

Patrimonio cultural en disputa: la Mezquita-Catedral de Córdoba

JAIME JOVER BÁEZ¹ ✉ | BRIAN ROSA² ✉

Recibido: 17/02/2016 | Aceptado: 16/04/2016

Resumen

En Córdoba se ha desatado una polémica en torno a su más y mejor conocido símbolo urbano: la Mezquita-Catedral. Construida por el islam y consagrada al cristianismo desde el siglo XIII, el templo protegido como patrimonio cultural representa uno de los principales legados arquitectónicos de al-Ándalus. El conflicto se desencadena a raíz de la inscripción registral de la propiedad por la Diócesis de Córdoba, así como por las estrategias discursivas seguidas que han borrado casi en su totalidad el nombre *mezquita* en su información y promoción. Tal estrategia discursiva choca con su propia condición (material y simbólica) como bien cultural, revelando una serie de contradicciones que son de interés. Así, se profundiza en determinados pasajes e interpretaciones de la historia en España, lo que se relaciona con el origen, trayectoria y carácter público del patrimonio histórico. A continuación, esto se vincula con la reciente controversia sobre la titularidad, discursos y significados del principal monumento cordobés.

Palabras clave: patrimonio cultural; discurso; valores culturales; Mezquita-Catedral; Córdoba.

Abstract

Contested cultural heritage: the Mosque-Cathedral of Cordoba

Cordoba, Spain is currently the center of a dispute over its most highly recognizable symbol: the Mosque-Cathedral. Built for Islamic worship, consecrated as a Catholic church in the 13th Century this temple is protected as cultural heritage representing an outstanding architectural legacy of al-Andalus. Contemporary conflicts have revolved around the Diocese of Cordoba's controversial registration of the Mosque-Cathedral as their property, along with the discursive strategies Church authorities have used to claim the site, by which the Muslim legacy of the building has almost disappeared in visitor information. These strategies clash with its designation of universal cultural heritage, unfolding contradictions that deserve academic scrutiny. Current interpretations of the history of Spain, especially in relation to al-Andalus, are explored in relation to the origins, trajectory, and public character of heritage. In this context, we explore connections to the recent controversy surrounding conflicting discourses over the meaning and value of the Mosque-Cathedral.

Keywords: cultural heritage; discourse; cultural values; Mosque-Cathedral; Córdoba.

1. Departamento de Geografía Humana, Universidad de Sevilla. jjover@us.es

2. Departamento de Estudios Urbanos (Queens College) y Departamento de Ciencias de la Tierra y Medio Ambiente (The Graduate Center), City University of New York. brian.rosa@qc.cuny.edu

Résumé

Patrimoine culturel contesté: la Mosquée-Cathédrale de Cordoue

À Cordoue, une polémique s'est déclenchée autour de son plus connu symbole urbain: la Mosquée-Cathédrale. Construite par l'Islam et consacrée au christianisme à partir du XIII^e siècle, le temple, patrimoine culturel protégé, représente l'un des principaux héritages architecturaux de l'Al-Andalous. L'inscription dans le registre de la propriété par la Diocèse de Cordoue et les stratégies discursives d'information et de promotion suivies qui ont effacé la presque totalité du nom «mosquée», sont à l'origine du conflit. Une telle stratégie discursive se heurte à sa propre condition de bien culturel révélant ainsi une série de contradictions qui relèvent d'un intérêt particulier. Dans ce sens, une étude approfondie de l'interprétation actuelle de l'histoire de l'Espagne sera entamée en la mettant en relation avec l'origine, la trajectoire et le caractère public de son patrimoine culturel. Dans ce contexte, des relations seront examinées ensuite avec la controverse récente sur les discours et les significations du principal monument cordouan.

Mots clés: patrimoine culturel; discours; valeur culturelle; Mosquée-Cathédrale; Cordoue.

1. Introducción

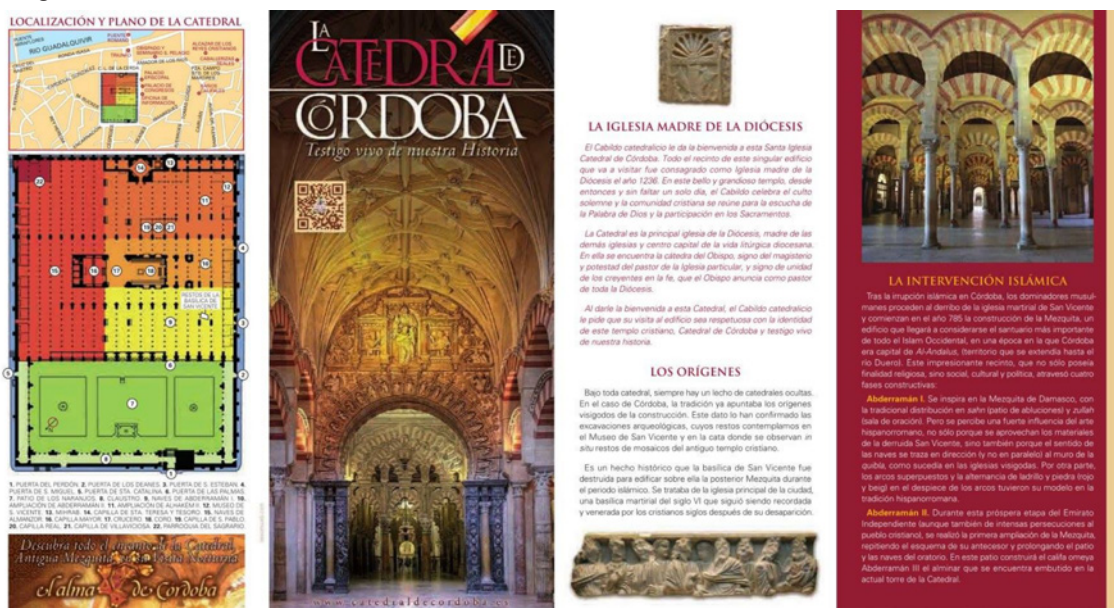
1.1. Estado de la cuestión, objetivo e hipótesis

La Mezquita-Catedral, o la Mezquita de Córdoba, como se la conoce popularmente, condensa siglos de la historia de la ciudad y de la historia universal. La declaración como monumento nacional por el Estado en 1882 la describe como la “universalmente conocida y admirada sin par Mezquita cordobesa, gloria de arte oriental, en la que las sucesivas civilizaciones dejaron imperecedera huella de su saber y de su grandeza” (Gaceta de Madrid, nº 331, de 27 de noviembre 1882). Los valores que se resaltan y que justifican la declaración en el siglo XIX son su condición islámica y su carácter universal, sin obviar su función como catedral. Un siglo más tarde, en 1984, es la UNESCO quien la reconoce como Patrimonio Mundial, resaltando también tal carácter y centrándose en la originalidad arquitectónica islámica. De hecho, en esa declaración –la actual es una ampliación de 1994 a todo el centro histórico cordobés– es llamada exclusivamente “Gran Mezquita de Córdoba”. La propia UNESCO destaca la “asimilación material” que se produce, por ejemplo, cuando los constructores medievales del templo reutilizaron columnas romanas y visigóticas.

