

Miscelánea

Los Caminos de Sefarad

Paths of Sepharad

Jeffrey S. JURIS

Arizona State University
jeffrey.juris@asu.edu

Recibido: 20 de noviembre de 2004

Aceptado: 1 de abril de 2005

Resumen

Este artículo examina las narrativas históricas que se extienden por el entramado material de las antiguas juderías dentro de la ruta turística judía en España. A través del análisis de la guía, *Caminos de Sefarad*, se explora la representación de la historia y cultura sefardí respecto a la popularidad creciente del turismo patrimonial y la creación de la memoria pública. Por un lado, la creación de una ruta turística judía responde a un cambio en la política turística española, que ahora pretende diversificar la oferta en el país y aprovechar la fascinación general con el pasado. Por lo tanto, *Caminos de Sefarad* quiere atraer a un nuevo tipo de turista –el “post-turista”– que está motivado por el deseo nostálgico de la fantasía, el voyeurismo histórico y la diferencia cultural. Por otro lado, la conmemoración del pasado tolerante y multicultural de España y la presentación del legado sefardí como algo propio alimentan la imagen de España como una democracia moderna y pluralista, a la vez que son útiles a la hora de limitar los discursos potencialmente subversivos del “otro”.

Palabras clave: turismo patrimonial, memoria pública, identidad nacional, España, legado sefardí.

Abstract

This article examines the historical narratives inscribed in the material fabric of historic Jewish neighborhoods along a contemporary Jewish tourist route in Spain. Through an analysis of the guidebook, *Paths of Sepharad*, I explore the representation of Sephardic history and culture with respect to the growing popularity of heritage tourism and the creation of public memory. On the one hand, establishing a Jewish tourist route responds to a shift in Spanish tourism policy, which seeks to diversify the country’s tourist offerings and capitalize on the widespread infatuation with the past. *Paths of Sepharad* thus aims to attract a new breed of tourist –the “post-tourist”– who is motivated by a nostalgic desire for fantasy, historical voyeurism, and cultural difference. On the other hand, the commemoration of Spain’s tolerant, multicultural past and the appropriation of Sephardic heritage as its own contribu-

tes to the image of Spain as a modern, pluralist democracy and helps contain potentially subversive discourses of radical “otherness”.

Key words: heritage tourism, public memory, national identity, Spain, Sephardic heritage.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. El turista cultural y la aparición del turismo patrimonial. 3. Patrimonio, turismo y la creación de la memoria colectiva. 4. *Caminos de Sefarad* en el contexto del turismo patrimonial en España y Europa. 5. Historia y memoria en los *Caminos de Sefarad*. 6. La memoria colectiva y la modernidad en España. 7. Conclusión. 8. Referencias bibliográficas.

Calle Real arriba hemos dejado atrás la Plaza de San Martín y la Cárcel Vieja. Unos pocos metros más adelante, a nuestra izquierda, una pequeña plazoleta nos sirve como primer hito antes de internarnos en las callecitas de la Judería Vieja: se trata de la Iglesia de Corpus Christi, antigua Sinagoga Mayor, y uno de los testimonios más destacados de la presencia judía en Segovia. Acaso sería bueno remitirnos a un documento del archivo del Duque de Sesto, publicado en 1886 por el Padre Fita, en el que se da cuenta del espacio destinado a los judíos, allá por 1481. Podemos hacer, a través de sus líneas, un ejercicio de evocación, e imaginarnos cómo era aquel lugar cuando todavía lo habitaban los judíos: “...la yglesia de corpus crhiste donde está un arco de cal e de ladrillo que sale de un cabo de una pared de la casa de Hayme Sastre...” (Turespaña, s. a.: 76).

1. Introducción

Este fragmento, perteneciente a la guía *Caminos de Sefarad* (Turespaña, s. a.), nos invita a viajar a través del espacio y del tiempo a un mundo lejano habitado por gentes que ya no viven allí. Valiéndose de elementos nostálgicos, de deseo y de fantasía, el texto crea una marcada sensación de autenticidad histórica mediante un doble desplazamiento temporal. Nos remite a un documento de 1886 que a su vez habla de una marca física real de la presencia judía en Segovia en los años próximos a 1481. Cabe presumir que, si viajásemos a la Judería Vieja de Segovia en la actualidad, nos sería posible ver el mismo arco de ladrillo y piedra caliza que, estando documentado históricamente por el Padre Fita, sirve tanto para acreditar como para evocar el pasado judío de la ciudad.

Caminos de Sefarad es un libro repleto de pasajes parecidos a éste, así como de lustrosas y fascinantes fotografías y muchísima información práctica acerca de las antiguas juderías de ocho ciudades turístico-históricas (Ashworth y Tunbridge, 1990): Cáceres, Córdoba, Girona, Hervás, Ribadavia, Segovia, Toledo y Tudela. La guía es un marcador “externo al sitio” –“*off-site*” marker– ejemplar (MacCannell, 1989), que toma parte en la creación de las juderías históricas como verdaderos destinos turísticos a la vez que explica la importancia de las mismas al viajero con ganas de visitarlas¹. Este tipo de marcador es a menudo el primer contacto que el

¹ MacCannell (1989: 43-48)) comenta el proceso mediante el que un lugar turístico se convierte en una “sacralización visual”. Éste consta de cinco fases: 1) denominación; 2) encuadre y elevación;

viajero tiene con un lugar concreto y, por lo tanto, sirve como guía a la “mirada del turista” (Urry, 1990)². En *Caminos de Sefarad* no sólo se dirige la mirada del turista hacia edificios, monumentos y calles; también se la guía en dirección al pasado, o más concretamente, hacia una representación concreta del pasado en forma de marcadores físicos concretos.

Así pues, podría considerarse la ruta turística judía en España como parte de un recordatorio del pasado judío del país. La interpretación del significado de los lugares de herencia judía en España no está unida solamente a la mercantilización de la historia, sino que también se halla íntimamente vinculada a la creación de una memoria colectiva. ¿Por qué se está recordando el pasado judío de España y para qué fines? ¿Qué relación hay entre turismo y memoria colectiva en general y cómo se manifiesta ésta en el turismo de los lugares patrimoniales judíos en el país? ¿Cómo está diseñada la ruta turística judía en España y cómo se integra dentro de las tendencias contemporáneas turísticas del país? En las siguientes páginas trataré de dar algunas respuestas provisionales a estas preguntas, mayoritariamente a partir de un análisis de la guía: *Caminos de Sefarad*. Este artículo representa un intento inicial de tratar estas cuestiones. Otras preguntas cruciales acerca del tipo de personas que visitan los sitios de herencia judía en España, sus motivos para hacerlo, la naturaleza de sus reacciones, y las respuestas por parte de las poblaciones anfitrionas van más allá del alcance de este ensayo, pero dejan entrever temas significativos sobre los que encaminar futuras investigaciones.

2. El turista cultural y la aparición del turismo patrimonial

La expansión de la industria turística internacional en los últimos cuarenta años ha sido, por decir poco, espectacular. La llegada de visitantes internacionales —de los que un 80% son turistas— se ha incrementado de 70 millones en 1960 a 500 millones en 1993. El dinero que gastaban éstos ascendió de 6.900 millones de dólares americanos en 1960 a 334.000 en 1993 (Graburn, 1995: 161). En Europa, la dirección de gran parte de los flujos turísticos, que se iniciaban acabada la Segunda Guerra Mundial, era de norte a sur, pues los turistas de la zona noreste más próspera iban en busca de sol y diversión baratos en la costa mediterránea. Una fracción

3) protección; 4) reproducción mecánica: fotos, postales, guías, etc.; y 5) reproducción social. Este proceso de marcaje es en realidad el responsable de la creación de un sitio turístico, no al revés, y el marcador puede llegar incluso a “destruir” el sitio. En general, MacCannell concibe el sitio turístico como una relación empírica entre un turista, un sitio y un marcador (MacCannell, 1989: 41-43).

² El concepto de la “mirada del turista” (Urry, 1990) se refiere al hecho de que los individuos dejan su entorno habitual para ir a observar lugares distintos con interés y curiosidad. Muchos turistas miran pasivamente lo que tienen delante (Herbert, 1995: 5). La noción de Urry sobre la mirada deriva del argumento de Foucault sobre la mirada médica, según la que el médico ha aprendido a “ver” aspectos que un observador común no percibe. Asimismo, el turista del siglo XX ha aprendido a ver ciertas cosas como “fuera de lo habitual” o especialmente significativas en algún aspecto concreto (McCrone, Morris y Kieley, 1995: 34-35).

importante de este turismo de masas naciente se desarrollaba a partir de la oferta de productos estandarizados por parte de operadores turísticos del norte del continente (Richards, 1996: 7). Sin embargo, a medida que el capitalismo mundial ha ido cambiando de un régimen “fordista” de producción, basado en la fabricación masiva, a uno más flexible que gira en torno a la producción de servicios e información, los turistas han empezado a sentirse cada vez más insatisfechos con los paquetes de vacaciones estándares para el público general. Al mismo tiempo la cultura se ha convertido en un aspecto de extraordinaria importancia. En la actualidad, muchos turistas buscan aprender, recordar tiempos pasados, descubrir el patrimonio histórico, la fantasía y la acción, y experimentar la diferencia cultural sin tener que renunciar al sol y a la playa (Boissevain, 1996: 3).

Siguiendo a Valene Smith, un turista es cualquier “persona que dispone provisionalmente de tiempo de ocio que utiliza para visitar voluntariamente un lugar externo a su entorno habitual con el propósito de experimentar un cambio” (1989: 1). La misma naturaleza del ejercicio turístico así como las razones que llevan a cada turista a viajar han sido, sin embargo, cuestiones muy debatidas en la literatura turística. Dennis Nash (1989) considera el turismo como una forma de imperialismo en la medida que los centros metropolitanos mantienen el control sobre el fomento del turismo y lo relacionado con él. En esta línea, muchos académicos han incidido en los efectos perjudiciales del turismo en las sociedades anfitrionas (Britton y Clark, 1987; Greenwood, 1989; Turner y Ash, 1975). Aunque a primera vista esta postura no es errónea, hay que precisar que se refiere mayoritariamente al turismo que reciben los países en desarrollo, que es sin duda “reductor” y unilateral³. Graburn (1989) se ha interesado por las experiencias de los turistas mismos. Para él, el turismo es un viaje sagrado en el que no hay obligaciones de trabajo ni responsabilidades y donde tampoco existe la sensación de alienación que caracteriza la vida moderna. Como intervalo lúdico, donde gobierna un sentimiento de *communitas* entre los viajeros que se encuentran, el turismo tiene un efecto revitalizador que permite al viajero a su regreso enfrentarse de forma más llevadera a las constricciones a las que está sometido en el día a día.

Según Dean MacCannell, la legendaria búsqueda de la “autenticidad”⁴ resulta algo inherente al turista. Éste actúa como representante de la clase media internacional

³ Para una reseña útil de obras antropológicas acerca del turismo, la construcción y su impacto en las economías, culturas y sociedades locales, en especial las caribeñas, véase Crick (1989).

⁴ En contraposición a MacCannell, académicos como Boorstin (1964) y Turner y Ash (1975) ven el turismo como una aberración y un síntoma de la enfermedad de la época (Cohen, 1979: 179). Boorstin desprecia al turista actual de masas que se siente atraído por los “pseudo acontecimientos” en lugar de por los eventos auténticos. Eric Cohen (1979) afirma que existen varios tipos de turista, que se caracterizan individualmente por la visión particular de cada uno de ver el mundo y por el lugar que ocupa el turismo en sus vidas. Para Cohen hay cinco modalidades de experiencia turística: 1) recreación; 2) diversión; 3) experiencia; 4) experimentación; y 5) existencia. Estas modalidades representan toda la gama que existe entre la experiencia de un turista como viajero en busca de “simple”

que, ansiando huir de la superficialidad, la inestabilidad y la falta de autenticidad de la vida moderna, “anda buscando de modo sistemático por todo el planeta nuevas experiencias que entretejer a una versión colectiva y turística de lo que son las otras gentes y sus lugares” (MacCannell, 1989: 13). Para MacCannell, la modernidad se caracteriza en gran medida por la producción y mercantilización de la “experiencia”. Así, la visita de puntos de interés es hoy en día un ritual mediante el que los visitantes incorporan fragmentos de modernidad a una experiencia unificada, y la sociedad se presenta a sí misma como estructuralmente distinta⁵. Sin embargo, mucha de la autenticidad que encuentra el turista es falsa, sobre todo aquella que se halla en las zonas de “bastidores”, que gozan de una supuesta intimidad⁶. Esto es lo que MacCannell denomina “autenticidad escenificada” (MacCannell, 1989: 91-107).

Otros académicos no acaban de sentirse cómodos con la concepción estática presentada por MacCannell respecto a la autenticidad como una cualidad objetiva inherente a las cosas. Éstos opinan correctamente que la autenticidad es un concepto abierto a negociación que toma distintos significados según lo asuman intelectuales, expertos o gente común (Cohen, 1979, 1988; Horner, 1993; Overton, 1988). Alice Horner expone que, pese a estar motivados por distintos intereses y juzgar en base a diferentes criterios, tanto los turistas como los expertos ambicionan encontrar una cierta intensidad en las experiencias, una autenticidad negociada a nivel personal (Horner, 1993: 4). Como observa James Overton (1988: 37):

La autenticidad no es algo que esté “ahí fuera” a la espera de ser descubierta. No es una cualidad que exista en las cosas, sino una “construcción cultural”, un gusto que forma parte total y completa de una estética particular. El acto de creación de la “tradición” y “lo histórico” por parte de algunos en el momento presente es igual a lo que ocurre con la autenticidad. De ello se deduce que la autenticidad nunca puede ser algo “escenificado” ni “falso” (Cita extraída de McCrone, Morris y Kieley, 1995: 46).

placer hasta la de un peregrino moderno cuya empresa es la de encontrar significado en un centro externo a su entorno. En *Nomads from affluence: Notes on the phenomenon of drifter-tourism* (1973), Cohen examina una variedad concreta de experiencia turística, que se situaría en algún punto próximo a la categoría “existencial” de la tipología antes mencionada.

