Ariel, 1997
- PRATS, LL. (1998) El concepto de patrimonio cultural. *Política y Sociedad*, vol. 27, 1998, pp. 63-76
- PULIDO ROYO, J. (2015) La socialización del patrimonio: aclarando conceptos, centrifugando ideas. *La Linde, revista digital de arqueología profesional*, vol. 4, 2015, pp. 65-82
- RUIZ-BLANCH, A.; MUÑOZ-ALBALADEJO, J. (2019) Participación ciudadana: del Welfare al Do It Yourself. En: SÁNCHEZ-CARRETERO, C.; MUÑOZ-ALBALADEJO, J.; RUIZ-BLANCH, A.; ROURA-EXÓSITO, J. (ed.) *El imperativo de la participación en la gestión patrimonial*. Madrid: CSIC, 2019, pp. 41-58
- SÁNCHEZ-CARRETERO, C. (2012) Hacia una Antropología del conflicto aplicada al patrimonio. En: SANTAMARINA CAMPOS, B. (ed.) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. Valencia: Germania, 2012, pp. 195-210
- SÁNCHEZ-CARRETERO, C.; JIMÉNEZ-ESQUINAS, G. (2016) Relaciones entre actores patrimoniales: gobernanza patrimonial, modelos neoliberales y procesos participativos. *Revista PH* [en línea], n.º 90, 2016, pp. 190-197 <<http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/3827>> [Consulta: 06/10/2020]
- SÁNCHEZ-CARRETERO, C.; JIMÉNEZ-ESQUINAS, G. (2019) Protestas, participación y dispositivos de facilitación: el caso de la iglesia de Nuestra Señora das Areas en Fisterra. En: SÁNCHEZ-CARRETERO, C.; MUÑOZ-ALBALADEJO, J.; RUIZ-BLANCH, A.; ROURA-EXÓSITO, J. (ed.) *El imperativo de la participación en la gestión patrimonial*. Madrid: CSIC, 2019, pp. 59-78
- SCHADLA-HALL, T. (1999) Public Archaeology.

European Journal of Archaeology, vol. 2, n.º 2, pp. 147-158

- SCOTT, J. C. (2004) *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: ERA, 2004
- SILVA, L. (2014) The two opposing impacts of heritage making on local communities: residents' perceptions: a Portuguese case. *International Journal of Heritage Studies*, 2014, vol. 20, n.º 6, pp. 616-633
- SIMPSON, F. (2008) Community Archaeology Under Scrutiny. *Conservation and management of archaeological sites*, vol. 10, n.º 1, 2008, pp. 3-16
- SMITH, L. (2006) *Uses of Heritage*. London & New York: Routledge, 2006
- SMITH, L.; WATERTON, E. (2009) 'The envy of the world?' Intangible heritage in England. En: SMITH, L.; AKAGAWA, N. E. (ed.) *Intangible Heritage*. Oxon: Routledge, 2009, pp. 289-302
- SPIVAK, G. C. (1988) Can the Subaltern Speak? En: NELSON, C.; GROSSBERG, L. (ed.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan, 1988
- URBINATI, S. (2011) Communities, Groups and Individuals: the Bearers of the Intangible Cultural Heritage. What is the Role Attributed to These Subjects in the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage? En: CICCHETTI, A.; FROSINI, J. O.; GOLA, M. (ed.) *Public Law and Regulation*. Rimini: Università di Bologna; Maggioli Editore, 2011, vol. 6, pp. 163-189
- URBINATI, S. (2012) The Role for Communities, Groups and Individuals under the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. En: BORELLI, S.; LENZERINI, F. (ed.) *Cultural Heritage, Cultural Rights, Cultural Diversity: New Development in International Law*. Leiden: Martinus Nijhoff, 2012, pp. 201-221
- URRY, J. (2002) *The Tourist Gaze*. London: SAGE, 2002
- WATERTON, E. (2014) Public Education and Archaeology: Disciplining Through Education. En: SMITH, C. (ed.) *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York: Springer, 2014, pp. 6188-6194
- WATERTON, E.; SMITH, L. (2010) The recognition and misrecognition of community heritage. *International Journal of Heritage Studies*, vol. 16, n.º 1-2, 2010, pp. 4-15
- WATSON, S.; WATERTON, E. (2010) Heritage and community engagement. *International Journal of Heritage Studies*, vol. 16, n.º 1-2, 2010, pp. 1-3