La articulación entre culturas ha servido en el presente para dar forma a una marca urbana con el fin de obtener ventajas competitivas en mercados turísticos nacionales e internacionales. El último Plan Estratégico del Consorcio de Turismo de Córdoba (2014: 43) diagnostica que el turismo “tiene como máximo exponente la Mezquita-Catedral, principal reclamo turístico de Córdoba sin discusión y con una importante proyección internacional”. El 98,03% de los turistas que pasan por Córdoba la visita según el Consorcio, que también plantea su condición de recurso clave en la atracción del mercado musulmán, “muy atractivo por su capacidad de gasto” (Ibíd.: 79). Las estrategias de desarrollo económico se han servido de la Mezquita-Catedral que, en el proceso de convertirse en recurso, ha sufrido cambios discursivos que entran en conflicto. La marca Córdoba ha apostado por convertir la convivencia intercultural de las tres principales religiones mono-teístas del mundo (islam, judaísmo y cristianismo) en la Córdoba medieval en producto turístico; una cuestión que choca frontalmente con la tradicional visión historiográfica que entiende que el

origen de España está en la Reconquista, en tanto que empresa realizada durante siglos contra los musulmanes de al-Ándalus por reyes cristianos de Castilla y Aragón. En línea con esta visión, la jerarquía eclesiástica promueve desde hace dos décadas un cambio de discurso sobre la historia de la Mezquita-Catedral, interpretándola únicamente como templo católico y tergiversando o marginando su simbolismo y pasado islámico (Imagen 1). La disputa en el plano narrativo ha ido en paralelo a aquella sobre la propiedad del edificio. A pesar de que en 2010 se hizo pública la inmatriculación de la Mezquita-Catedral, esto es, la primera inscripción del monumento en el Registro de la Propiedad por la Diócesis de Córdoba realizada en 2006; el asunto no salta a la opinión pública hasta 2014. Esto ocurre gracias a la organización ciudadana con la creación de la Plataforma Mezquita-Catedral Patrimonio de Tod@s (en adelante, Plataforma) para defender, entre otras cuestiones, la titularidad pública del monumento.

Imagen 1. Folleto actual donde se advierte el tratamiento exclusivo como Catedral de Córdoba



Fuente: Cabildo catedralicio de Córdoba.

En un contexto de recesión económica, austeridad y progresiva pérdida de derechos a escala estatal y de aumento del racismo y la xenofobia a nivel global, con el ascenso del Estado Islámico, la guerra en países mediterráneos como Siria o Libia y su repercusión migratoria en Occidente, así como los recientes atentados en Europa; la disputa abierta en Córdoba alcanza una dimensión que salta la escala local para convertirse en objeto de debate nacional e internacional (Minder, 2014; Calderwood, 2015). Este trabajo analiza los orígenes de tal conflicto, poniendo en relación pasado y presente a varias escalas en torno a la Mezquita-Catedral como patrimonio universal. Los cimientos teóricos se encuentran en la geografía crítica y la geografía cultural. Esta última se interesa por los procesos de adaptación y articulación cultural e identitaria de las sociedades en sus territorios, habiendo aportado claves para el desarrollo de conceptos como lugar o paisaje (Mitchell, 2000). También ha ayudado a la conceptualización del patrimonio entendido como proceso de construcción de una representación de un pasado que necesita unos cimientos (la materialidad patrimonial, sean bienes muebles, monumentos o territorios) y una arquitectura en forma de narrativas o discursos (Watson y Waterton, 2010). “El pasado ha dejado sus huellas, sus inscripciones; la escritura del tiempo”, escribía Lefebvre (1974: 96), “pero el espacio siempre es, hoy como ayer, un espacio presente, dado como un todo inmediato, con sus vínculos y conexiones en actualidad”. La conexión del pasado con el presente se fundamenta en la historia de cada

pueblo, se concreta en unos valores culturales y se articula a través de discursos que, sintetizando estos valores, se representan en determinados espacios. Este proceso se configura como una conjunción de relaciones sociales que sintetizan significados pretéritos en la actualidad y condensa relaciones de poder. Como afirma Lowenthal (1998: 79), “El pasado da validez a las actitudes y acciones del presente afirmado su semejanza con las anteriores [...]. El precedente histórico legitima lo que hoy existe”.

En este sentido, son relevantes los aportes teóricos de la geografía crítica que sistematizan conceptos de economía y política con procesos territoriales a distintas escalas para comprender dinámicas sociales y cambios en las geometrías de poder (Massey, 1993; Brenner, 2004). La escala en la que normalmente se suceden una mayoría de estos procesos es la estatal, siendo el Estado-nación el actor principal en tanto que articula un proyecto hegemónico con determinadas estrategias de acumulación capitalistas (Jessop, 1990). En el contexto del capitalismo global y de las democracias liberales en Occidente, y en un plano cultural, la tutela del patrimonio –conservación, promoción, difusión, etcétera– oscila entre geometrías de poder variable. Por un lado, se sitúan aquellas que explican y legitiman la existencia del Estado en función de las identidades nacionales (Choay, 1992); por otro lado, están aquellas que ven en el patrimonio un derecho cultural de las personas que no es susceptible de ser instrumentalizado ni interpretado ideológicamente. La tensión a la que se hace referencia se ve afectada en la actualidad por la regresión democrática o, siguiendo a Žižek (2011), la ilusión democrática. Se trata del enraizamiento de la lógica económica neoliberal en los sistemas políticos donde los Estados ceden progresivamente su soberanía a los mercados y se impone una forma de gobierno técnicamente consensuada y unidireccional en términos económicos a pesar del aparente enfrentamiento de los actores políticos (Crouch, 2004). Los contextos político-económicos a distintas escalas determinan las políticas culturales (comprensión, gestión y difusión del patrimonio), condicionando a su vez cada uno de los citados contextos. Estos procesos no son lineales ni similares en todas partes; por el contrario, existen discontinuidades y cambios en su intensidad y velocidad debido a la acción divergente de instituciones públicas o privadas y grupos y movimientos sociales con intereses en aquellas políticas en cada una de sus escalas (Swyngedouw, 2004). Así, el patrimonio es objeto de interpretación variable, distorsión, apropiación, etcétera; con distintos fines dependiendo de los actores que actúan en cada escala, lo que en ocasiones ha provocado cierta conflictividad (Robertson, 2008; Jover y Almisas, 2015).

La diferente aproximación e interpretación de la Mezquita-Catedral en distintos planos que realiza la Plataforma, una institución público-privada como el Consorcio de Turismo o el Cabildo catedralicio, obliga a indagar acerca de qué pasado se pretende legitimar en la actualidad y por qué, atendiendo al comportamiento de cada uno de esos actores. Para entender la complejidad del asunto, se parte de que es necesario articular la relación entre los contextos geohistóricos a escala internacional, nacional y local, apuntando a dos aristas del conflicto: la propiedad del edificio y, especialmente, los discursos patrimoniales. Esta última esfera es clave puesto que se plantea que la desconexión entre las narrativas y la materialidad del monumento puede distorsionar sus valores culturales, afectando tanto a la visión que los cordobeses tienen de su principal referente cultural como a uno de sus pilares económicos: el turismo cultural.

La investigación se llevó a cabo en la primavera de 2015, antes y después de las elecciones autonómicas andaluzas y municipales que se han traducido generalmente en nuevas correlaciones de fuerzas en muchas instituciones debido a la aparición de los llamados partidos políticos emergentes. Así ha ocurrido en el Ayuntamiento de Córdoba, donde se ha pasado de un gobierno conser-

vador a uno de centro-izquierda. Cabe puntualizar que el ambiente político entre ciclos electorales que ha supuesto nuevas geometrías de poder a varias escalas, así como la naturaleza cambiante del objeto de estudio, ha hecho que entre la ejecución de la investigación y su publicación se haya producido una modificación significativa. El Cabildo catedralicio ha rectificado recientemente el nombre del monumento, pasando a denominarse “Conjunto Monumental Mezquita-Catedral”.