⁵ Georges Van Den Abbeele (1980) critica a MacCannell el hecho que en el fondo mantenga la superioridad del teórico frente al turista en la medida que el primero es consciente de lo que hace, mientras que el segundo sigue sin conocer sus verdaderos motivos ni su papel en la gestación de la modernidad. Van Den Abbeele expone que debemos dejar de concebir la teoría y el viaje como algo fijo. En lugar de ello, el autor defiende una teoría, algo ambigua en su definición, del viaje como “marcador no auténtico a marcador no auténtico sin sentir la necesidad de poseer la perspectiva auténtica uniendo todos los marcadores en una visión universal y pura” (1980: 14).

⁶ MacCannell alude aquí a la conocida distinción propuesta por Erving Goffman entre “escenario” y “bastidores”. En el contexto del turismo, el escenario es el punto de encuentro de anfitriones e invitados y los bastidores son las zonas donde los “nativos” descansan entre actuaciones, donde se comportan de forma “natural” cuando los turistas no les ven (MacCannell, 1989: 92).

En relación al tema que nos ocupa sobre el turismo patrimonial en España, podemos considerar los vestigios y acontecimientos pasados como materias primas que excavar y usar para tratar de encontrar un sentimiento personal de autenticidad histórica, de acuerdo con las perspectivas contemporáneas y los preceptos culturales (Ashworth y Tunbridge, 1990: 26).

Algunos teóricos rechazan la idea de que el principal interés de un turista sea tener experiencias “auténticas”. El “post-turista” de John Urry (1990) repudia de entrada la noción de “autenticidad” ya que, en vez de ésta, se dedica a buscar experiencias que ofrezcan un mero contraste con lo ordinario (Boissevain, 1996: 3). El libro de John Urry, *The Tourist Gaze* (1990)⁷, gira entorno a un análisis del patrimonio. La aparición del post-turista se relaciona con el cambio hacia el consumo diferenciado “post-fordista”, que se caracteriza por la ausencia de un único mercado turístico de masas. El post-turista es alguien a quien no gusta destacar demasiado, que tiene conciencia de su persona y que mantiene una postura distante frente a las experiencias turísticas. El patrimonio es algo que atrae especialmente al post-turista porque conlleva un tipo de voyeurismo histórico dinámico, con elementos de fantasía y nostalgia por el pasado. Es esta nostalgia, y no sólo la necesidad de entender el pasado, lo que convierte al patrimonio en algo tan atractivo. Como escribe David Lowenthal (1985: 4): “Si el pasado es un país extraño, la nostalgia lo ha convertido en el país con el negocio turístico más próspero de todos” (cita extraída de Herbert, 1995: 9).

Igualmente, Urry identifica al post-turista como integrante de la “nueva clase media”, que se mueve en torno al sector de los servicios y es especialmente sensible al “consumismo” del legado patrimonial, ya que fundamenta su prestigio y posición de clase tanto en las formas de capital “culturales” y “simbólicas” como en las “económicas” (Bourdieu, 1984). En una economía postindustrial que se desarrolla sobre el sector de los servicios, las líneas de separación entre las clases se han vuelto más maleables, lo cual ha contribuido a acrecentar la importancia de la lucha social en los planos simbólico y cultural. En este contexto, la cultura y la educación son los medios primordiales en la lucha para la dominación de clases y el turismo patrimonial se convierte en un vehículo significativo para adquirir ambas (McCrone, Morris y Kieley, 1995: 40-41).

Para la nueva clase del sector de los servicios, los gustos culturales toman prioridad respecto a aquéllos que se habían considerado “naturales”. Así, el punto de veraneo típico se convierte en algo incivilizado, de poco gusto y más propio de las bestias (Urry, 1990: 94; véase también Thurot y Thurot, 1983). Las preferencias han cambiado entre esta clase ascendente a medida que la nueva “mirada romántica del

⁷ Publicado en 2004 en castellano, con el título: *La mirada del turista*. Lima: USMP, Escuela Profesional de Turismo y Hotelería.

turista” ha sustituido en gran parte a la “mirada colectiva del turista”⁸. Tomarse unas vacaciones “de verdad” significa estar apartado de las multitudes de turistas, lo cual tiene como consecuencia que casi cualquier parte del mundo se incorpora a una lista de posibles sitios turísticos (Urry, 1990: 95). La industria del turismo ha empezado a atender el deseo educativo, cultural y de nuevas experiencias del post-turista. El pasado se empaqueta y se oferta a los turistas en forma de patrimonio (Ashworth y Larkham, 1994: 15; Ashworth y Voogd, 1990). Cada vez más ciudades y regiones de la Unión Europea basan su turismo en la promoción de la cultura y la historia (Richards, 1996: 4)⁹, una tendencia que se está intensificando a causa de algo que a su vez también se reafirma: las características distintivas de la fragmentada “Europa de las regiones”.

El siglo XX ha sido testigo de la explosión de formas de producción cultural y de su mercantilización. Inicialmente, aún en el siglo XIX, esta ola de expansión guardaba relación con la evolución de los museos (Richards, 1996: 8-9; véase también Horn, 1984; Lumley, 1988). Una segunda ola de producción cultural mayor, que arrancó en la década de 1960, se ocupó de reciclar el pasado y preservar los monumentos históricos. El número de monumentos declarados de interés histórico en los Estados miembros de la UE ha aumentando sustancialmente en los últimos 30 años (Ashworth y Tunbridge, 1990). El número de éstos en Francia creció un 27% de 1980 a 1991 y se estima que hay actualmente en los Países Bajos 15.000 inmuebles, esperando ser añadidos a la lista oficial de monumentos de interés histórico (Richards, 1996: 12).

Estas tendencias forman parte de una fascinación de mayores dimensiones con el pasado que se explica por la necesidad de protegerse de las inestabilidades e incertidumbres de un presente que se va transformando con rapidez (Lowenthal, 1985). Hay quien ha señalado la aparición de un “nuevo culto al pasado” (Hoyau, 1988; cita extraída de McCrone, Morris y Kieley, 1995: 12). La nostalgia por un

⁸ La mirada romántica pertenece a la élite más consciente, que posee el capital cultural suficiente para apreciar un paisaje sublime, disfrutar de la soledad y extraer distintos significados de los lugares. La mirada colectiva, en cambio, es la de una mayoría menos perceptiva que necesita la presencia de mucha gente para dar al lugar un ambiente carnavalesco (Urry, 1990: 45-46; Herbert, 1995: 6).

⁹ Como señala G. Richards, el turismo y la cultura siempre han estado íntimamente unidos en Europa, desde el *Grand Tour* –gira por el continente que incorporaba escogidos sitios en Portugal, España, Francia y sobre todo Italia– en el siglo XVIII (véase Adler, 1989, para un libro recomendable sobre la historia del turismo). Sin embargo, el turismo cultural preliminar estaba limitado en gran medida a las élites. Fue sólo en los años 70 y 80 del siglo XX, fechas en que el mercado turístico europeo florecía con el concomitante cambio hacia un régimen de producción “post-fordista” y basado en los servicios, cuando el turismo cultural se convirtió en un fenómeno a gran escala (Richards, 1996: 6-8). Para más información sobre tendencias actuales en el turismo cultural europeo, véase el análisis de Richards sobre el proyecto de turismo cultural ATLAS (1996: 33-43), y para un desglose de los aspectos que caracterizan a los turistas culturales contemporáneos, véase el estudio de Richards sobre participación en el turismo cultural (1996: 50-55). Los aspectos pertinentes son: la educación, el nivel socioeconómico, la ocupación, el tiempo de ocio disponible y la edad.

tiempo perdido donde todo era más simple está muy extendida, como observa Lowenthal¹⁰ (1985: XVI):

La moda de ver películas antiguas, llevar ropa de hace tiempo, escuchar música del pasado y cocinar recetas de antes se extiende por todas partes y la nostalgia impregna cada producto. La tradición y el renacimiento dominan la arquitectura y las artes; los niños en la escuela profundizan en la historia local y en los recuerdos de los abuelos; novelas y cuentos históricos de antaño inundan los medios de comunicación.

La obsesión contemporánea por el pasado y la omnipresencia de la nostalgia están íntimamente unidas al creciente interés por el patrimonio y han tenido importancia en la aparición de la llamada “industria del patrimonio” (Hewison, 1987). David Herbert (1995: 9) escribe sobre los “lugares patrimoniales”, entre los que se cuentan edificios y monumentos que llevan la impronta distintiva de la historia de la humanidad. Dichos lugares tienen lazos con gentes, acontecimientos y actividades, y el interés que en ellos se tiene es resultado de su arquitectura, diseño o importancia histórica. A escala mundial ha habido una proliferación de centros de patrimonio y atracciones turísticas establecidas alrededor de lo patrimonial durante los últimos veinte años (McCrone, Morris y Kieley, 1995: 17; véase también, Hewison, 1987; Hoyau, 1988; Lumley, 1988; Sorensen, 1988; Wright, 1985). Estos nuevos sitios patrimoniales demuestran que el turismo, el patrimonio y la nostalgia son elementos que se interrelacionan (Ashworth y Tunbridge, 1990; Boniface y Fowler, 1993; Graburn, 1995; Herbert, 1995; Norkunas, 1993; Urry, 1990). Ashworth y Tunbridge (1990) han postulado la aparición de una nueva forma social, la ciudad turístico-histórica, que explota la historicidad como fuente contemporánea de atracción turística a fin de fomentar la economía local urbana¹¹. Según Ashworth y Tunbridge (1990: 59), “estos recursos históricos son la atracción turística más importante, con lo cual las ciudades turístico-históricas se convierten en los principales destinos vacacionales”.

¹⁰ Según Lowenthal (1985:4), la nostalgia es actualmente “el tópico universal que permite mirar hacia el pasado”. No fue siempre así. Anteriormente, la nostalgia se limitaba a un tiempo y un lugar. Por ejemplo, los vendedores de antigüedades mantenían siempre la barrera de los 100 años. Hoy en día, se trata el arte Deco de los años treinta y las gramolas de los cincuenta con reverencia. Incluso el concepto original de una aflicción por nostalgia era muy distinto. En el siglo XVII la nostalgia se consideraba una enfermedad física con síntomas específicos que a menudo causaba la muerte (Lowenthal, 1985: 10). Para saber más acerca de la nostalgia, véase Susan Steward (1984) y Fred Davis (1979).

¹¹ Según Ashworth y Tunbridge (1990: 3), la ciudad turístico-histórica puede considerarse desde tres perspectivas: 1) forma y función simultáneamente, 2) tipo especial de ciudad, a la vez que región morfológico-funcional especializada dentro de una ciudad, o 3) uso específico de la historia, que sirve de recurso turístico al tiempo que como uso del turismo con el fin de cubrir el mantenimiento de los artefactos del pasado y de justificar la atención a la historicidad de las ciudades.

3. Patrimonio, turismo y la creación de la memoria colectiva

¿Cómo se define el patrimonio y qué relación guarda con la historia y la creación de la memoria colectiva? McCrone, Morris y Kieley (1995: 1) han propuesto la siguiente definición:

Toda la propiedad que no se adquiere necesariamente como fruto de una conquista pero que va pasando de época a época por medio de contratos u otros instrumentos es el patrimonio. Hablando en propiedad, el patrimonio se refiere a lo que se ha obtenido o puede obtenerse mediante una herencia, cualquier bien dado o recibido en calidad de posesión, una parte o porción heredada.

Sin embargo, en la práctica, el significado de patrimonio ha evolucionado hasta llegar a referirse a todo el complejo de legados físicos y simbólicos que puede que tengan sólo una ligera conexión con acontecimientos reales. El patrimonio suele ser una creación reciente que da representación a una gran variedad de intereses del momento presente, entre los que ocupa un puesto destacado la construcción de una identidad de grupo. Como medio de creación del sentimiento de pertenencia a un lugar común, el patrimonio juega un papel vital en la formación de una nación. Los monumentos, artefactos y legados simbólicos pueden servir como iconos para un Estado en formación. Hay grupos que se apoyan en ellos para legitimar y atribuir las raíces simbólicas de la nación contemporánea a un “tiempo inmemorial” (Gruffudd, 1995; Hobsbawm y Ranger, 1983; Handler, 1988)¹². El patrimonio es algo que puede escapar del control de una nación o Estado en concreto, de modo que puede convertirse en un terreno material y simbólico de disputa cultural (Tunbridge y Ashworth, 1996). Por ejemplo, conforme veremos más adelante, el patrimonio judío ibérico lo puede reivindicar el Estado español o una región, como Cataluña, en su lucha por una mayor autonomía (McCrone, Morris y Kieley 1995: 16, 23).