1.2. Metodología y fuentes

Esta investigación se fundamenta en análisis cualitativos a nivel teórico y práctico. Se inicia con un análisis geohistórico y con perspectiva crítica sobre distintos pasajes de la historia de España, realizando una revisión bibliográfica que se pone en relación con la naturaleza y origen público del patrimonio cultural, lo que se complementa con el estudio de determinadas normas a escala nacional e internacional. A nivel empírico, se analiza el conflicto sobre la titularidad de la Mezquita-Catedral y los discursos patrimoniales a través de fuentes bibliográficas, documentales y periodísticas, que complementan el trabajo de campo que ha incluido la toma de fotografías, reconocimiento directo y la realización de diez entrevistas semi-estructuradas con informantes cualificados en la primera mitad del año 2015. Entre ellos se encuentran técnicos de la Junta de Andalucía, del Ayuntamiento de Córdoba o del Consorcio de Turismo de Córdoba y miembros de la sociedad civil, representada por portavoces del Cabildo catedralicio, la Plataforma y otras asociaciones y colectivos ciudadanos. Mientras que estos portavoces se citan con sus nombres y apellidos, otros entrevistados han preferido quedar en el anonimato, por lo que aparecen citados con iniciales ficticias.

2. Aproximación geohistórica: deconstruyendo discursos de al-Ándalus a Córdoba

2.1. La convivencia en la Córdoba islámica y la construcción de la mezquita aljama

Mucho se ha escrito sobre la convivencia en al-Ándalus, destacando la polémica surgida en el siglo XX entre los historiadores Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz, y cuyo fundamento radica en la misma configuración de la identidad de España como nación (Wolf, 2009). Olagüe (1974) también se acerca al tema, aunque desde una perspectiva crítica puntualiza la práctica inexistencia de crónicas y documentos de los siglos VIII y IX. Las fuentes que se utilizan para narrar esos pasajes de la historia son las que comienzan a escribirse uno o dos siglos más tarde, aún bajo dominio andalusí, un hecho que también ha expuesto recientemente Arce-Sainz (2015). De igual manera que los visigodos entraron en la Hispania romana sin apenas encontrar resistencia y supieron pactar con las élites gobernantes locales –a las que les interesaba conservar sus privilegios– demostrando cierta capacidad de adaptación, también lo hicieron árabes y bereberes. Estos, como los visigodos unos siglos antes, tenían superioridad militar, pero desconocían factores claves como el territorio o la lengua. Por eso comenta Olagüe (1974) que la única resistencia que encontraron fue la que opuso Roderico en la batalla del Guadalete. A partir de entonces, más que una invasión se produce una ocupación rápida en la que el proceso de adaptación, aunque dirigido por los recién llegados, debió ser recíproco y prolongado durante décadas. La veracidad de estas tesis puede ponerse en duda. En cambio, no puede dudarse que existiera un grado elevado de asimilación en los habitantes de al-Ándalus con el paso de los siglos, en el que se consolida un sistema de ciudades que nos ha llegado hasta la actualidad, territorialmente asentado sobre la producción agrícola de la tradicional triada mediterránea presente desde época romana: trigo,

olivo y vid. Como detalles de esta aculturación cabe mencionar la existencia, con el paso de los años, de una lengua romance además del árabe oficial, la aljamía –de origen latino y escrita con caracteres árabes–, o que se siguieran cultivando vides, hasta tal punto que en al-Ándalus se bebía vino (Cano, 1987; Páramo, 2011).

En este contexto, Córdoba era capital de al-Ándalus desde 717 y del Emirato independiente desde su proclamación por el omeya Abderramán I en 756, por eso se habla de la ciudad como núcleo central de la convivencia. Al respecto, Ruggles (2011) apunta que parece que se hubiera firmado una especie de tratado por el cual cristianos y judíos se subordinaban pacíficamente al dominio musulmán bajo ciertas condiciones religiosas (no mostrar su fe públicamente) y fiscales (mayor régimen de impuestos). Aunque los acuerdos beneficiasen a la religión islámica, se habría establecido una suerte de tolerancia o conformidad. Wolf (2009: 76), siguiendo a Glick, recuerda cómo a pesar de la autonomía que se les garantiza a cristianos y judíos para practicar y gestionar su fe por parte de las autoridades andalusíes, en el fondo existía una “preocupación sobre la posibilidad de contaminar su propia comunidad religiosa [musulmana] mediante excesivo contacto con cristianos y judíos”. De esta forma, el espacio urbano se segrega en comunidades que, si bien tienen contacto entre sí, no justifican el uso del concepto convivencia. Cuenca (1993) recuerda que cristianos y judíos no contaron nunca con plena libertad religiosa o una condición socio-jurídica similar a la de los musulmanes, siendo siempre su estatus inferior, lo que al mismo tiempo era aprovechado para tratar de convertirlos al islam. De hecho, existen crónicas de episodios sangrientos de ejecuciones de mozárabes desde el siglo IX, en su mayoría líderes religiosos cristianos, como comenta Arjona (1982). Este autor compila crónicas medievales y recoge dos versiones diferentes del inicio de la construcción de la mezquita aljama de Córdoba. Los documentos que se investigan no cuestionan que el primer omeya mandara construir el templo en 785. Sin embargo, recogen dos versiones: unas apuntan a que se mandó construir adosada a la basílica de San Vicente, que sería la única iglesia en la que los cristianos podían seguir celebrando sus cultos hasta que fue necesario ampliar la mezquita aljama; mientras que otros se refieren a una demolición total de tal basílica (Arjona, 1982).

Lo que es seguro es que las dimensiones de la mezquita aljama original eran mucho menores de las que tiene en la actualidad. La consolidación militar, política y económica del Emirato provocó el crecimiento de la capital, floreciendo la cultura y el arte andalusí, además de ser necesaria una ampliación del templo, lo que se produjo siendo emir Abderramán II (822-852). Córdoba no vería una nueva etapa de esta riqueza hasta la llegada del califato tras su proclamación por Abderramán III (912-961); mientras que su hijo, Al-Hakam II (961-976), acometería la segunda ampliación de la mezquita. La última correría de la mano de Almanzor (976-1009 y 1010-1013), político y luego militar que daría un golpe de Estado, suponiendo el comienzo del declive del califato que culminaría con el fraccionamiento territorial en las taifas. Al-Ándalus volvería a unificarse bajo los imperios almorávide y almohade, quienes trasladarían la capital a Sevilla. A pesar de la decadencia política y urbana en la que entra Córdoba a partir del siglo XI, seguiría conservando su prestigio cultural labrado a lo largo de décadas gracias a la aportación de notables pensadores, poetas o médicos (López, 1981; Aguilar, 1995; Edwards, 2001).

2.2. El monopolio de la interpretación histórica del Estado-nación y el origen del patrimonio

La existencia de distintas versiones sobre determinados pasajes de la historia medieval de la península contrastan con la interpretación más hermética y homogénea de otros episodios históri-

cos, como es el caso de la conquista cristiana de al-Ándalus. En un trabajo reciente, Ríos (2011) ha deconstruido aspectos relativos a la Reconquista, señalando que el uso de este término data de 1796. Previamente, se había conocido como “restauración”, haciendo referencia al objetivo de restaurar el culto cristiano. También se señala que la consolidación de los nacionalismos en Europa, la invasión napoleónica de principios del siglo XIX y la pérdida de hegemonía española en el ámbito internacional promueven otra representación de al-Ándalus, tanto es así que la victoria de Pelayo en la batalla de Covadonga “fue exaltada como la gesta fundacional de la nación” (Ibíd.: 159). A la identidad española de base católica que usaría la monarquía en los siglos XVI y XVII en sus contiendas europeas contra los protestantes, se le añade a mitad del XIX el fundamento nacionalista moderno, que promueve la comprensión de los reinos visigodos altomedievales como un embrión español y entiende al-Ándalus como una suerte de período de ocupación en la que los “españoles” habrían estado sometidos al yugo de otra religión y cultura. De esta forma, las Historias Generales de España que se suceden desde finales del XIX sustituyen “restauración” por “reconquista”, siendo el conservador Antonio Cánovas del Castillo un personaje clave, al estar esta circunstancia relacionada con la Restauración monárquica tras la I República, por la que se justifica el regreso de los Borbones con el reinado de Alfonso XII (Ríos, 2011).

Todo ello se opera a pesar de las evidencias de coexistencia entre distintas culturas, que se representa en aspectos inmateriales –como los comentados más arriba– y materiales. El mejor ejemplo en este último particular es el arte mudéjar, aquel que realizan los musulmanes a los que les permite permanecer en los reinos conquistados bajo condiciones fiscales específicas. En este sentido, respecto del Alcázar de Sevilla, Cómez (1996: 45) señala que “en menos de cincuenta años [después de la conquista] las formas de vida cristianas occidentales se irán influenciando de los usos musulmanes orientales y, finalmente [...] el vencedor sería vencido por la cultura del vencido”. Si bien la situación cambia con los Reyes Católicos, el aprecio por el pasado andalusí pervive, lo que se ilustra en el caso de la mezquita aljama atendiendo a los acontecimientos que rodearon la construcción de la nave central de la catedral, de estilo renacentista, sobre la arcada islámica. Las obras se iniciaron en 1523 con una fuerte polémica, puesto que el gobierno de la ciudad se opuso a la reforma planteada por el Cabildo catedralicio, lo que tuvo que resolver Carlos V a favor de este último, para, una vez realizada las obras, arrepentirse de haberlas autorizado (Ecker, 2003). Sin embargo, con su autorización el emperador estaría asegurando el futuro del edificio, puesto que a su simbolismo se le añade la pervivencia como templo de culto. Riobóo (2008: 297) comenta que: “La Mezquita, desde el origen hasta nuestros días, ha mantenido el argumento o el sentido de la religiosidad, desde una u otra creencia, y el hombre de cada tiempo lo ha hecho suyo, utilizando las preexistencias heredadas”.

Con la ruptura con el Antiguo Régimen, que supone al mismo tiempo el comienzo de la institucionalización del patrimonio, se produce un punto de inflexión. El Estado-nación liberal que surge en Europa occidental tras la Revolución Francesa necesita legitimarse mediante lecturas y significados seculares. Por ello, serán los revolucionarios franceses quienes establezcan las primeras medidas para inventariar y proteger la memoria del país, cimentada materialmente en el valor nacional del patrimonio monumental (Choay, 1992). El patrimonio es consecuencia de este Estado-nación y tiene un carácter instrumental e ideológico, como artefactos culturales de las nuevas naciones decimonónicas, en las que el movimiento romántico jugará un papel fundamental en un contexto de creciente colonialismo, revolución industrial y conflictividad social, que desemboca en un tiempo convulso donde se suceden las revoluciones a lo largo y ancho de Europa (Hobsbawm, 1962). Uno de los elementos para contrarrestar este ambiente revolucionario que usaron las clases dirigentes fue el nacionalismo como ideología. Para ello se apeló a

la idealización e incluso invención de determinadas formas culturales, costumbres y tradiciones comunes a escala estatal –incluyendo las crónicas que hablan de un pasado glorioso, como la Reconquista– estimulando sentimientos de pertenencia a la patria (Hobsbawm, 1983). En el proceso de resignificación monopolística de acontecimientos históricos, el patrimonio adquiere gran relevancia, en tanto que era utilizado para afianzar las identidades nacionales. A diferencia de otros derechos sociales conquistados mediante todo tipo de luchas de las clases populares durante este período, el derecho a la cultura y en concreto al patrimonio tiene su origen en las élites del Estado-nación. La teoría sobre la tutela de los monumentos de Aloïs Riegl, encargadas por las autoridades imperiales austríacas a principios del siglo XX, abona este origen de clase.

3. Los contextos político-sociales y la evolución conceptual del patrimonio cultural en la escala internacional y estatal

3.1. La teoría de los bienes culturales y el patrimonio cultural como concepto público

La formación de una identidad nacional española que se identifica con el catolicismo se refuerza tras el golpe de Estado de 1936 y durante casi cuarenta años de dictadura franquista. Una prueba de este sentido identitario con respecto al patrimonio es el Decreto que en 1949 el “nuevo Estado, tan celoso en la defensa de los valores espirituales de nuestra raza”, protege los castillos, incluso si están en ruinas, porque evocan “la historia de nuestra Patria en sus épocas más gloriosas” (BOE de 5 de mayo de 1949). A pesar del sentido dado a la conservación, esta se fundamenta en la Ley de 13 de mayo de 1933 relativa al Patrimonio Artístico Nacional, que data del primer bienio socialista de la II República. Una norma que estará vigente hasta la disposición de la actual Ley 16/1985, del Patrimonio Histórico Español (BOE de 29 de junio de 1985). La prevalencia de una ley redactada en el marco de un Estado democrático y por un gobierno de izquierdas a lo largo de una dictadura de corte fascista se explica en las distintas formas de entender el patrimonio. El objetivo franquista de regenerar la sociedad para amoldarla al ideal patriótico de una “Nueva España” hunde sus raíces en un pasado glorioso del que extrae y moldea leyendas y personajes (como el caso mencionado de Pelayo, u otros como el Cid o los Reyes Católicos), al mismo tiempo que configura una representación simbólica del patrimonio existente fundamentada en el tradicionalismo y el tipismo (Viejo-Rose, 2011). El decreto citado ilustra esa construcción narrativa mediante valores nacionales-católicos, y como tal el patrimonio se transforma en agente legitimador y sirve al régimen; mientras que el legislador republicano lo entendía como un derecho social que por tanto sirve a las personas y como tal forma parte de un modelo cultural de país más amplio –en el que la educación era un pilar esencial para el progreso–. El artículo 45 de la Constitución de 1931 sobre el patrimonio histórico-artístico, que desarrolla luego la norma de 1933, corrobora esta visión. Se trata de un precepto sin apenas precedentes, tanto en la legislación nacional como en el constitucionalismo comparado (García, 2007).

La tensión sobre la interpretación ideológica del patrimonio contrasta con la continuidad de su régimen jurídico. El dominio de los bienes culturales es variable, pudiendo ser públicos o privados. Sin embargo, su finalidad como patrimonio cultural no lo es: siempre es pública. Este hecho está presente desde la misma ley de 1933 y el régimen franquista lo mantiene, como se observa en la Ley de 22 de diciembre de 1955, sobre Conservación del Patrimonio Histórico-Artístico (BOE de 25 de diciembre de 1955). La sucinta norma recoge la subordinación de los propietarios, poseedores o usuarios de monumentos del patrimonio histórico-artístico a la administración, teniendo esta última que autorizar expresamente los usos que aquellos quieran darle. La finalidad

pública supone que el Estado someta el derecho de los propietarios de disponer y usar los bienes del patrimonio histórico a un régimen jurídico especial.

Estas previsiones legales se asientan con la Transición, aunque transformadas por los avances en el contexto internacional y por el propio marco que instaura el nuevo régimen constitucional, donde *grosso modo* el patrimonio se democratiza gracias a la sustitución de los valores nacionales por los culturales. En este contexto, Alonso (1992: 220) explica que: “hay algo que caracteriza al destino del Patrimonio Histórico y es que su destino a la satisfacción de necesidades públicas no es el elemento que identifica a los bienes que integran el Patrimonio Histórico, sino que es el único dato que los conecta”. Ello es así debido al reconocimiento de los valores culturales en sentido amplio, sean arquitectónicos, arqueológicos, etnológicos, etcétera; que supone la declaración patrimonial con la intención precisa de proteger y conservar. El origen de esta distinción se encuentra en el artículo primero de la Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado de la UNESCO, firmada en La Haya en 1954, que introduce el concepto de bienes culturales y que se consolidaría gracias al trabajo de la Comisión Franceschini en la Italia de los sesenta. Poco después se firma la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial de la UNESCO de 1972, por el que el patrimonio se conserva en beneficio de la humanidad. El salto a la escala internacional requiere que se aprecie la concurrencia de una serie de “valores excepcionales universales”. Al mismo tiempo, el concepto de bien cultural ha evolucionado en las escalas internacional y nacional del elemento singular o monumento, hacia otras expresiones culturales, actividades o paisajes, que también se entienden como patrimonio (Fernández, 2005). Esta evolución ha supuesto, entre otros, una mayor apreciación y atención por las ciudades históricas, siendo la ampliación de la declaración como Patrimonio Mundial de Córdoba en 1994 buen ejemplo de ello.