La obcecación con el patrimonio es también una expresión concreta de la necesidad de encontrar orígenes en el mundo complejo del siglo XX, donde las fronteras nacionales se están quedando obsoletas incluso en un momento en el que se continúan erigiendo. La producción del patrimonio está bastante relacionada con la construcción de un pasado colectivo dentro del contexto actual de las luchas políticas, culturales e ideológicas. De este modo, los centros de patrimonio turístico, donde el pasado se preserva, se empaqueta y se ofrece al público como artículo de consumo, son sitios de notable importancia para la producción y difusión de la memoria colectiva (Johnson y Thomas, 1995). Al igual que con la “autenticidad”, que no es algo

¹² En un artículo fascinante Greg Ashworth (1995) examina el papel del patrimonio en la construcción de una identidad “europea” en un momento en el que la Unión Europea presenta una tendencia más unificadora. El patrimonio se utiliza explícitamente como un instrumento programático para facilitar la integración política y cultural europea.

inherente a los monumentos, edificios y vestigios en sí, la memoria colectiva se genera a partir de la mediación de marcadores interpretativos como guías, placas, narraciones para visitas guiadas y *souvenirs*. Según exponen McCrone, Morris y Kieley (1995: 8), por ejemplo, es posible entender la importancia de la Virgen negra de Montserrat aun desconociendo lo que la imagen significa para la identidad catalana. *Caminos de Sefarad* es un excelente ejemplo de marcador interpretativo, que podemos analizar en lo referente a la memoria colectiva que ayuda a crear.

De modo más genérico, como señala Martha Norkunas (1993: 5), un paisaje turístico con marcadores físicos y simbólicos, puede interpretarse inequívocamente como un texto cultural en el que detectar las presunciones ideológicas sobre las que se construye el entorno turístico como producción cultural. La ideología tiene un papel notable en la selección e interpretación de estructuras concretas como atracciones turísticas (Ashworth y Tunbridge, 1990: 28)¹³. En contraposición a la idea de que es algo “objetivo” y “exento de valores”, la representación del pasado en los sitios turísticos ocurre de acuerdo con los intereses sociales, políticos y culturales de cada momento. Eso nos lleva precisamente a preguntarnos: ¿cómo se representa el pasado en los lugares patrimoniales? ¿Qué relación hay entre la historia, la memoria y los monumentos públicos? ¿Qué diferencia hay entre historia y memoria, y cómo están éstas vinculadas a la identidad colectiva? Trataré de dar una respuesta breve a estas cuestiones antes de adentrarnos en el análisis de los sitios de patrimonio judío en España y de la naturaleza de la memoria colectiva que allí se gesta.

Maurice Halbwachs, en su conocida deliberación acerca del recuerdo, *The Collective Memory* (1980)¹⁴, afirma que la memoria conlleva forzosamente que exista a priori un grupo social. Un sujeto sólo puede “recordar” a una persona o un acontecimiento si se sitúa a sí mismo dentro de la esfera de un grupo o una corriente de pensamiento colectivo. El grupo posibilita que se produzca el recuerdo; así, toda memoria es memoria colectiva. Halbwachs sostiene que la memoria individual se basa en reminiscencias que corresponden, interactúan y dependen de las reminiscencias de otros miembros del grupo. Esto plantea la posibilidad de que se “recuerde” un evento que nunca tuvo lugar. En consecuencia, es posible que la memoria no siempre coincida con acontecimientos que “realmente” ocurrieran. Se puede considerar los recuerdos colectivos, pues, como una creación de la sociedad,

¹³ Como señalan Ashworth y Tunbridge (1990: 28): “no es una postura radical postular que la ciudad histórica tiene una función socializadora en cuanto reproduce las ideas políticas dominantes en la comunidad”. Entre las parejas de oposiciones ideológicas más corrientes de las ciudades turístico-históricas se encuentran: 1) el nacionalismo frente al internacionalismo; 2) el regionalismo frente al centralismo; y 3) el socialismo frente al capitalismo.

¹⁴ Publicado en 2004 en castellano, con el título: *La memoria colectiva*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

fabricada por individuos o grupos mediante una variedad de mecanismos culturales. Cabe añadir que los recuerdos colectivos, tanto los creados como los creadores, son construcciones “necesarias” para producir y reproducir entre sujetos con ciertos vínculos variados un sentimiento de pertenencia a un mismo grupo social. Dicho de otro modo, los recuerdos compartidos conforman, en parte, la identidad social.

¿Qué relación existe entre la memoria y la historia? En general, entiendo la memoria como la versión vivida y comunal del pasado mientras que la historia es la versión oficial y codificada, aun si ambas ayudan a constituirse mutuamente. Pierre Nora (1989: 7-25) argumenta que tradicionalmente memoria e historia eran palabras sinónimas; las sociedades humanas las experimentaban como una sola cosa. El mundo moderno, sin embargo, está caracterizado por la “conquista y erradicación de la memoria por parte de la historia” (Nora, 1989: 8). Nora explica que en el mundo moderno la memoria y la historia son conceptos fundamentalmente opuestos. Aclara el autor (1989: 8)¹⁵:

La memoria es vida, algo que preservan las sociedades vivas que se basan en ella... La historia, por otra parte, es la reconstrucción, siempre problemática e incompleta, de lo que ya no es... La memoria es invisible a los ojos de todos salvo a los del grupo que se encuentran unidos por ella; es decir que, como sostiene Maurice Halbwachs, hay tantas memorias como grupos, y la memoria es por naturaleza múltiple y, aun así, concreta; colectiva y plural, pero también individual. La historia, por su parte, nos pertenece a todos y a nadie en particular, lo que explica que se declare a sí misma como autoridad universal.

Las historias oficiales, como versiones autorizadas del pasado, pueden servir para silenciar, controlar, domesticar u homogeneizar las múltiples versiones y voces de memorias subalternas. Por otra parte, la demanda de historia se ha extendido incluso a grupos no oficiales. Nora escribe (1989: 8) que “siguiendo el ejemplo de grupos étnicos y minorías sociales, todo grupo establecido, sea o no intelectual o docto,

¹⁵ Nora (1989: 13) hace una distinción entre una memoria real “que se refugia en los gestos y en las costumbres, en las habilidades que se van enseñando de generación en generación mediante tradiciones no orales, en el conocimiento que tiene el cuerpo sobre sí mismo y que le es inherente, en reflejos no estudiados y recuerdos arraigados” y una memoria transformada por la historia, “que es casi lo contrario: voluntaria y deliberada, se convierte en experiencia por obligación y ha dejado de ser espontánea...”. Nora habla de tres clases de memoria en el mundo moderno: la memoria-archivo, la memoria-obligación y la memoria-distancia. La memoria-archivo funciona a partir de la materialidad del rastro, la inmediatez del recuerdo y la visibilidad de la imagen. Es la parte materializada y exteriorizada de la memoria, su registro en los espacios físicos. La memoria-obligación se refiere a la transformación en aspecto psicológico total de la memoria contemporánea, lo cual conlleva una nueva clase de auto identidad: cuanto menos recuerdos se hayan forjado colectivamente, más presión habrá en el interior de cada persona para reafirmar su identidad colectiva, étnica o nacional. La memoria-distancia implica que ya no experimentamos el pasado como algo sólido, estable y continuo, antes bien como algo fracturado, discontinuo y radicalmente distinto.

ha sentido la necesidad de ir en busca de sus orígenes e identidad". Como veremos, la historia se ha convertido en una arena donde disputar batallas sobre memoria, identidad y genealogía que, en el fondo, son batallas acerca de los recursos y el capital culturales (Tunbridge y Ashworth, 1996).

La memoria colectiva y la historia impregnan espacios físicos (Halbwachs, 1980: 156)¹⁶. Pierre Nora (1989: 7-25) afirma que la memoria en el mundo moderno cristaliza y se oculta en los *lieux de memoire*, los lugares de la memoria en los que la continuidad histórica persiste¹⁷. Los recuerdos colectivos que se guardan en estos *lieux de memoire* son públicos. Algunos ejemplos de estos lugares de memoria, donde los recuerdos públicos se materializan, son sitios como museos, archivos, cementerios, festivales, aniversarios, tratados, depósitos, santuarios y, también, monumentos, edificios y calles que conforman los centros turísticos, por ejemplo, los de los sitios de patrimonio judío.

Los *lieux de memoire* tienen su origen en el momento en que la memoria espontánea da lugar al movimiento de la historia, de modo que nace un ansia por preservar deliberadamente los recuerdos en forma de nostalgia. Estos sitios de memoria suelen usarse para salvaguardar recuerdos colectivos específicos y fortalecer identidades (Nora, 1989: 12). El pasado que aparece en los *lieux de memoire* tiende a convertirse en un artículo de consumo a medida que la sociedad anhela revivir unos recuerdos tradicionales que no pueden volver. Como vemos, pues, la nostalgia y la transformación de la historia en artículo de consumo son dos temas centrales en las industrias patrimonial y turística de hoy en día.

Más que una mera industria lucrativa, la conmemoración mediante la materialización de la memoria en espacios físicos se ha convertido en un mecanismo importante por el que se crean remembranzas compartidas, versiones oficiales de la historia, un sentimiento de comunidad, y también identidades étnicas y nacionales. Kirk Savage (1994: 130), en su escrito sobre los monumentos de la Guerra Civil en el sur de Estados Unidos durante la época de postguerra, afirma que éstos "servían y justificaban la noción misma de la memoria colectiva y, por extensión, la existencia de la gente que guardaba y defendía esa memoria". Como cabe suponer, los recuerdos que se asentaron en cada monumento eran de lo más selectivo. En este caso, los monumentos de la Guerra Civil en el sur y sus equivalentes en el norte ten-

¹⁶ Halbwachs (1980) habla de tres tipos de espacios físicos en los que se inscriben la identidad grupal y la memoria colectiva: espacio jurídico, económico y religioso.

¹⁷ Nora atribuye el origen de la expresión *lieu de memoire* a Frances Yates en su obra: *The Art of Memory* (1966) –publicado en 2004 en castellano con el título: *El arte de la memoria*. Madrid: Taurus–, en la que se realiza un seguimiento de la historia del arte clásico de la memoria según la codificación de Cicerón y Quintiliano. Este arte clásico enseñaba a los oradores a recordar sus discursos asociando temas concretos a partes de un edificio imaginario o real en el que iba a recitarse la disertación. De este modo, se daba paso a lo aprendido recurriendo a un inventario de lugares de la memoria, *loci memoriae*.

dieron a excluir cualquier imagen de afro-americanos, para terminar efectivamente borrando la esclavitud de la narrativa nacional histórica del periodo de postguerra. Por contra, los soldados que lucharon en la Guerra, tanto en el norte como en el sur, aparecieron homenajeados en monumentos como leales miembros de un mayor colectivo político y nacional¹⁸.

Los recuerdos colectivos, las identidades grupales y nacionales y las “verdades” históricas, que adquieren forma física y se comunican a través de los *lieux de memoire*, se convierten en fragmentos de construcciones narrativas, es decir, historias reveladoras que la gente cuenta acerca de su pasado, que se organizan en torno a un argumento y poseen plenitud, coherencia y un fin (White, 1987). Sirviéndose de su aspecto narrativo, la distinción entre imaginario y real desaparece, de forma que la “veracidad” de la historia depende de lo atinadamente que los acontecimientos históricos justifiquen la presencia de ciertos grupos. En vista de esto, una pregunta que puede resultar interesante hacerse no es cuál de las narrativas históricas es la “verdadera” o más “correcta”, sino qué está en juego si nos adherimos a una construcción narrativa concreta. Como hemos dicho, algunas versiones del pasado operan en el presente para legitimar o poner en entredicho una distribución actual de poder y autoridad. De este modo, la memoria colectiva, que toma forma en los *lieux de memoire*, puede usarse para crear, cuestionar o defender las versiones hegemónicas de la historia y de la identidad nacional que pueden estar alimentando estructuras de desigualdad.

Como apuntaba anteriormente, podemos considerar los sitios turísticos como textos culturales en los que subyace una serie de presunciones ideológicas. Las narrativas ideológicas grabadas en el entramado material de los monumentos y edificios públicos pueden estar expuestas manifiesta o tácitamente y pueden haberse dispuesto más o menos conscientemente. En cualquier caso, hablan del lugar y del momento en el que fueron creadas. En mi análisis de los sitios de patrimonio judío en España, me interesan las narrativas concretas acerca del pasado judío que se materializan en edificios, monumentos y calles y que abarcan los barrios históricos judíos. Además del hecho indiscutible de que el pasado judío se ha empaquetado y presentado como un artículo de consumo diferente y fascinante, a fin de atraer al número creciente de turistas culturales y patrimoniales que visitan España y Europa en general, el recordatorio del pasado judío en estos sitios turísticos consta también de un componente ideológico.

¹⁸ Este proceso es simbólico de lo que Raymond Williams (1977: 115-116) denomina “tradicción selectiva”. El establecimiento de cualquier hegemonía conlleva un uso selectivo de la tradición que da lugar a las formas “oficiales” o “aprobadas” de concebir el pasado. El proceso de selección de ciertos aspectos del pasado, a la vez que la omisión de otros, son una de las operaciones hegemónicas fundamentales.

La conmemoración pública del pasado judío es un fenómeno que se extiende no sólo por Europa, sino por todo el mundo. James Young (1989, 1993, 1994) ha realizado extensos estudios sobre monumentos recordatorios del Holocausto en Europa, Israel y Estados Unidos. Young ha estudiado la manera en la que distintas naciones y comunidades recuerdan públicamente la destrucción de la sociedad judía europea durante la Segunda Guerra Mundial (1993), y postula que los monumentos y museos se construyen para traer a la memoria el Holocausto según los ideales políticos e intereses actuales. El autor estudia cómo y por qué la memoria colectiva del Holocausto se esculpe mediante monumentos, museos y remembranzas rituales en varias naciones. Por medio de monumentos y recordatorios, los organismos oficiales modelan la memoria de la forma que mejor sirve al interés nacional¹⁹. Para Young, los *lieux de memoire* son un tipo de arte colectivo que genera una serie de espacios compartidos que ofrecen a su vez un marco común para experiencias y puntos de vista de otro modo dispares. Mediante la creación de espacios de memoria, los monumentos propagan aunque sólo sea una ilusión de memoria compartida con lo cual contribuyen a forjar los valores e ideales de unión que legitiman el Estado y sus intereses contemporáneos (Young 1993:6)²⁰. Los *lieux de memoire*, pues, juegan un papel crucial en la historia actual en cuanto que proporcionan una base para la acción y el pensamiento político y social.

En *The Texture of Memory* (1993), James Young se ocupa de investigar específicamente la naturaleza de la memoria “reunida” en los recordatorios del Holocausto en Alemania, Polonia, Israel y los Estados Unidos. Cada país conmemora esta tragedia de una manera propia, que se fundamenta en combinaciones concretas de figuras nacionales y judías e imágenes políticas y religiosas (1993: 2). La remembranza de la destrucción judía tiene un papel único en cada caso de acuerdo con los imperativos políticos y culturales de cada país, según explica Young (1993: 2):

¹⁹ Young (1993: 3) prefiere no hacer una distinción firme entre monumentos y recordatorios. Mucha gente considera que los primeros conmemoran algo o a alguien memorable y representan el mito de un comienzo, mientras que los segundos ritualizan una remembranza y marcan el aspecto real de un final. Sin embargo, Young señala que un mismo objeto puede realizar ambas funciones y propone clasificar los monumentos como una subclase de los recordatorios: son objetos materiales, esculturas e instalaciones que conmemoran a alguien o algo. El autor considera todos los sitios de memoria como recordatorios, mientras que los objetos plásticos que se encuentran en dichos sitios serían monumentos. Un recordatorio no tiene que ser forzosamente un monumento, pero éste siempre será un recordatorio.

²⁰ Young (1993: XI) evita expresamente usar el término “memoria colectiva”, pues no quiere que se aplique “la jerga psiconeurótica de un sujeto particular a la memoria de grupos nacionales”. Su ambición es echar abajo la noción de “memoria colectiva” en sí a favor de analizar la “memoria reunida”, que se compone de muchos recuerdos privados acumulados en espacios de recordatorio comunes donde se les imbuye un sentido compartido. Según Young, sólo se puede decir que una sociedad “recuerda”, si sus instituciones y rituales organizan, modelan e inspiran recuerdos en las mentes de los sujetos que la conforman.

En Alemania, por ejemplo, las conmemoraciones de esa época recuerdan a los judíos por su ausencia y a las víctimas alemanas por su resistencia política. En Polonia, innumerables monumentos en antiguos campos de la muerte y en el medio rural rememoran la destrucción del país en su totalidad a través de un homenaje a la parte judía de la sociedad que fue asesinada. En Israel, los mártires y los héroes se homenajean unos al lado de los otros, ambos redimidos con el nacimiento del nuevo Estado. Si la forma que toma el recuerdo del Holocausto en Europa e Israel viene determinada por las coordenadas políticas, estéticas y religiosas, en Estados Unidos está tallada ni más ni menos que por los ideales y experiencias de ese país, como son la libertad, el pluralismo y la inmigración.

Young (1993: IX) propone que el “arte de la memoria pública” abarca no sólo los contornos estéticos de los recordatorios del Holocausto y las narrativas oficiales inscritas en ellos, sino también los esfuerzos que fueron necesarios para crear dichos recordatorios, la interacción en el diálogo entre monumentos y visitantes, y las repuestas de éstos últimos al pasado que se rememora. En este sentido Young habla de las “biografías” de los sitios del Holocausto, que revelan información sobre el pasado, presente y futuro de las prácticas sociales, que influyeron en su creación, así como las prácticas que los sitios mismos contribuyen a asentar²¹. Cabría examinar también las reacciones de las gentes que acogen los monumentos conmemorativos, sobre todo si los lugares donde habitan son también destinos turísticos preeminentes. Esto es importante porque si los *lieux de memoire* reemplazan la memoria vivida, a la que se supone que representan, puede entonces que, como propuso Nietzsche, la historia petrificada que simbolizan termine por enterrar a los vivos (Young, 1993: 4).

En esa línea, Michael Herzfeld (1991) describe la lucha entre el tiempo “monumental” y el tiempo real vivido en una ciudad cretense. La nación-Estado y su burocracia moderna se esfuerzan por hacer parecer monumentales los lugares más corrientes de su territorio, un proceso que a menudo encuentra resistencia por parte de los residentes locales. Como observa Herzfeld (1991: 6):

Al darle al pasado y al futuro una apariencia nueva en forma de presente monolítico, el Estado crea “barrios tradicionales” y “monumentos arqueológicos” y, a causa de ellos, las calles se convierten en sitios donde amigos y enemigos viven y mueren a ojos de los residentes. A medida que el Estado avanza con este proyecto, los ciudadanos van adoptando cada vez más tácticas retóricas de autodefensa.

Por el momento, nos contentaremos con examinar las narrativas históricas que se inscriben en los sitios de patrimonio judío en España. Nos preguntamos cómo y por

²¹ El concepto de una “biografía” de los sitios conmemorativos del Holocausto comparte cierta similitud con la noción presentada por Appadurai (1986) de la “vida social de los objetos”.

qué se conmemora el pasado judío en estos sitios turísticos. España también destruyó la que fuera una comunidad judía floreciente hace cinco siglos. Aunque lejana en el tiempo, la expulsión de los judíos en 1492 y los tres subsiguientes siglos de Inquisición dejaron una huella indeleble en la sociedad, cultura e identidad españolas. Hasta la actualidad, en algunos casos, se ha considerado la “pureza de sangre” como una marca de distinción poderosa. Ésta ha servido como prueba valiosa de buen linaje, algo que ha beneficiado a sus portadores, al otorgarles una aceptación total en la “nación” española y un acceso a cargos de prestigio e influencia dentro del Estado español. Otras cuestiones que nos ocuparán son: ¿qué importancia tiene actualmente en España el patrimonio judío? ¿Cómo se recuerda públicamente el pasado judío y qué fines persigue esta rememoración? Y, ¿qué clase de narrativas históricas oficiales presiden en los sitios patrimoniales judíos y qué función desempeñan en la transformación de la memoria colectiva española?

4. Caminos de Sefarad en el contexto del turismo patrimonial en España y Europa

Antes de adentrarnos en cuestiones de memoria colectiva, me gustaría reflexionar brevemente sobre la aparición de sitios patrimoniales judíos dentro de un conjunto más amplio de tendencias en el turismo español y europeo. El turismo es la mayor industria de España y ocupa una posición clave en la economía del país; desde los años setenta, el turismo es responsable de casi el 9% del Producto Interior Bruto (Maiztegui-Onate y Areitio, 1996: 278). Así pues, puede que la forma más elemental de acercarnos a los centros de patrimonio judío en España sea verlos como sitios, donde el pasado judío se presenta como artículo de consumo para explotar nuevas tendencias en el mercado turístico. Para satisfacer ese objetivo, ocho gobiernos autonómicos de España, en conjunción con la agencia de turismo TURESPAÑA, publicaron la guía *Caminos de Sefarad*. Ésta puede considerarse un marcador que promueve la fundación de una nueva “ruta turística judía” consistente en una “red de comunidades judías históricas”, producto que será consumido por una nueva generación de “post-turistas”. Como ya hemos visto, el post-turista es aquél que se siente más atraído por el patrimonio, la cultura y el paisaje que por el sol, la playa y la diversión de un punto de veraneo comercial. Los post-turistas son el público objetivo principal a quien se dirige *Caminos de Sefarad*, conforme lo manifiesta claramente la introducción a cargo del entonces Ministro de Comercio, Javier Gómez Navarro:

El turismo en nuestro país está consolidado en la faceta del sol y playa, por lo que tenemos que conseguir aumentar nuestra participación en el campo del turismo cultural. Con esta nueva oferta, conjunta de Turespaña y Ayuntamientos, se pretende dar a conocer una más profunda dimensión de la realidad histórica de nuestro país. Animo desde aquí a las instituciones y empresarios a crear excelentes productos turísticos que atraigan a unos

visitantes de mayor calidad, ofertando las nuevas rutas turísticas a través de esta red de juderías por España (Turespaña, s.a.: 5).

La promoción del turismo cultural y patrimonial, pues, forma parte esencial de la política turística a escala local, regional y transnacional. Durante los últimos veinte años en toda Europa, la cultura se ha convertido en uno de los principales instrumentos de reestructuración económica urbana para hacer frente a la influencia en decadencia de la industria. La cultura ha pasado a ser un recurso de extraordinaria importancia a la hora de hacer vendibles las ciudades de una Unión Europea cada vez más competitiva. Por querer estar a la altura de esta competencia creciente, han aparecido muchas sociedades cooperativas entre gobiernos locales, regionales e incluso nacionales (Richards, 1996: 89-91). La ruta de turismo judío en España puede verse en relación a lo expuesto como parte de un esfuerzo nacional concertado de promover el turismo cultural, a la vez que como un organismo de cooperación entre varias localidades urbanas²².

El cambio en la política turística española ha sido manifiesto a escala nacional, en vez de poner el acento en el turismo de masas dentro de circuitos comerciales playeros se promociona la cultura y el patrimonio. El Plan FUTURES (1992-1995) introducía una serie de novedosas estrategias para potenciar nuevas áreas turísticas, desde actividades deportivas hasta la cultura, pasando por el turismo urbano y rural, de salud, educacional y social, y también el turismo relativo a la cultura tradicional y al patrimonio arquitectónico. En 1994 TURESPAÑA coordinó una nueva tentativa, llamada Plan Estratégico, con la que buscaba intervenir en cuatro áreas primordiales: 1) la identificación de rutas turísticas culturales –véase más abajo–; 2) la organización de eventos culturales de gran impacto turístico; 3) la adaptación de atracciones culturales a los intereses turísticos, por ejemplo, museos, monumentos y artes escénicas; y 4) la promoción en el extranjero de atracciones turísticas culturales (Maiztegui-Onate y Areitio, 1996: 270-271).

El objetivo que ha motivado estas iniciativas políticas ha sido promover un turismo interdisciplinario, que genere diversos sitios de interés para el turista dentro de una zona geográfica limitada. Esta estrategia desvía la atención del turista de municipios costeros y puntos de veraneo playeros masificados a regiones interiores menos desarrolladas (Crain, 1996: 28-29). Económicamente, esta estrategia da como resultado una red turística con una distribución más equilibrada e influye en la disminución de las pérdidas de los sitios turísticos en épocas de fuera de tempo-

²² La política turística en España es responsabilidad de entes gubernamentales a tres niveles distintos: el gobierno central, las comunidades autónomas y las municipalidades. A nivel nacional, la Secretaría General de Turismo se divide en tres departamentos principales: 1) Instituto de Turismo de España (TURESPAÑA); 2) Sociedad Nacional de Hoteles Turísticos de España; 3) Oficina Estatal de Política Turística (Maiztegui-Onate y Areitio, 1996).

rada. Mary Crain (1996: 29) se hace eco del eslogan nacional adoptado por la industria turística del país para hacer publicidad de España en 1992, el año de los Juegos Olímpicos en Barcelona, la Exposición Universal de Sevilla y también la fecha en que Madrid fue elegida capital cultural europea. El eslogan anterior, “España: todo bajo el sol”, fue sustituido por “España: pasión por la vida”. Este cambio refleja como se abandonó la atención exclusiva a la cultura del sol y la playa a favor de un mayor impulso del patrimonio cultural y artístico inigualable de España. Es un cambio también visible en los comentarios del ex Ministro de Comercio y de Turismo realizados en la introducción de *Caminos de Sefarad*, que citábamos anteriormente.

La política cultural y turística también se ha convertido en una estrategia vital para la Unión Europea en su intento de aumentar el conocimiento acerca del patrimonio cultural “europeo” (Ashworth, 1995; Ashworth y Larkham, 1994). La UE ha establecido varios itinerarios culturales transnacionales cuya promoción se ha llevado a cabo mediante una serie de guías, visitas culturales guiadas y paquetes turísticos organizados por los operadores. Por ejemplo, el diseño del proyecto sobre “La ruta de los fenicios” enlaza varios lugares en el Mediterráneo, en los que hubo asentamientos fenicios, y el “Proyecto Raíces” busca vender Europa a los estadounidenses con ganas de conocer su patrimonio ancestral (Richards, 1996: 98). Aunque no forma *aún* parte del circuito transnacional, *Caminos de Sefarad* ilustra la creciente importancia de las rutas turísticas regionales y nacionales a escala española, más allá de los proyectos locales. Es una de varias rutas turísticas culturales que coordina el Ministerio de Comercio y de Turismo con financiación de la Unión Europea. Algunas otras son: la Ruta de las ciudades del patrimonio mundial, la Ruta de peregrinaje a Santiago de Compostela, la Ruta de la plata en el oeste de la península, y la Ruta de la Granada islámica, que, análogamente a la Ruta judía, conmemora la expulsión musulmana de España.