3.2. *El patrimonio en la transición del siglo XX al XXI: contextos cambiantes*

La consolidación conceptual de la teoría de los bienes culturales se produce en la década de los años setenta a escala planetaria, y en la de los ochenta en el Estado español, coincidiendo con una serie de reajustes socio-políticos. Uno de ellos es la consecución del Estado autonómico, que significó, con dispar intensidad y ritmos, la construcción y reconstrucción de discursos nacionales fijados sobre algunas de las recién creadas Comunidades Autónomas. El nuevo régimen oscilaba entre la identidad nacional española, fuertemente reproducida y consolidada durante la dictadura, y las nuevas dinámicas de los gobiernos regionales. En este sentido, el principal problema consistió en condicionar la llegada de la democracia a la amnistía sobre el régimen anterior, en términos legales y memorísticos, realizando un profundo ejercicio colectivo de olvido. Navarro (2009: 184) comenta que esto ayudó al “proceso de redefinición conservadora [...] y la dictadura fue presentada [...] como un régimen conservador autoritario resultado de un alzamiento militar que interrumpió el caos creado por la Segunda República, instaurando un régimen modernizador del país”. El cambio de sistema no significó una ruptura consciente con el régimen anterior, permitiendo continuar con cierto grado de reinterpretación –e incluso manipulación– de la historia conforme a unos parámetros ideológicos conservadores. En la actualidad, el tratamiento por parte del Partido Popular hacia la Ley 52/2007, conocida popularmente como de memoria histórica –que no ha sido derogada pero lleva varios años sin partida presupuestaria alguna (Sánchez, 2015)–, ilustra esta circunstancia. En la España de la década de los ochenta se opera también la progresiva desregulación de la economía, tendente a un modelo sostenido en la construcción y el sector servicios –y en concreto, el vinculado al turismo–, coincidiendo con la integración en la Comunidad Económica Europea en 1986.

En paralelo, y desde el fin de la Guerra Fría en 1989, se produce en Europa un cambio de paradigma ideológico, cuyo principal exponente en el viejo continente sería entonces el Tratado de Maastricht firmado en 1992. Este marca el comienzo de una ola neoliberal a una escala institucional europea que, de momento, culmina en el Tratado de Lisboa de 2007. El paulatino acercamiento de las naciones europeas, que en principio puede parecer positivo, esconde la pérdida de derechos civiles y sociales y la sustitución de la política y el gobierno democrático por la gobernanza técnica y empresarial (George, 2014). Se trata de la ilusión democrática (Žižek, 2011) o la reducción progresiva del espectro público en detrimento del privado, una situación de la que España no es ajena. El proceso descrito se apoya, siguiendo a Harvey (2004: 118), en la acumulación por desposesión, teniendo varias dimensiones y siendo una de ellas: “la mercantilización de diversas expresiones culturales, de la historia y de la creatividad intelectual”. La acumulación por desposesión se refiere a la reducción de los servicios públicos provistos por el Estado para supeditarlos al mercado y ser entonces apropiados por distintos actores privados. Dentro de este contexto se enmarca la transformación de una parte de las expresiones culturales y del patrimonio en bienes de consumo, cuya causa y consecuencia son las actividades tendentes a la acumulación de capital (Breglia, 2006).

Sin embargo, esta reducción del espectro público en detrimento del privado es contradictoria en esencia. En primer lugar, porque la tendencia del mercado al monopolio produce homogeneidad y pérdida de autenticidad (Harvey, 2001). En la ciudad posfordista, esta tendencia viene representada por la fabricación de marcas urbanas en torno a símbolos que se presentan como únicos y auténticos, para lo que se ha usado el patrimonio intensamente, con especialidad aquel declarado por la UNESCO (D’Eramo, 2014). En todo ello, el sector público juega un papel indiscutible, puesto que son las administraciones las encargadas de gestionar la ciudad y declarar bienes culturales mediante criterios técnicos. El Estado, consciente de la flexibilidad interpretativa de ciertos argumentos históricos, se arma de estos criterios para objetivar sus decisiones. Ahora bien, no dejan de ser decisiones políticas que, en distinta medida, pueden contener una carga ideológica o subjetiva que depende de las geometrías de poder en cada momento y escala. En esta tensión se mueve la construcción institucional del patrimonio, que en el contexto que acabamos de describir es susceptible de ser utilizada para la manufactura de símbolos históricos y culturales o simplemente para la recreación de narrativas a la hora de interpretar bienes culturales ya declarados. Por eso no es de extrañar que su finalidad en la actualidad esté también relacionada con la búsqueda del rentabilidad económica. En segundo lugar, la contradicción a la que se hace referencia diluye la soberanía nacional y con ella la misma democracia y así subestima la existencia de lo público (Harvey, 2005). Una existencia que es la del propio Estado y por extensión la del patrimonio cultural. En los últimos años, además, se observa un doble refuerzo en la construcción de las identidades nacionales y otras más allá de estas, como las centradas en la religión y la etnia, en la confrontación de los bloques Occidente-Oriente (Todorov, 2008). Lo que contrasta con lo que se acaba de exponer y obliga a cuestionar los intereses que se sitúan detrás de la construcción y consolidación de determinadas narrativas excluyentes en la Mezquita-Catedral.

4. Córdoba de ayer a hoy: el conflicto en torno a la Mezquita-Catedral

4.1. *El origen del conflicto: los privilegios de la Iglesia católica y las inmatriculaciones*

Como se ha mencionado, son dos las vertientes del conflicto. La primera es de carácter legal y sobre ella conviene hacer algunas precisiones. Si bien desde la Transición España es un Estado

aconfesional, la Iglesia católica ha mantenido algunos privilegios, especialmente en materia fiscal, que se suelen justificar por la tradición y el número de fieles existente. Es cierto que el proceso constituyente de 1978 tuvo en consideración las creencias mayoritarias de la sociedad española al regular la libertad religiosa en su artículo 16, pues se cita expresamente la Iglesia católica, pero de la redacción de su apartado tercero –que comienza disponiendo que “Ninguna confesión tendrá carácter estatal”–, no se desprende un mandato para que esta mantenga determinados privilegios.

Así, no habiéndose cumplido una semana desde la promulgación de la nueva Constitución –que tuvo lugar el 29 de diciembre de 1978–, se firman los Acuerdos entre España y el Vaticano el 3 de enero de 1979. En su redacción se observa que estos son fruto de una negociación entre sujetos de Derecho internacional, a diferencia de los tres acuerdos que el Estado español firma con las confesiones evangélica, judía e islámica en 1992. Al respecto, León y Leal (2009: 121) comentan que es llamativa la semejanza entre estos tres acuerdos: “el contenido de éstos coincide sustancialmente, lo que hace pensar que aquéllos [acuerdos] no son el resultado de una negociación bilateral entre el Estado y las comunidades religiosas, sino que, más bien, son textos impuestos por aquél a estas últimas”. De los Acuerdos con el Estado vaticano, cabe destacar aquel sobre “Enseñanza y Asuntos Culturales”, en concreto la redacción del artículo 15: “La Iglesia reitera su voluntad de continuar poniendo al servicio de la sociedad su Patrimonio Histórico, Artístico y documental y concertará con el Estado las bases para hacer efectivos el interés común y la colaboración de ambas partes, con el fin de preservar, dar a conocer y catalogar este Patrimonio Cultural en posesión de la Iglesia” (BOE de 15 de diciembre de 1979). Por tanto, se habla de la posesión de los bienes culturales de la Iglesia, no de la propiedad, lo que es natural si se tiene en cuenta que muchos fueron cedidos en posesión por los reyes castellanos y aragoneses durante la conquista cristiana medieval, como es el caso de la Mezquita-Catedral tras la capitulación de Córdoba (Mir, 2015).