El Consejo de Europa y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) son otros ejemplos de organizaciones transnacionales, que se dedican también a promover el turismo cultural. Una de las mayores campañas de la UNESCO ha sido la de preservar el patrimonio cultural. Con vistas a eso, la UNESCO ha nombrado el Comité del Patrimonio Mundial que se encarga de decidir qué monumentos, sitios e incluso ciudades enteras pueden optar a ser incluidas en la Lista del Patrimonio Mundial (Richards, 1996: 101). Muchos edificios y monumentos dentro de las antiguas juderías, que conforman los *Caminos de Sefarad*, forman parte de esta lista. Muchos otros pertenecen a una lista similar de ámbito nacional. De las ciudades que aparecen en *Caminos de Sefarad*, Cáceres, Segovia y Toledo están consideradas ciudades del patrimonio mundial. Otras ciudades españolas que también se incluyen en esta lista son: Ávila, Salamanca y Santiago de Compostela (Maiztegui-Onate y Areitio, 1996: 271). Un honor tal añade puntos a lo atractiva que puede resultar una ciudad para el posible

turista patrimonial y apunta hacia la incorporación de las juderías históricas en la estructura general de ciudades turístico-históricas²³.

El diseño y la composición de *Caminos de Sefarad* dejan claro hasta qué punto las antiguas juderías están integradas en un plan general urbano de desarrollo turístico. Siguen a la sección introductoria, acerca de la historia de los judíos en España, los capítulos dedicados a cada una de las ocho ciudades que conforman la ruta: Cáceres, Córdoba, Girona, Hervás, Rivadavia, Segovia, Toledo y Tudela. Cada sección está compuesta por una parte de texto principal que resume el desarrollo histórico de la población judía de la ciudad; asimismo, se facilita una relación de los edificios, monumentos y calles importantes, y de los acontecimientos históricos significativos; se proporcionan además cuidadosas descripciones de parte del itinerario que se recomienda seguir, dirigiéndose al lector en segunda persona para crear una sensación de presencia y experiencia “auténtica”. Después de la sección principal aparece una lista con todas las amenidades, servicios y otros puntos de interés que ofrece la ciudad, entre los que se cuentan: medios de transporte, oficinas de turismo, servicios médicos y de seguridad, museos, monumentos de interés, itinerario recomendado, hoteles y un calendario con las celebraciones rituales y los festivales culturales.

La judería histórica aparece como la atracción principal, el elemento central de toda la estructura turística de la ciudad turístico-histórica. No obstante, no es la única atracción. Los museos, otros monumentos y edificios significativos y, notablemente, los festivales cívicos y religiosos también figuran como eventos prominentes. Según Jeremy Boissevain (1992), las celebraciones públicas se han expandido sustancialmente; muchas de ellas se han convertido en atracciones turísticas de alto nivel en toda Europa desde principios de los años setenta²⁴. España no es una

²³ Ashworth y Tunbridge (1990) categorizan incluso el “tipo español” como una variedad importante de ciudad turístico-histórica.

²⁴ Boissevain (1992: 8-10) sostiene que la importancia de los rituales fue en declive durante el primer periodo tras la Segunda Guerra Mundial por varios motivos. El primero de todos, es que las pautas de emigración masiva hicieron difícil continuar con muchos rituales de las comunidades locales. En segundo lugar, durante la época de postguerra la secularización experimentó una gran subida con lo que la religión y los rituales perdieron importancia en la vida diaria de las comunidades. Tercero, muchos rituales se fundamentaban en ciclos agrícolas que quedaron obsoletos a causa de la industrialización. Durante los años setenta, sin embargo, estos modelos experimentaron un cambio de dirección y otros nuevos empezaron a surgir. Por ejemplo, muchos emigrantes regresaron durante esa década y la explosión mediática estimuló una rápida diseminación de las prácticas rituales. Además, el turismo de masas ha proporcionado un público para este tipo de celebraciones y el proceso democrático ha permitido aumentar el apoyo a las manifestaciones culturales de cada región y de las clases trabajadoras. Quizás lo más destacado para Boissevain ha sido la reaparición de una preocupación por una buena “calidad de vida” y la reevaluación de los modos de vida rurales “tradicionales” que tienen a la comunidad como eje vertebrador. Añadiría que la expansión de las celebraciones rituales también se articula alrededor del increíble aumento del interés por el patrimonio, la identidad y las raíces culturales, como ya hemos comentado.

excepción (Crain, 1992, 1996; Cruces y Díaz de Rada, 1992; Driessen, 1992; Greenwood, 1989; Murphy, 1994). Esta tendencia coincide con los esfuerzos de pueblos y ciudades locales por distinguirse de sus rivales, como lo demuestran los intentos de cada uno de ellos de ofrecer y promover festividades y rituales públicos “únicos”.

Además de la celebración anual en honor al santo patrón de cada población, muchas de las ciudades de los *Caminos de Sefarad* organizan festividades en las que se recrea la época judía y medieval. Por ejemplo, la “Festa da historia” en la ciudad gallega de Ribadavia, que tiene lugar el primer sábado de septiembre, ofrece los siguientes actos: un juego de ajedrez de tamaño natural, danzas medievales, una boda judía, una exposición de caza, tiro al arco, un torneo medieval, una sesión de teatro histórico y una cena medieval. Cada mes de agosto la municipalidad de Ribadavia organiza un festival de música sefardí. Igualmente, el 22 de abril, la ciudad de Cáceres recrea una batalla entre moros y cristianos en forma de baile ritual y escenifica una quema pública de una efigie de dragón. Otras ciudades ofrecen una amplia gama de arte étnico y festivales musicales, en los que son a menudo protagonistas la guitarra española y las actuaciones de baile flamenco.

Las celebraciones rituales locales ofrecen a los turistas muchos de los mismos encantos y atractivos que pueden encontrarse en los sitios patrimoniales: proporcionan la ocasión para el voyeurismo histórico, el escape nostálgico y la experiencia de la diferencia cultural; en resumen, sirven para descansar un poco de las restricciones de la vida diaria. Los festivales locales abundan en un país como España, donde gran parte de la vida pública gira alrededor del calendario de los rituales. Mary Crain (1992, 1996) ha analizado el peregrinaje andaluz en honor de la Virgen del Rocío. Los medios de comunicación y la industria turística de la zona han descrito el festival del santuario de la Virgen (El Rocío) como “folklore lleno de color y rito patrimonial” (Crain, 1996: 44). Aquello que era antaño un asunto, que incumbía sólo al pueblo o a la región, se ha convertido en un espectáculo turístico multitudinario, hasta el punto de llevar a los habitantes de la localidad a realizar sus propias ceremonias en un lugar privado, apartado de la vista del gentío. En su estudio acerca del modo en el que la guía de Michael Jacobs presenta el peregrinaje al Rocío para un público sofisticado y distinguido de habla inglesa, Crain (1996: 27-28) comenta lo siguiente:

Según Jacobs, El Rocío ofrece al participante la posibilidad de experimentar un lugar y un tiempo distintos, “un tiempo fuera de este tiempo”, en el que el rociero —el resuelto peregrino que viaja hacia El Rocío— deja provisionalmente el siglo veinte y entra en el “mundo de antaño”. El contexto ritual se representa como un campo lleno de posibilidades utópicas, en el que jugar pasa a ocupar un lugar destacado y las preocupaciones por las responsabilidades sociales de la vida diaria y del mundo laboral desaparecen...

Claramente este relato del acontecimiento se presenta como un objeto para la mirada romántica del post-turista. El tono de estas palabras repite el del fragmento de *Caminos de Sefarad*, que hemos citado al comienzo de este artículo. En ambos casos, los autores pretenden estimular la curiosidad histórica del posible turista, así como invocar la nostalgia por un mundo desde hace tiempo inexistente. El sinfín de posibilidades que representa el pasado contrasta con el presente mundano del día a día. Un efecto similar es el que produce la siguiente sección que introduce al visitante a la judería vieja de Cáceres:

Si ya se ha experimentado la sensación de viajar a través del tiempo al acceder a la Ciudad Monumental, Patrimonio de la Humanidad desde 1986, percibiendo el contraste de sus blasones y muros señoriales con el bullicio estudiantil de esta ciudad universitaria y moderna que es Cáceres, se debe estar preparado para descubrir otra sutil diferencia que custodia, para los tenaces, la Ciudad Monumental. Nos referimos al antiguo barrio judío cacereño que con su derroche de cal y urbanismo quebrado, popular e íntimo, como corresponde a aquellos que consideraban a su casa como un templo, contrasta con la ostentación nobiliaria de los palacios y escudos de la antigua nobleza cacereña (Turespaña, s.a.: 17).

Este fragmento se dirige directamente al post-turista, ese alma aventurera que prefiere vagar en soledad entre las singulares piedras decadentes de antaño y que es capaz de discernir y apreciar los contrastes culturales e históricos. A ése invita a perderse mentalmente por el pasado siguiendo las imágenes que proporciona el texto. Los pasajes de *Caminos de Sefarad* son más sutiles que lo que describía El Rocío: su mayor anhelo es invocar un sentimiento de “autenticidad” histórica, intimidad y presencia. En los tres ejemplos, sin embargo, la cultura y el pasado adquieren forma de artículo de consumo para los turistas culturales y patrimoniales, el principal público al que buscaba dirigirse la política turística española.

En efecto, la España contemporánea ha sido testigo de la aparición de un enorme interés por las raíces históricas y el pasado, quizás incluso más a causa de la no lejana transición democrática y el fin de la censura oficial (Hooper, 1995: 3). Muchos españoles ratifican ahora sus herencias judías y musulmanas. Ciertas personas me han contado más de una vez que al menos una octava parte de la sangre de los españoles es de origen judío y, desde principios de los años ochenta, un número sorprendente de españoles, que afirman ser de herencia musulmana, se han convertido a la religión islámica, sobre todo en aquellas regiones de España, como Andalucía, donde los musulmanes habían reinado (Hooper, 1995: 128). En vista de ello, es comprensible la aparición de una ruta turística judía en España como intento de capitalización y de comercialización de la historia, aprovechándose de la obsesión nacional y mundial con el pasado y muy en línea con las recientes tendencias europeas y españolas en política turística. Aun así, según mencionábamos anteriormente, la lectura de los sitios de patrimonio judío en España también puede hacerse a

partir de las narrativas históricas que ellos representan. De hecho, el turismo de las juderías históricas puede fortalecer la difusión y el poder simbólico de los recuerdos colectivos que en ellas se crearon. Es precisamente en estas narrativas y estos recuerdos públicos en lo que vamos a centrar nuestra atención a continuación.

5. Historia y memoria en los *Caminos de Sefarad*

El desarrollo y la promoción de la ruta turística judía en España suponen algo más que la simple mercantilización del pasado. Eso se deja claro sobremano en la introducción general a *Caminos de Sefarad*. Se hace explícito el vínculo entre los sitios patrimoniales judíos y el hecho de “recuperar” una memoria nacional y crear una memoria colectiva, como ilustra el siguiente fragmento:

Esta constatación y la voluntad integradora, universalizada, globalizadora de muchas voluntades locales nos ha llevado a la convicción profunda de la necesidad de incorporar este trozo de nuestra historia pasada a nuestra historia total... Este es el motivo esencial que nos ha movido a agruparnos, a trabajar conjuntamente, a definir un proyecto común y a promover una Ruta de las Juderías de España que, a partir de los hitos más significativos, recupere y reivindique esta parte de nuestra memoria colectiva (Turespaña, s.a.: 7).

Antes de centrarnos en analizar *por qué* los gobiernos españoles reivindican el pasado judío como parte integral de la memoria colectiva del país, quisiera examinar, con la ayuda de *Caminos de Sefarad*, el núcleo que conforma las narrativas históricas que aparecen en el entramado material de las juderías históricas. Justamente, pues, cabe preguntar cómo aparece representado e interpretado el pasado judío.

En primer lugar, se reivindica el pasado judío como elemento vital del patrimonio español contemporáneo. Los restos, las reliquias, las “huellas”, que dan fe de la presencia judía en este país, se consideran parte esencial del patrimonio nacional, conforme señala el antiguo Ministro de Comercio y de Turismo, Javier Gómez Navarro, en su introducción a la guía:

Encontrar en las callejeras de las ciudades citadas las huellas del pueblo judío, entroncado en sus más íntimas raíces con el pueblo español, ha servido para difundir y hacernos partícipes, desde la actividad turística, de esa cultura que nos es tan peculiar como propia (Turespaña, s.a.: 5).

Asimismo, en toda la guía, los judíos españoles reciben la calificación de “antepasados de los españoles contemporáneos”. Como ya hemos dicho, muchos españoles están empezando a reconocer o incluso quizás exagerar su herencia judía. En una sección que trata del “legado” judío en Ribadavia, el autor explica: “Rememorando el pasado, Casa Herminia vende unos exquisitos ‘dulces hebreos’, con recetas trasladadas de boca en boca desde nuestros antepasados” (Turespaña, s.

a.: 69). Otras partes del libro destacan ejemplos de cultura judía viva en forma de tradiciones populares, leyendas y mitos que han sobrevivido en la tradición oral de la España contemporánea. En referencia a Hervás, el autor de esa sección en la guía observa:

De cualquier forma la herencia cultural que Hervás recibió del pueblo judío fue grande y aún perdura en las tradiciones populares. Leyendas como la del rabí que mata a su hija por mantener relaciones amorosas con un cristiano; la “judía errante”, la Maruxa, alma en pena que siempre que se aparece presagia malos augurios (Turespaña, s. a.: 60).

También se resaltan en la sección de la guía dedicada a Hervás otros aspectos de la tradición judía en las leyendas españolas. Como el autor señala:

La tradición judía aflora por todos los costados. Leyendas abundosas en el tema, con matices variados algunas, pero que siempre nos llegan a los visos de realidad que toda leyenda encierra; odios y amores, reminiscencias culinarias; apellidos y rasgos faciales; y sobre todo la arquitectura de su barrio. Adobe y entramado de castaño, materiales frágiles que han sabido vencer el tiempo (Turespaña, s. a.: 59).

Los edificios, las sinagogas y las otras estructuras físicas que constituyen el entramado material de las juderías se consideran contribuciones de especial importancia para el patrimonio arquitectónico español. Por ejemplo, la sinagoga de Santa María la Blanca en Toledo fue declarada monumento nacional a mitad del siglo XIX. Asimismo, *Caminos de Sefarad* la alaba como un legado del “lujo” de la arquitectura local toledana, una combinación de estilos islámico y judío. Toledo, además, goza de un museo sefardí desde su apertura en 1971, “que recoge muestras del pasado judío en la España anterior a 1492 y de las pervivencias mantenidas –lengua, cultura y costumbres– por esta comunidad de origen hispano, los sefardíes” (Turespaña, s. a.: 91). No hace mucho se excavaron al lado del museo los baños rituales judíos, un lugar de gran importancia puesto que significa la recuperación de algo central en la vida religiosa de la comunidad judía. Dicho de otra forma, los baños rituales constituyen otro testamento físico, no sólo de la presencia judía, sino también de su forma de vida particular.

Es interesante señalar que en la anterior cita acerca del museo toledano se califica a los sefardíes como de origen “español”. Este punto, que bien puede parecer algo intrascendente, tiene una importancia vital. Como se ha dicho, hubo un tiempo en el que estar “manchado” con sangre judía fue motivo para la exclusión simbólica y física de la nación española. Conforme señala Marc Shell (1991: 309), la Reconquista cristiana, que culminó en la expulsión judía y musulmana en 1492 y 1502, respectivamente, fue el acontecimiento nacionalista más prominente de toda la historia de España. La versión oficial opinó que sólo los cristianos con antepasa-

dos de esa misma religión eran españoles. Los conocidos “estatutos de la limpieza de sangre” se adoptaron en Toledo en 1449 precisamente para distinguir entre cristianos y conversos –aquéllos que se habían convertido del judaísmo o del islamismo o cuyos antepasados lo habían hecho–. El mito de la pureza de sangre arraigó de tal forma que más adelante se utilizaría en el discurso de los nazis alemanes y de los fascistas italianos y españoles, e incluso hoy en día lo mantienen *algunos* españoles²⁵. El sentimiento de nación se consolidó finalmente en la segunda mitad del siglo XVI, a consecuencia de una estricta imposición de la normativa relativa a la sangre, según la que una sola gota de sangre judía era un motivo válido para la exclusión de la nación cristiana y, por tanto, española (Shell, 1991: 309-312).

La retórica usada en *Caminos de Sefarad* representa un cambio discursivo asombroso. Lejos de excluirlo, el pasado judío se reivindica como pilar central del patrimonio “español” y los sefardíes quedan redefinidos simbólicamente como “españoles”. Esta nueva alternativa retórica en la España contemporánea es especialmente trascendente, si tenemos en cuenta que la Inquisición sólo se dio por clausurada oficialmente en los años treinta del siglo XIX. La apertura de una ruta turística judía en España puede considerarse parte de una voluntad mayor de recuperar y reivindicar el pasado judío como algo legítimamente español, según explica el autor del capítulo dedicado a Cáceres:

Actualmente, después de estar demasiado tiempo siguiendo el refrán de “Ante el Rey y la Inquisición, chitón”, volvemos la vista hacia las viejas juderías intentando recuperar y potenciar una parte importante de nuestro pasado cultural, sin importarnos el nombre que se utilice para designarlo: Hispania, Al-Andalus o Sefarad (Turespaña, s. a.: 19).

La narrativa histórica que se desarrolla en todo el libro de *Caminos de Sefarad* viene también definida por el énfasis que se otorga al pluralismo cultural. Los autores de la guía hablan continuamente del “multiculturalismo” histórico de España. La introducción a la misma se abre con la siguiente observación:

Durante muchas centurias, hasta 1492, la Península Ibérica fue un mosaico, un hervidero de pueblos, culturas y religiones. La presencia hasta esta fecha de comunidades judías esmaltó la geografía urbana de la península (Turespaña, s. a.: 7).

Este mosaico multicultural se considera otro elemento fundamental del patrimonio español, conforme prosigue la introducción:

²⁵ “Surgió una versión del mito de la pureza de sangre más adelante que se ocupaba de trazar una genealogía tribal hasta llegar a un antepasado godo o teutónico”. Tubal, del siglo XXII a. C. (Shell, 1991: 311).

La riqueza de esta realidad, de estas realidades plurales, es una herencia común, un patrimonio colectivo de muchos pueblos y ciudades de España. Una herencia arraigada física y espiritualmente e identificable en multitud de documentos, textos arqueológicos, topónimos, costumbres, leyendas y textos literarios, filosóficos y religiosos (Turespaña, s. a.: 7).

Este tipo de retórica se apropia del lenguaje de una democracia liberal pluralista, algo que comentaremos de nuevo seguidamente. La ruta turística judía puede considerarse un medio por el que el pasado multicultural de España queda grabado en el paisaje físico y por el que el mensaje de pluralismo se transmite tanto a los españoles como a los visitantes.

Es significativo, sin embargo, que las comunidades judías que se conmemoran hayan ya desaparecido. La campaña para conseguir la pureza de la sangre a escala nacional tuvo un éxito devastador en gran parte gracias a la eficacia de la Inquisición. Sólo 15.000 judíos viven actualmente en España; muchos de ellos son sobrevivientes o refugiados del Holocausto que escaparon de la guerra de los Balcanes o de Marruecos en los años cincuenta o sesenta (Hooper, 1995: 127; Sachar, 1994: 367). En *Caminos de Sefarad* no se habla de ellos. El interés principal del libro es el pasado judío, no el presente. Teniendo esto en cuenta, el recordatorio público del pasado sefardí, que se realiza en la actualidad en sitios de turismo patrimonial, puede calificarse un ejemplo de lo que Renato Rosaldo (1989: 107-108) llama “nostalgia imperialista”, ese anhelo existente entre las gentes por las formas de vida que fueron intencionalmente dañadas o destruidas²⁶. Rosaldo afirma que la nostalgia imperialista está caracterizada por el “*deseo inocente* de cautivar las ilusiones de la gente y a la vez de esconder su complicidad con esa dominación a menudo brutal” (Rosaldo, 1989: 208).

En efecto, la forma en que se cuenta la historia judía en *Caminos de Sefarad* es extremadamente selectiva. A lo largo del libro se hace hincapié en los longevos periodos de tolerancia y convivencia religiosas. Las historias de violencia, expulsión e inquisición no están del todo excluidas, pero sí eclipsadas por alusiones a la convivencia pacífica y al pluralismo religioso. Según se señala en la introducción: “Más allá de la vida económica y social de la convivencia ciudadana, las lenguas comunes establecieron un nexo de unión por encima de las diferencias religiosas” (Turespaña, s. a.: 7). El siguiente pasaje de la sección consagrada a Segovia ilustra

²⁶ Rosaldo (1989: 208) hace una explicación más extensa del concepto de “nostalgia imperialista”:

la nostalgia imperialista, por lo tanto, gira alrededor de una paradoja: una persona mata a alguien y después llora la muerte de su víctima. En una versión más atenuada, una persona le altera deliberadamente la vida a otra y a continuación lamenta que las circunstancias no sean como eran antes de su intervención. En la fase siguiente, ésta correspondería a destruir el medio ambiente y seguidamente venerar la naturaleza.

de nuevo el modo en que la intolerancia queda eclipsada por la intensidad con la que se destaca la armonía y la convivencia en todo el libro:

Esta ciudad, que ha acogido receptiva y hospitalaria todas las culturas que han llegado a su solar, no podía carecer del testimonio de la presencia judía en sus calles: dos Juderías, la “Vieja” y la “Nueva”, los testimonios –físicos o documentales– de sus cinco sinagogas, el enterramiento judío que vive ahora su dramática soledad en el Paraje denominado “El Pinarillo”, son testimonios de una convivencia que, si bien es cierto que estuvo sometida en ocasiones a los avatares de la intolerancia y la incompreensión, duró muchos siglos y marcó, de algún modo, la propia estructura de la ciudad (Turespaña, s. a.: 75).

Por si esta afirmación acerca de la existencia de un nivel extendido de tolerancia en Segovia no fuera suficiente, el autor continúa explicando que la ciudad era un verdadero centro de unión de culturas y que:

... en Segovia, la convivencia entre las tres culturas fue especialmente cordial y tolerante: el ya citado Garci Ruiz de Castro llega a afirmar, incluso, que a ciertos sermones de los que se pronunciaban en la Iglesia de San Miguel, moros y judíos acudían en compañía de los devotos cristianos de Segovia (Turespaña, s. a.: 78).

Podemos encontrar un paralelo entre la forma de presentar las relaciones entre los peregrinos europeos y los nativos americanos durante la primera celebración de Acción de Gracias y las relaciones que aquí se narran entre los cristianos y los judíos. De hecho, Jonathan Boyarin (1992: 9-31) propone que en muchos aspectos el judío podría corresponder al indio de Europa. Sin embargo, no sólo se realzan los periodos de tolerancia y armonía en *Caminos de Sefarad*, sino además, y éste es ya el último punto que quiero tratar acerca de la narrativa histórica construida en la guía, los incidentes violentos o de intolerancia, ya se tachen meramente de olas de extremismo y fanatismo o se atribuyan a fuerzas “exteriores”. En ningún momento se imputa la responsabilidad a los ciudadanos de a pie ni a los líderes religiosos y políticos del país. Igualmente, no se reconoce que la exclusión por motivos religiosos y de pureza de sangre fue uno de los elementos fundamentales de la ideología cristiana durante la Reconquista. Por ejemplo, en el capítulo de Córdoba, se culpa directamente al papado de la diseminación de la intolerancia, según explica el autor:

Pero la conducta de los judíos llamó la atención de los pontífices Gregorio IX e Inocencio IV quienes, en 1240 y 1250 respectivamente, promulgaron bulas ordenando llevasen en el traje un distintivo que los diese a conocer. Sabemos incluso que Inocencio IV mandó destruir una suntuosa Sinagoga que levantaban los judíos de Córdoba por quebrantar la ley establecida “con deshonor y gran escándalo de la cristiandad” (Turespaña, s. a.: 28).

Aunque, limitándonos a los hechos, puede que esto sea correcto, este tipo de observaciones sobre las causas externas de la intolerancia nos conduce a conclusiones erróneas, si no profundizamos en un análisis histórico individual. La extensión de la responsabilidad de la sociedad en sí y de la realeza gobernante de los diversos reinos de España no se tiene en cuenta en ninguna parte. Cualquier mención de brotes de violencia en *Caminos de Sefarad* suele calificarse de manifestación de extremismo, sin atribuirle mayor importancia, para indicar así que no es algo representativo del estado habitual de las cosas. En su explicación de las circunstancias que llevaron a los violentos ataques en las juderías de Girona en el siglo XIV, el autor de esa sección comenta:

Las relaciones entre judíos y cristianos en Girona fueron durante mucho tiempo de carácter pacífico, con los detonantes propios de la coexistencia de una comunidad minoritaria, la judía, con otra comunidad dominante, la cristiana. Pero las cosas tomaron otro matiz a partir del siglo XIV. Los cambios acaecidos en las mentalidades conllevaron el incremento del fanatismo y de la intolerancia (Turespaña, s.a.: 43).

El autor continúa explicando que este repentino aumento del extremismo condujo a tres masacres en un espacio de sesenta años. En otros casos, la gravedad y las causas de ataques violentos suelen estar sujetas a la revisión histórica para que no parezcan tan graves como podría imaginarse inicialmente. Conforme señala el autor sobre la “masacre” de 1391 en la sección judía de Córdoba: “Esta judería es asaltada en 1391, siendo el móvil el robo y la depredación, y no la matanza de judíos como se había supuesto antes” (Turespaña, s. a.: 29). Sea esta perspectiva correcta o no, lo que sí revela es una estrategia general de *Caminos de Sefarad* que tiende a empequeñecer el grado de malicia, intolerancia y odio hacia los judíos por parte de los cristianos.

En resumen, la visión que adquieren los turistas en su visita a las juderías españolas está condicionada tanto por sus propias experiencias previas como por su lectura de varias clases de literatura interpretativa del mismo tipo que *Caminos de Sefarad*. No obstante, la narrativa histórica que impregna esta guía no es ni “objetiva” ni está “exenta de valores”; construye una versión muy selectiva del pasado judío en España. Aunque el hecho de llevar sangre judía significara la exclusión de la nación española, el pasado judío se reivindica ahora como elemento central del patrimonio de este país y se identifica ahora a los judíos como los antepasados de la población española actual. *Caminos de Sefarad* exalta además el pasado multicultural de España y pone el énfasis en las épocas de convivencia pacífica entre cristianos, judíos y musulmanes. Hace mención ciertamente a brotes de intolerancia y violencia, pero resta importancia a estos incidentes de los que se culpa en gran medida a gente de fuera y a fanáticos.