La Iglesia católica ha poseído para dedicarlos al culto determinados bienes reales –de dominio público– a lo largo de los siglos hasta que el gobierno de José María Aznar, en una reforma de 1998, abrió el camino para que pudieran inscribirlos a su favor en el Registro de la Propiedad. El privilegio que equipara a los clérigos con los funcionarios públicos, dotándoles de la capacidad de expedir una certificación de la propiedad de sus bienes y así inmatricularlos, data de la dictadura franquista. En concreto, se recoge en el artículo 206 de la Ley Hipotecaria de 1946 y en el 304 de su Reglamento. Ahora bien, este privilegio –que no poseían otras confesiones y ha seguido vigente hasta 2015, cuando la presión social ha obligado al gobierno a cambiarlo– tenía un límite en el caso de la Iglesia. Ese se establece en el artículo 5.4 del Reglamento Hipotecario, que exceptúa la posibilidad de inscripción de: “los templos destinados al culto católico”. La Iglesia católica, dada su finalidad pública, podía inmatricular todos sus bienes salvo iglesias, parroquias, ermitas, etcétera. El gobierno de Aznar, mediante el Real Decreto 1867/1998 (BOE de 29 de septiembre de 1998), deroga este último precepto, lo que vinculado a los artículos anteriormente citados, permite la inscripción en el Registro de la Propiedad de tales bienes. La carga de la prueba se invierte y la Iglesia católica goza así de una presunción de titularidad eclesiástica de los bienes destinados al culto (Jiménez y Rodríguez, 2015). De esta forma, en febrero de 2006, la Diócesis de Córdoba inmatricula la Mezquita-Catedral. Aunque, como se observa en el mapa 1, no ha sido el único caso conocido de primera inscripción registral por parte de la Diócesis, que ha hecho suyos templos e incluso plazas públicas como la del Triunfo de San Rafael o el Pocito.

Mapa 1. Bienes de la Iglesia inmatriculados en años recientes de los que se tiene constancia (junio de 2015)



Fuente: Elaboración propia a partir de la Plataforma y del Instituto de Cartografía de Andalucía.

En 1998 llega al obispado de Córdoba monseñor Martínez, quien comenzaría el proceso de cambio de discurso, apareciendo un díptico que sustituye el nombre Mezquita-Catedral por “Santa Iglesia Catedral de Córdoba, antigua Mezquita” (Imágenes 2 y 3). Los discursos que tienden a obviar la condición de mezquita se agravan progresivamente. Cabe mencionar la incidencia de factores geopolíticos como los atentados yihadistas y el comienzo de las guerras de Iraq y Afganistán, así como el contexto local, con las sucesivas peticiones de la Junta Islámica de España de rezar en la Mezquita en 2004 y 2006 (Bedoya, 2004). En esta última ocasión, se dirigen al Papa Benedicto XVI tras la respuesta negativa de la jerarquía católica española. En una carta le expresan que: “Los musulmanes españoles no tenemos que recuperar ningún al-Ándalus nostálgico. España es al-Ándalus y al-Ándalus es España, y sólo los españoles tienen derecho a su rehabilitación y a su responsable administración” (Junta Islámica de España, 2006). Asimismo, y con respecto al caso de la Mezquita-Catedral, afirman querer compartir la oración en el mismo templo para despertar conciencias y alcanzar un encuentro ecuménico. Ante la negativa, Mansur Escudero, entonces presidente de dicha Junta Islámica, rezó junto al muro occidental de la Mezquita-Catedral (Figueras, 2006). Sin embargo, la actitud de la jerarquía católica cordobesa no cambió, sino que se agravó hasta el punto de difundir la mezquita como “intervención islámica de la Catedral”, dando a entender que la catedral precede a la mezquita (Imagen 1). En esa línea, el actual obispo de Córdoba, monseñor Fernández (2010), pedía el cambio de nombre definitivo, y para justificarlo escribía:

“No hay ningún problema en reconocer la historia tal como ha sido y mostrarla en toda su verdad a los visitantes. El problema surge cuando se quiere borrar la memoria histórica, y al templo emblemático de Córdoba se le quiere atribuir hoy un destino y un culto musulmán. No hay problema en reconocer que los califas musulmanes de Córdoba echaron el resto al construir este templo para Dios, que es la joya de la ciudad de Córdoba. Pero es del todo inoportuno llamar hoy a este templo Mezquita, porque no lo es desde hace ocho siglos, y volver a llamarla Mezquita es confundir al visitante (para el residente, no hay tal peligro)”

Aquí se evidencia la contradicción en la que cae la jerarquía eclesiástica. A pesar de reconocer el legado andalusí, se señala que la fuente del problema es la solicitud del culto musulmán, lo que por ende justifica incidir sobre su condición de catedral y en la marginación de su pasado islámico. Esta carta contrasta con las declaraciones del obispo de Córdoba en los setenta, monseñor Cirarda (1974), a cuento de la polémica surgida como consecuencia de su permiso para rezar en la Mezquita-Catedral a las autoridades musulmanas que se encontraban en el I Congreso Islámico-Cristiano. El prelado argumentaba que ceder las iglesias se hacía por caridad, y así ocurría en otros países de Europa con mayor población musulmana. Llama la atención que este obispo también fuera clave para preservar el uso como catedral del edificio, oponiéndose a la idea de su traslado que había surgido en los setenta. Se trataba de reprimar la mezquita a su estado original, para destinarla a funciones culturales y turísticas, desmontando pieza a pieza la nave renacentista e integrándola en una nueva catedral que se podría completar en una localización cercana (Castejón, 1973). Parte de la jerarquía eclesiástica, así como Franco, estaban a favor de una solución que finalmente no se llevó a cabo al intervenir el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS), ante la petición realizada de declarar el monumento Patrimonio Mundial (Cassar, 2004).

Imágenes 2 y 3. Portadas de los folletos de 1981 (izquierda) y de 1998 (derecha)



Fuente: <https://www.flickr.com/photos/38536755@N05/> [13 de mayo 2015].

4.2. Contradicciones y paradojas en torno a la Mezquita-Catedral

La existencia de discordancias entre el destino público de la Mezquita-Catedral y su inmatriculación por el Cabildo no es el único conflicto abierto. Significativa fue, por ejemplo, la candidatura de Córdoba a la Capitalidad Cultural Europea de 2016, por la que el Ayuntamiento, ayudado por los empresarios de la ciudad, diseñó una estrategia que giraba sobre conceptos como convivencia e interculturalidad. Ahora bien, la iniciativa carecía de participación ciudadana y mientras la actual convivencia con las minorías de la ciudad era política y socialmente ignorada, se mercantilizaban hechos acontecidos durante el medievo (Arigita, 2013).

El conflicto en torno a la inmatriculación reveló otra paradoja en el seno municipal. Al entonces alcalde, el conservador José Antonio Nieto, le preocupaba en enero de 2015 los “males” que dicho conflicto pudiera conllevar para con la industria turística cordobesa, es decir, sus consecuencias económicas (Albert, 2015). Sin embargo, la acción de la corporación que dirigía contribuía a avivar el conflicto. Si en 2014 la Diócesis de Córdoba celebraba los 775 años de la consagración de la Mezquita-Catedral al culto cristiano, ese año el Ayuntamiento impulsó el vigésimo aniversario de la declaración de Patrimonio Mundial de la UNESCO; veinte años, haciendo referencia a la ampliación de 1994, y no a los treinta que corresponderían desde la primera declaración que tiene por nombre “Gran Mezquita de Córdoba”. La situación es divergente con lo que ocurría tres décadas atrás, cuando en 1985 se celebran los doce siglos de la construcción de la Mezquita y se realizan diversos actos incluyendo la visita de distintos mandatarios a la misma (Castillejo, 1986). Como comenta Antonio Manuel Rodríguez, miembro de la Plataforma, ha sido esta exclusivamente la que ha celebrado los treinta años de la declaración de la UNESCO, ante la negativa del Ayuntamiento, llegando “a prohibir un acto cultural en la puerta del Puente Romano” (entrevista de abril de 2015). Desde la Gerencia Municipal de Urbanismo, los técnicos M.G.D. y A.P.H. reconocen que ha podido existir un “error de planteamiento” (entrevista de abril de 2015). En cualquier caso, no parece un error alejado de la línea que defiende el consistorio. Cinco años antes de la inmatriculación, el Plan Especial de Protección del Conjunto Histórico de Córdoba recoge una ficha (número 1) en su catálogo de bienes protegidos (Anexo II) referente a la Mezquita-Catedral en la que la propiedad se dice que es del Cabildo catedralicio (Ayuntamiento de Córdoba, 2001).

Aunque la mayor contradicción no es de carácter político, sino económico, y se pone de manifiesto en la explotación del monumento. A la entrada, el Cabildo cobra 8€ en concepto de donativo (a fecha de junio de 2015), estando así exento de pagar impuestos; cuando la realidad es que si el visitante no accede al pago, se le deniega la entrada al recinto. Cuestionado por este particular, el portavoz del Cabildo, José Juan Jiménez, dijo desconocer los detalles, aunque aseguró que: “un 30% [de los beneficios] se dedica a mantenimiento y conservación, otro 30% a obras sociales de caridad y el resto son personal, el culto, etcétera” (entrevista de abril de 2015). La búsqueda del rendimiento económico y la apropiación simbólica por parte del Cabildo se expresan con mayor claridad en el registro de las marcas Mezquita, Mezquita-Catedral y Catedral de Córdoba en la Oficina Española de Patentes y Marcas, asegurándose los derechos en “casi treinta categorías industriales, desde bebidas alcohólicas a muebles, servicios de educación, metales preciosos, prendas de vestir o juegos y juguetes” (A.R.A., 2015). Entre esas bebidas alcohólicas está la cerveza, dándose la circunstancia que ya existía la cerveza “Mezquita de Córdoba”, comercializada por Mahou, que ha tenido que acudir a los tribunales para proteger sus derechos comerciales (Baquero, 2015). Así, por un lado, el Cabildo inmatricula y posteriormente explota la Mezquita[-Catedral] como producto cultural, actuando cual empresa privada. Por otro lado, el mismo Cabildo margina el pasado islámico mediante discursos sesgados que reinterpretan la historia del monumento. Resulta paradójico que se busque el beneficio mediante la marca Mezquita cuando,

al mismo tiempo, se trata de legitimar el espacio sagrado como cristiano basado en la preexistencia de la basílica de San Vicente sobre la mezquita. La construcción de estas narrativas que se remontan a la Córdoba visigoda es especialmente intensa en el interior del templo. Con todo, Arce-Sainz (2015) ha argumentado que ni siquiera es posible documentar que existió la basílica, achacando su existencia a la obstinación historiográfica.

4.3. Patrimonio cultural en disputa: la protesta social ante la apropiación de la Mezquita-Catedral

El comportamiento empresarial del Cabildo y su reinterpretación del pasado de un bien cultural como la Mezquita-Catedral ha necesitado de la pasividad y en ocasiones connivencia de todas las instituciones públicas en sus distintas escalas. Estas se han visto recientemente superadas por parte de la sociedad civil cordobesa, que ha sabido movilizarse para denunciar lo que han vivido como una apropiación de su patrimonio. Una organización social que, sin abandonar el campo de la apropiación material o jurídica, se ha centrado sobre la denuncia de la apropiación simbólica.

Dentro de la disputa abierta por los cambios en el discurso, destaca tanto los ejecutados sobre el monumento *in situ*, sus folletos publicitarios, señalética y guías turísticas, como los que han alcanzado otras escalas. De los más significativos fueron los producidos en Google Maps y Apple Maps, que la presión popular hizo rectificar (Albert, 2014; Alba, 2015). Cuestionado por tales cambios, el portavoz del Cabildo, José Juan Jiménez, insiste en que “se nos ha acusado a nosotros de querer borrar la huella islámica u omeya del templo, y no solamente no la hemos quitado sino que la hemos puesto en valor”. En concreto sobre la denominación explica que: “si un término debe definir el uso, pues es un templo católico, por tanto es una catedral. Por tanto cuando se usa el término catedral no se está diciendo nada contra la historia y la huella de este templo, que fue basílica, fue mezquita, que hoy es una catedral”. Para el Cabildo, el nombre es una cuestión contemporánea: “antes de la época romántica esta del siglo pasado, era conocida siempre por catedral [...]. Nunca se hablaba de la mezquita. Luego apareció en esa época, a mitad del siglo pasado” (entrevista de abril de 2015). La declaración como monumento nacional de 1882 rebate esta tesis, que se escuda también en que dicho monumento se inserta en el “barrio de la Catedral”, una circunstancia que no era tal cuando se incoa el expediente para declarar la ciudad de Córdoba como patrimonio en 1929, dado que se habla explícitamente del “barrio de la Mezquita” (Gaceta de Madrid nº 221, de 9 de agosto 1929). Todo ello en una ciudad en la que, como reconocen los técnicos entrevistados de la Gerencia Municipal de Urbanismo, “es muy habitual que yo diga «voy a escuchar misa a la mezquita»”. Estos últimos, sobre el conflicto, aseguran que “lo que rotulan es catedral, y eso es lo que de alguna manera resulta poco comprensible, porque siempre aquí hemos hablado de mezquita, es lo natural.” (entrevista de abril de 2015). La práctica totalidad de los entrevistados apoyan esta última tesis, haciendo una analogía directa en el imaginario colectivo que vincula Córdoba con mezquita. B.S.T., activista del movimiento 15-M, recuerda el carácter de plaza pública del patio de los naranjos: “cuando conocí la Mezquita, en los ochenta, la gente [...] se sentaba alrededor de los naranjos y no había guardias de seguridad”, hasta el punto de que: “antes podías entrar a misa y perderte en la Mezquita. Han ido poco a poco apropiándose del uso del monumento.” (entrevista de junio de 2015).

La apropiación a la que se refieren varios entrevistados es progresiva: primero cerrando físicamente el patio de los Naranjos durante la noche, prohibiendo actividades distintas a las turísticas y separando el uso religioso del cultural-turístico en el interior del templo, para después operar cambios en el discurso. P.A.R., historiador cordobés, coincide con esta versión y añade: “si venía

alguien de fuera e iba a enseñárselo, decía: «te voy a llevar a ver la mezquita». Todo el mundo hablaba de mezquita porque era lo que tu conocías como nombre de ese edificio y como el monumento que merecía la pena ser mostrado”. Preguntado por la puesta en valor del pasado preislámico a través de la arqueología, P.A.R. comenta que: “en la Mezquita, el patrimonio se ha excavado cuando el Cabildo ha querido, como ha querido, con las personas que ha querido”, para además recordar que hasta mayo de 2010 la principal caja de ahorros de la ciudad, CajaSur, era propiedad de la Iglesia (entrevista de junio de 2015). De hecho, desde la Plataforma, Marta Jiménez comenta que: “si CajaSur siguiera existiendo como propiedad de la Iglesia, nuestra Plataforma no hubiera podido existir [...]. Prácticamente todos los cordobeses tenían su nómina en CajaSur, todos los negocios se montaban con sus préstamos, absorbía todos los ahorros. Era la principal empresa de la ciudad, la que más trabajadores tenía” (entrevista de junio de 2015). Los vínculos entre el sector bancario cordobés que pertenecía a la jerarquía católica y el Ayuntamiento son públicamente conocidos. Por ejemplo, en 2009 el Ayuntamiento y CajaSur renovaban un convenio por el cual la segunda recaudaría los tributos del primero (Redacción Diario de Córdoba, 2009).