Esta narrativa olvida el hecho que gran parte de la convivencia pacífica entre las tres comunidades tuvo lugar durante el periodo de dominación musulmana²⁷. La Reconquista cristiana conllevó rápidamente una política brutal de exclusión en base a la religión y a la sangre. Cierto es que hubo algunos periodos de tolerancia durante el gobierno cristiano, pero éstos no eran la regla, sino más bien la excepción (Shell, 1991: 308-309)²⁸. También es verdad que *Caminos de Sefarad* gira alrededor del periodo previo a la expulsión de los judíos en 1492 y a la creación de la Inquisición, antes de que la persecución religiosa hubiese llegado a su punto álgido. Pero al presentarlo así se olvida precisamente algo crucial. La intolerancia, el odio y el ultraje religiosos que se extendieron por España desde el siglo XVI en adelante, deberían considerarse sin duda un legado tan importante como el glorificado periodo de “convivencia”. De hecho, como señala Marc Shell (1991: 316): “España, que había sido el modelo europeo de convivencia y de progreso intelectual, se había convertido en el siglo XVI en el lugar menos tolerante del viejo continente y pronto se iba a transformar también en el más atrasado”.

Sin duda, éste no es el mensaje que debe de quererse hacer llegar a los turistas y quizás el post-turista es lo suficientemente culto para no esperar que ése sea el caso. No obstante, la naturaleza tan selectiva del pasado, que aquí se nos presenta, revela claramente el tipo de narrativas históricas “envasadas” y “filtradas” que impregnan esta clase de lugares patrimoniales. Por un lado, puede considerarse que esto es parte de una campaña de promoción turística estándar. Por el otro, conforme veremos seguidamente, la narrativa presentada coincide con el discurso oficial sobre la España contemporánea y desempeña varias funciones ideológicas.

6. La memoria colectiva y la modernidad en España

Conforme vengo exponiendo, lo que una nación o un Estado elige recordar y cómo lleva a cabo este recordatorio dicen más de su presente que de su pasado. La conmemoración pública del patrimonio judío español a lo largo de *Caminos de Sefarad* se utiliza para fomentar una imagen concreta de España como una nación-Estado tolerante, con una democracia moderna, que se siente orgullosa de su lega-

²⁷ Es importante, no obstante, señalar que se consideraba a los cristianos y a los judíos “ciudadanos de segunda clase” durante la dominación musulmana en España (Shell, 1991: 309).

²⁸ Shell (1991: 316) explica el trato diferente que los musulmanes y los cristianos daban a los no musulmanes y a los no cristianos en relación a una diferencia doctrinal fundamental. La ideología musulmana aceptaba una clase de personas no musulmanas –“las Gentes del Libro”–, a quienes no se consideraba hermanos. Se tenía que convivir con estas personas a pesar de lo penosa que pudiera resultar su presencia. La cristiandad española, por su parte, consideraba a todos los humanos como hermanos, lo que se interpretó como que los no cristianos eran animales o, al menos, algo inferior a los humanos. Según sostiene Shell (1991: 316): “España logró cumplir con su aspiración nacional en la Reconquista perdiendo sólo alguna persona específicamente humana que mediaba entre los seres cristianos y las otras bestias”.

do judío y que está dispuesta a ocupar su posición dentro de la mesa reservada a las democracias occidentales punteras. Asimismo, al representar a España como un país multicultural, abierto a la diferencia cultural, esta narrativa histórica se apropia y ayuda a retener y diluir los discursos potencialmente subversivos, que circulan entre sectores radicales y en regiones, como Cataluña y el País Vasco, en su empeño por conseguir una mayor autonomía o incluso la independencia. En el resto del artículo, examinaré algunos de los métodos con los que se recuerda el pasado judío y que participan en la formación de la imagen de modernidad de España.

El acto de estudiar y “recuperar” el pasado judío es inherentemente un signo de modernidad. Tras décadas de censura bajo la dictadura franquista, los gobernantes españoles están ansiosos por demostrar su complacencia con el encargo de una pesquisa histórica legítima. La oportunidad de llevar a cabo una investigación histórica sin, relativamente, ninguna traba también ha contribuido a la preocupación nacional frente a cuestiones de historia e identidad, según observa con agudeza John Hooper (1995: 2-3):

La libertad, por su parte, ha proporcionado a los españoles una visión mucho más clara de ellos mismos. La oportunidad de indagar en su historia, sin tener que hacerla cuadrar con unas ideas preconcebidas, significa que están hoy más cerca que nunca para entender quiénes son realmente. Durante generaciones cerraron los ojos, por ejemplo, a sus herencias judía y musulmana. Actualmente, Madrid tiene un parque que lleva el nombre del fundador de la ciudad, el emir Mohamed, y una sinagoga en la que el Rey Juan Carlos se puso la yarmulka para asistir a un servicio de reconciliación en el aniversario del quinto centenario de la expulsión de los judíos.

El fin de la censura oficial en España no sólo ha favorecido el renovado interés por el pasado; también ha desencadenado la aparición de la historia práctica como símbolo poderoso de libertad y apertura. La voluntad de participar activamente en la historia y corregir las deformadas ideas del pasado se detecta en la introducción a *Caminos de Sefarad*, que comenta:

Esta herencia ha quedado durante mucho tiempo eclipsada, diluida y en algunos aspectos, proscrita. De ahí que no sea aventurado afirmar que hasta fechas muy recientes hemos aceptado vivir, convivir, con una cierta mutilación de nuestra propia historia (Turespaña, s. a.: 7).

La recuperación del pasado sefardí mediante la creación de una ruta turística judía se presenta como método para recuperar un componente de la historia de España, al que se había acallado e ignorado durante mucho tiempo. Esto es algo irónico ya que, conforme veremos, el mismo Franco promocionaba la historia y la cultura de los judíos españoles para ganarse el apoyo de los países liberales de occidente. No obstante, lo importante aquí no es tanto el contenido histórico como el acto de partici-

pación en la historia en sí mismo. En cualquier caso, pese a la inauguración del Centro de Estudios Sefardíes en la capital y de un Instituto de Estudios Semíticos en la Universidad de Madrid en los años cuarenta, el nivel de interés por el pasado judío no fue de ningún modo tan elevado como lo es actualmente (Sachar, 1994: 369). Durante los últimos veinte años, ha habido una verdadera explosión de instituciones locales dedicadas a la cultura y al patrimonio sefardí. Muchas de las ciudades, pertenecientes a la ruta turística judía, albergan centros de investigación y programas académicos dedicados al estudio del pasado judío. En Girona, por ejemplo, el Archivo Histórico de la Ciudad tiene una sección entera reservada a documentos históricos judíos de notable importancia y posee incluso una reproducción de una *Hagadá* “real” de Barcelona. La municipalidad de Girona ha financiado varios talleres y seminarios, como la Conferencia sobre la historia de los judíos en Cataluña –del 23 al 25 de abril de 1987– y el Simposio acerca del legendario rabino y cabalista judío, Moses ben Nahman, y su época –del 8 al 9 de noviembre de 1994–. Además, la municipalidad de Girona, el Ministerio de Asuntos Exteriores y la Universidad de Girona financiaron conjuntamente el programa de becas Moses ben Nahman para promover los estudios judíos en esta ciudad.

Según hemos observado, el esfuerzo por construir una imagen de modernidad en España, que se revela en la narrativa histórica que transcurre por *Caminos de Sefarad*, también se caracteriza por hacer una lectura selectiva de la historia, que resalta el pasado tolerante y multicultural. Esta estrategia no pertenece única y exclusivamente al periodo contemporáneo. De hecho, entre los intelectuales españoles, el interés por los judíos como portadores de la cultura hispana empezó a reavivarse en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial, cuando se creó en Sevilla un instituto de investigación, la *Casa Universal de los Sefardíes*, y se inauguró una cátedra de estudios semíticos en la Universidad de Madrid (Sachar, 1994: 367). Esta revaloración del pasado judío iba a tener una influencia visible poco después en los líderes del Estado español en proceso de modernización. El “benigno” dictador, Primo de Rivera (1923-1930), expresó públicamente su admiración por los judíos y, en un gesto simbólico trascendente, restauró la ciudadanía española a todos los “descendientes de los exilios de 1492” (Sachar, 1994: 368). Sin embargo, este corto periodo de tolerancia no iba a durar mucho.

Durante la Guerra Civil una mayoría de los judíos españoles abandonaron el país. Para aquéllos que se quedaron la garantía inicial de libertad religiosa fue revocada y las sinagogas de Barcelona y Madrid cerradas. Los falangistas denunciaron “el bolchevismo judío” y supervisaron algunos casos de brutalidad policial. No obstante, aunque Franco adoptó una postura pro alemana durante la Segunda Guerra Mundial, no se decretaron medidas gubernamentales que fueran específicamente contra los judíos. Asimismo, a pesar de la dura política española respecto a los refugiados de la Segunda Guerra Mundial, a unos 30.000 judíos se les permitió entrar en España de camino hacia un lugar de amparo final (Sachar, 1994: 368-369).

En general, sin embargo, los falangistas mostraron poca preocupación en relación al destino de los judíos europeos (Sachar, 1994: 369; Avni, 1982). Con todo, en los años de la postguerra, Franco suavizó intencionadamente el sello de guerra de su régimen para recuperar el favor de los liberales y los judíos como parte de una campaña para convertirse en miembro de las Naciones Unidas²⁹. En los años siguientes de su régimen, Franco continuó haciendo gestos públicos de celebración de la historia de los judíos españoles, algo que formaba parte de su cortejo a Occidente, según explica Howard Sachar (1994: 371):

Hacia finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, en un gesto típicamente teñido de esmero cultural por el legado sefardí y por la ansiedad política en torno al entendimiento entre los judíos y Occidente, el gobierno franquista organizó una espectacular exposición de documentos de la Edad de Oro de los judíos españoles. Se añadieron más cursos a los estudios hebraicos y semíticos en las universidades de Madrid, Barcelona y Granada. Se celebró un simposio de diez días acerca de la posición de la cultura sefardí en el mundo. Se emitió un sello grabado con la silueta de la famosa sinagoga toledana del siglo XIV de “El Tránsito”.

Asimismo, en junio de 1967, se otorgó finalmente la libertad religiosa como derecho fundamental, lo que permitió a los judíos celebrar el culto público y poder ejercer cargos oficiales (Sachar, 1994: 371).

Tras la muerte de Franco, la nueva constitución de 1978 garantizó de forma expresa la libertad de conciencia y declaraba el fin de la religión estatal. Los gobernantes españoles continuaron realizando actos de apertura hacia la cultura e historia sefardíes, ahora ya como parte del propósito de reafirmar simbólicamente el éxito de la transición a una democracia liberal y pluralista. En febrero de 1976, el Rey Juan Carlos acogió calurosamente a los delegados visitantes de la Federación Mundial Sefardí. Tres meses más tarde, en lo que Howard Sachar llama “una astuta genuflexión a la opinión liberal de occidente”, la Reina Sofía asistió a un servicio del *Sabbat* en la sinagoga de Madrid en la víspera de una visita real a los Estados Unidos. En 1990, el gobierno español concedió el más prestigioso honor del país, el Premio Príncipe de Asturias, a la Federación Mundial Sefardí. Adjudicando la herencia de los judíos españoles a toda España y calificando a los judíos sefardíes de parte integral del país, los otorgantes del premio remarcaron “el papel de los judíos españoles en la protección y preservación de la lengua y cultura españolas, que

²⁹ El gobierno de Franco emitió un comunicado en 1949 mediante el que se observaba que “España, embebida por su espíritu cristiano universal de amor por todas las razas de la tierra, contribuyó al rescate de los judíos y lo hizo por una motivación más espiritual que meramente jurídica o política” (Sachar, 1994: 370). Nótese lo irónico de esta afirmación en contraste con la nota anterior.

habían así representado a la ‘España errante’ en todas partes del mundo” (Sachar, 1994: 373)³⁰.

Podemos situar la conmemoración del legado judío español de *Caminos de Sefarad* directamente dentro de este contexto histórico. Tras visitar la ruta judía, el turista se convierte en testigo de la modernidad del país con el Estado que recuerda colectivamente su pasado multicultural. La narrativa histórica contenida en *Caminos de Sefarad* e inscrita en el entramado de las juderías históricas erige a España como una sociedad abierta y multicultural y celebra su tolerancia y diversidad. Pasando por alto el hecho que el gobierno franquista utilizara tácticas ideológicas parecidas, el ex Ministro de Comercio y de Turismo, Javier Gómez Navarro, crea un nexo de unión visible entre la “recuperación” del pasado judío y la nueva era de apertura después de la transición. Según comenta:

Desde el Ministerio de Comercio y de Turismo os invitamos a apoyar esta magnífica idea: Dar a conocer la cultura que antaño nos legara el pueblo judío. Con esta actividad, España suma una iniciativa más a los nuevos tiempos de distensión, de paz, de armonía (Turespaña, s. a.: 5).

La memoria colectiva creada en los sitios de patrimonio judío contribuye a la construcción de la modernidad española de dos últimas maneras. Primeramente, la existencia de dichos lugares en varias comunidades autónomas da al país un legado común y unificador. En segundo lugar, la representación de España como una nación tolerante y multicultural ayuda a aplacar la acusación por parte de radicales y nacionalistas de que el Estado español está dominado por la capital, de que es exclusivo respecto a las etnias y represivo de la cultura. No hay duda acerca del primer punto: las ciudades que conforman los Caminos de Sefarad están situadas en siete de las dieciocho comunidades autónomas. Entre ellas, se encuentran Cataluña, Galicia y Andalucía, tres regiones de las que destaca su fuerte sentimiento de identidad y donde los grupos nacionalistas han acumulado un apoyo sólido. El hecho de que siete autonomías estén representadas en esta ruta, y de que tres de ellas tengan una orientación regionalista, influye positivamente en la noción de que la historia y la cultura sefardí sean un patrimonio común “nacional” que trasciende las diferencias regionales.

El segundo punto está relacionado con el primero, dado que la reivindicación del pasado judío como elemento del patrimonio nacional sirve para disolver la eficacia de la retórica contraria o separatista, que metonímicamente vincula el sufrimiento judío a manos del Estado español en el pasado con la represión de las culturas e

³⁰ Podemos interpretar también estas declaraciones como una recompensa simbólica para los judíos del mundo y para la opinión pública americana, porque España había tomado partido por los árabes en el conflicto de Próximo Oriente (Hooper, 1995: 106).

identidades regionales. Propongo una anécdota para ilustrar este punto. Una vez, cuando hablaba con una ayudante de investigación en la judería de Girona, Cataluña, le pregunté por qué le interesaba el pasado judío y me respondió que, primero, sentía que era menester que la gente en España estuviera expuesta a la historia real. Recordaba que bajo Franco, los libros de historia escolares no decían mucho sobre el pasado judío. Hizo un paralelo histórico con el hecho que el régimen franquista censuraba cualquier material que se creía que pudiera alimentar un sentimiento de historia *catalana* en lugar de *española*. Por eso, le interesaba en general recuperar una versión fiel del pasado. En segundo lugar, como catalana, se sentía identificada históricamente con los judíos. En su opinión, el Estado español con su centralización había reprimido tanto la cultura catalana como la judía. Añadió que ambos pueblos habían estado sujetos a la misma hipocresía. Por un lado, se les elogiaba por su perspicacia en los negocios, mientras que, por el otro, se les acusaba de ser egoístas, tacaños y avaros. Dijo también que estaba convencida de que ella llevaba algo de sangre judía en sus venas. Consideraba, por tanto, su afán por recuperar el pasado sefardí como una contribución a la lucha frente a todo tipo de intolerancia y represión cultural en España, incluida la dirigida en contra de la propia historia, lengua e identidad catalanas.

Al apropiarse de la historia y la cultura sefardí como parte de la cultura *española*, el Estado intenta atenuar el poder de discursos contrarios como éste. Asimismo, al unir simbólicamente el pasado diverso y multicultural del país, pretende desviar algunas de las críticas recibidas contra la intolerancia, la represión y la hostilidad que se perciben hacia las diferencias culturales regionales.

7. Conclusión

En este artículo he examinado la ruta turística judía española como parte del recordatorio del pasado judío del país. He reflexionado sobre las narrativas históricas que se extienden por el entramado material de las antiguas juderías por medio de un análisis de la guía *Caminos de Sefarad*. He analizado también cómo se representa la historia y la cultura sefardí en relación con el cambio hacia un turismo cultural y patrimonial y con la creación de una memoria colectiva que responde a fines ideológicos contemporáneos.

En cuanto al turismo patrimonial, hemos visto que los cambios en el régimen mundial de producción capitalista han desencadenado una nueva clase de turista, el post-turista, que se deja guiar por su mirada romántica. Es alguien motivado por un deseo nostálgico de patrimonio, fantasía, voyeurismo histórico y diferencia cultural, que prefiere tener experiencias únicas en solitario a irse a viajes turísticos comerciales para muchedumbres. Mediante la mercantilización y venta del pasado, la industria turística patrimonial ha dirigido sus afanes promocionales hacia el post-turista principalmente. Recurriendo al deseo nostálgico de descubrir el pasado judío, *Caminos de Sefarad* presenta el legado sefardí español como un artículo de

consumo con el que atraer al posible post-turista. La creación de una ruta turística judía, pues, puede verse como un ejemplo del cambio en los términos de la política turística española, que ahora pretende promocionar el turismo cultural y patrimonial para diversificar el repertorio turístico del país y beneficiarse de la fascinación, que existe actualmente con el pasado tanto en España como en el resto del mundo.

El turismo en los lugares de patrimonio judío de España también cumple otra función simbólica e ideológica notable para el Estado. Los visitantes de las antiguas juderías se convierten, sin saberlo, en consumidores de la memoria colectiva que se ha creado allí. La narrativa histórica, que transcurre por *Caminos de Sefarad* y que se extiende por toda la ruta turística judía a través de sus instrumentos de mediación, contribuye a generar una imagen concreta del Estado español y de su modernidad. La conmemoración de su pasado tolerante y multicultural y la presentación del legado sefardí como algo propio alimentan la imagen de una España con una democracia moderna y pluralista, a la vez que son útiles a la hora de limitar discursos potencialmente subversivos del “otro”.

Traducción: Yolanda Barrul

Revisión: María Cátedra

8. Referencias bibliográficas

ABBEELE, Georges Van Den

1980 “Sightseers: The Tourist as Theorist”. *Diacritics*, 10, 10: 02-14.

ADLER, Judith

1989 “Origins of Sightseeing”. *Annals of Tourism Research*, 16, 1: 7-29.

APPADURAI, Arjun (Ed.)

1988 *The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

ASHWORTH, Gregory J.

1995 “Heritage, Tourism and Europe: a European Future for a European Past?”, en David T. Herbert (ed.), *Heritage, Tourism, and Society*. London: Mansell, 68-89.

ASHWORTH, Gregory J.; LARKHAM, Peter J.

1994 “A Heritage For Europe: The Need, The Task, The Contribution”, en G. J. Ashworth y P. J. Larkham (eds.), *Building a New Heritage*. London: Routledge, 1-12.

ASHWORTH, Gregory J.; TUNBRIDGE, John E.

1990 *The Tourist-Historic City*. New York: Belhaven Press.

ASHWORTH, Gregory J.; VOOGD, Henry

1990 *Selling the City*. London: Belhaven.

AVNI, Haim

1982 *Spain, The Jews, and Franco*. Filadelfia: The Jewish Publication Society of America.

BOISSEVAIN, Jeremy

1992 "Introduction", en Jeremy Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge, 1-19.

1996 "Introduction", en Jeremy Boissevain (ed.), *Coping With Tourists*. Providence: Berghahn Books, 1-26.

BONIFACE, Priscilla; FOWLER, Peter J.

1993 *Heritage and Tourism in "the global village"*. London: Routledge.

BOORSTIN, Daniel J.

1964 *The Image*. New York: Harper & Row.

BOURDIEU, Pierre

1984 *Distinction*. London: Routledge and Kegan Paul.

BOYARIN, Jonathan

1992 *Storm from Paradise*. Minneápolis: University of Minnesota Press.

BRITTON, Stephen G.; CLARKE, William C. (Eds.)

1987 *Ambiguous Alternatives*. Suva: University of the South Pacific.

COHEN, Eric

1973 "Nomads from Affluence: Notes on the Phenomenon of Drifter Tourism". *International Journal of Comparative Sociology*, 14, 1-2: 89-103.

1979 "A Phenomenology of Tourist Experiences". *Sociology*, 13: 179-202.

1988 "Authenticity and Commoditization in Tourism". *Annals of Tourism Research*, 15: 371-386.

CRAIN, Mary M.

1992 "Pilgrims, 'yuppies', and media men: the transformation of an Andalusian pilgrimage", en Jeremy Boissevain (ed.), *Revitalizing European Ritual*. London: Routledge, 95-112.

1996 "Contested Territories: The Politics of Touristic Development at the Shrine of El Rocio in Southwestern Andalusia", en Jeremy Boissevain (ed.), *Coping With Tourists*. Providence: Berghahn Books, 27-55.

CRICK, Malcolm

1989 "Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility". *Annual Review of Anthropology*, 18: 307-344.

- CRUCES, Francisco; DÍAZ DE RADA, Ángel
1992 “Public Celebrations in a Spanish Valley”, en Jeremy Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge, 62-79.
- DAVIS, Fred
1979 *Yearning for Yesteryear*. New York: Free Press.
- DRIESSEN, Henk
1992 “Celebration at Daybreak in Southern Spain”, en Jeremy Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge, 80-99.
- GRABURN, Nelson H. H.
1989 “Tourism: The Sacred Journey”, en Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 21-36.
1995 “Tourism, Modernity and Nostalgia”, en Akbar S. Ahmed y Cris N. Shore (eds.), *The Future of Anthropology*. Atlantic Highlands: The Athlone Press, 158-178.
- GREENWOOD, Davydd J.
1989 “Culture by the Pound: An Anthropological Approach on Tourism as Cultural Commoditization”, en Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 171-186.
- GRUFFUD, Pyrs
1995 “Heritage as National Identity: Histories and Prospects of the National Pasts”, en David T. Herbert (ed.), *Heritage, Tourism, and Society*. London: Mansell, 49-67.
- HALBWACHS, Maurice
1980 [1950] *The Collective Memory*. New York: Harper & Row.
- HANDLER, Richard
1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.
- HERBERT, David T.
1995 “Heritage Places, Leisure and Tourism”, en David. T. Herbert (ed.), *Heritage, Tourism and Society*. London: Mansell, 1-20.
- HERZFELD, Michael
1991 *A Place in History*. Princeton: Princeton University Press.
- HEWISON, Robert
1987 *The Heritage Industry*. London: Methuen.
- HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence (Eds.)
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOOPER, John

1995 *The New Spaniards*. London: Penguin Books.

HORN, Donald

1984 *The Great Museum*. London: Pluto Press.

HORNER, Alice

1993 *Personally Negotiated Authenticities in Cameroonian Tourist Arts*. Conferencia presentada en el seminario internacional, *New Dimensions of Tourism, with Special Reference to Authenticity and Commoditization of Culture*. Osaka, 2 y 3 de julio.

HOYAU, Philippe

1988 "Heritage and 'the Conserver Society': the French Case", en R. Lumley (ed.), *The Museum Time-Machine*. London: Routledge, 63-85.

JOHNSON, Peter; THOMAS, Barry

1995 "Heritage as Business", en David T. Herbert (ed.), *Heritage, Tourism, and Society*. London: Mansell, 170-190.

LOWENTHAL, David

1985 *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.

LUMLEY, Robert (Ed.)

1988 *The Museum Time Machine*. London: Routledge.

MACCANNELL, Dean

1989 [1976] *The Tourist*. New York: Schocken Books.

MCCRONE, David; MORRIS, Angela; KIELEY, Richard

1995 *Scotland- the Brand*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

MAIZTEGUI-ONATE, Concepción; AREITIO BERTOLIN, María Teresa

1996 "Cultural Tourism in Spain", en Greg Richards (ed.), *Cultural Tourism in Europe*. Wallingford: CAB International, 267-282.

MURPHY, Michael Dean

1994 "Class, Community, and Costume in an Andalusian Pilgrimage". *Anthropological Quarterly*, 67, 2: 49-61.

NASH, Dennis

1989 "Tourism as a Form of Imperialism", en Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 37-54.

NORA, Pierre

1989 "Between Memory and History: Les Lieux de Memoire". *Representations*, 25-28: 7-25.

NORKUNAS, Martha K.

1993 *The Politics of Public Memory*. Albany: State University of New York Press.

OVERTON, James

1988 *The Taste of Newfoundland: Tourism, Commodity Aesthetics and The Imagined Community*. Conferencia presentada en la *Seventh Atlantic Canada Studies Conference*. Mimeografiado.

RICHARDS, Greg. (Ed.)

1996 *Cultural Tourism in Europe*. Wallingford: CAB International.

ROSALDO, Renato

1989 "Imperialist Nostalgia". *Representations*, 26: 107-122.

SACHAR, Howard M.

1994 *Farewell España*. New York: Vintage Books.

SAVAGE, Kirk

1994 "The Politics of Memory: Black Emancipation and the Civil War Monument", en John R. Gillis (ed.), *The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press, 127-149.

SHELL, Marc

1991 "Marranos (Pigs), or from Coexistence to Toleration". *Critical Inquiry*, 17, 2: 306-335.

SMITH, Valene L.

1989 "Introduction", en Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1-20

SORENSEN, Colin

1988 "Theme Parks and Time Machines", en Peter Vergo (ed.), *The New Museology*. London: Reaktion, 60-73.

STEWART, Susan

1984 *On Longing*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- THUROT, Jean Maurice; THUROT, Gaetane
1983 "The Ideology of Class and Tourism: Confronting the Discourse of Advertising".
Annals of Tourism Research, 10: 173-189.
- TUNBRIDGE, John E.; ASHWORTH, Gregory J.
1996 *Dissonant Heritage*. New York: John Wiley & Sons.
- TURESPAÑA
s. a. *Caminos de Sefarad*. Turespaña.
- TURNER, Louis; ASH, John
1975 *The Golden Hordes*. London: Constable.
- URRY, John
1990 *The Tourist Gaze*. London: Sage.
- WHITE, Hayden
1987 *The Content of the Form*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- WILLIAMS, Raymond
1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- WRIGHT, Patrick
1985 *On Living in an Old Country*. London: Verso.
- YATES, Frances
1966 *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- YOUNG, James E.
1993 *The Texture of Memory*. New Haven: Yale University Press.
1989 "The Biography of a Memorial Icon: Nathan Rapoport's Warsaw Ghetto Monument". *Representations*, 26: 69-106.
- YOUNG, James E. (Ed.)
1994 "Holocaust Memorials in History", en James E. Young (ed.), *The Art of Memory*.
New York: The Jewish Museum, 19-38.