Volviendo sobre los discursos en la Mezquita-Catedral, Marta Jiménez explica que: “la verdadera fuerza de la Mezquita [...] es ese monumento que es mixto, multicultural en sí” (entrevista de junio de 2015). La denegación de la condición multicultural de la Mezquita-Catedral se hace notar incluso en el comportamiento de la seguridad privada hacia determinadas personas dentro del templo. Kamel Mekhelef, presidente de la Asociación de Musulmanes de Córdoba, explica: “que eso ya no es mezquita lo asumimos todos. Siempre he dicho que a los musulmanes de aquí no les interesa el tema del rezo compartido. Pero por lo menos que haya un trato cordial y respetuoso a la gente. Es una situación muy violenta si traigo a unos amigos y se sienten perseguidos por guardias jurados”. Se hace referencia a episodios en los que la seguridad del Cabildo ha acosado y pretendido expulsar a visitantes, generalmente de aspecto musulmán, por entender que podrían rezar en el templo (Albert, 2010). En el fondo se sitúa la interpretación del edificio, como comenta el mismo interlocutor: “ellos quieren que solamente los guías oficiales, que tienen una versión de la Iglesia, sean los que puedan explicar la historia del edificio. No admiten otra versión” (entrevista de junio de 2015). La estrategia del cambio de denominación está en relación con otras encaminadas al control de la interpretación del monumento dentro del mismo gracias al monopolio que ejerce la jerarquía eclesiástica. Cuestionado sobre el asunto, desde el Consorcio de Turismo de Córdoba, Francisco Javier Redondo no ve ningún problema. El gerente del Consorcio cree que tales estrategias no son contrarias con la atracción de turistas de alto poder adquisitivo de países musulmanes o con el discurso de *marketing* sobre la convivencia de culturas de su organización: “el tipo arquitectónico es musulmán, islámico, todo indica que es mezquita, pero está consagrada al culto católico y como tal está considerada como Catedral”. Aunque sí reconoce que: “en el momento que nombras Catedral de Córdoba, no tienes nombre turístico para venderla. Tienes que vender Mezquita de Córdoba, todo el mundo sabe lo que es la Mezquita de Córdoba” (entrevista de junio de 2015). De una manera similar, si bien centrados en la condición patrimonial del edificio, se pronuncian los técnicos B.M.G. y P.J.A. de la Secretaría General de Cultura de la Junta de Andalucía: “lo singular es que es mezquita, no que sea catedral”, tanto que la UNESCO “lo que valora es el edificio de la Mezquita”. Su interpretación de la historia del edificio llama la atención, en concreto las razones por las que sigue en pie. Cuando los cristianos conquistan Córdoba, “ni siquiera se atrevieron a derribarla. Era tanto el significado que tenía la Mezquita de Córdoba [...]. Era como tirar el Vaticano”. Por eso aseguran que: “los turistas no van a ver la inserción de la Catedral que se hizo dentro de la Mezquita, van a ver la Mezquita” (entrevista de mayo de 2015; Imagen 4).

La Plataforma, según Antonio Manuel Rodríguez, opina de manera semejante, y saca algunas conclusiones acerca del cambio de nombre: “no puede ser que algo que es reconocido universalmente como mezquita, se le ampute ese nombre, porque es cambiarle su esencia, su identidad y su memoria. Hay un intento premeditado de castellanización y de conversión católica de una realidad arquitectónica”. Para explicar esta línea puede mencionarse la renovada relación del Cabildo con las cofradías. Marta Jiménez apunta que hace veinte años: “la Iglesia no quería saber nada de las cofradías. Para ellos era una cosa muy folklórica, como del pueblo [...] pero ahora que las iglesias se vacían y la cosa ha cambiado tanto, es un instrumento absoluto de religiosidad.” (entrevista de junio de 2015). La reciente polémica a causa de la retirada de una de las celosías de la Mezquita-Catedral que data de 1970, con la idea de trasladar la carrera oficial de las cofradías hasta ella – lo que ha sucedido por primera vez en 2017 –, parece responder al intento de asociar con mayor intensidad la condición de templo católico con la religiosidad popular que supone una festividad como la Semana Santa. La Plataforma defiende, según Antonio Manuel Rodríguez, “que el monumento contiene dos realidades arquitectónicas y simbólicas, y que ese [Mezquita-Catedral] debe ser el nombre institucional que hay que defender a ultranza, y que luego después lo llame cada uno como quiera”. La Plataforma se posiciona a favor de reconocer su uso actual como catedral sin olvidarse del simbolismo islámico, asumiendo el nombre que institucionalmente aprobó el Ayuntamiento en 1994: Mezquita-Catedral. Se trata de combinar esas dos realidades que se ejemplifican también en las distintas escalas en las que se mueven las narrativas, como discurre Antonio Manuel Rodríguez a cuenta de la cobertura mediática: “sorprende que nos hayan llamado medios de todo el planeta y que haya medios locales de Córdoba que aún no lo han hecho. Pero eso simplemente demuestra que esa impregnación de lo catedralicio es muy localista, no es universal”.

Imagen 4. Turistas en frente del mihrab de la Mezquita-Catedral



Fuente: Elaboración propia.

En el fondo del asunto, este jurista apunta a las relaciones Iglesia-Estado y los privilegios que conserva la jerarquía católica, especialmente en materia fiscal. Las inmatriculaciones de otros templos y espacios son para este profesor solo una pequeña parte de lo que supone “una apropiación inmobiliaria que no tiene precedentes en la historia”. Además del nombre, la Plataforma reivindica una gestión pública y transparente, la redacción de un código de buenas prácticas y la

titularidad pública del monumento. Esta última se resume en la siguiente reflexión: “¿De quién es la mezquita de Córdoba? Pues es algo que nos pertenece a todos, su memoria nos pertenece a todos. Es como preguntarse de quién es la Alhambra o la pirámide de Keops” (entrevista de abril de 2015). Una idea que coincide con el Preámbulo de la vigente Ley del Patrimonio Histórico Español cuando dispone que el valor del patrimonio: “lo proporciona la estima que, como elemento de identidad cultural, merece a la sensibilidad de los ciudadanos. Porque los bienes que lo integran se han convertido en patrimoniales debido exclusivamente a la acción social que cumplen, directamente derivada del aprecio con que los mismos ciudadanos los han ido revalorizando”. Por ello, continúa la ley, “en un Estado democrático estos bienes deben estar adecuadamente puestos al servicio de la colectividad en el convencimiento de que con su disfrute se facilita el acceso a la cultura y que ésta, en definitiva, es camino seguro hacia la libertad de los pueblos”. Aunque, vista la naturaleza del conflicto, cabe preguntarse si la Mezquita-Catedral está realmente al servicio de la colectividad cuando no se facilita su acceso y su conservación simbólica sufre alteraciones sustanciales.

5. Algunas reflexiones finales

La disputa abierta en torno a la Mezquita-Catedral trasciende la escala de Córdoba, teniendo diversas lecturas. Aquí se ha tratado, con distinto nivel de profundidad, las relacionadas con el patrimonio cultural, por lo que las reflexiones se centran en este ámbito. El origen de este patrimonio en el siglo XIX tiene una finalidad instrumental que con el paso de las décadas se transforma en derecho social a la cultura, en un proceso que se ha movido en una tensión constante entre actores y argumentos en varias escalas. Así, ha sufrido recualificaciones conceptuales, en gran parte debido a la internacionalización, gracias a las sucesivas convenciones de la UNESCO y otras cartas y documentos. Los Estados, especialmente las democracias occidentales, han incorporado estos progresos sobre cómo tratar y preservar su pasado, que se han materializado en una protección más consciente de sus bienes culturales. A pesar de ello, el principal fin perseguido en la fase actual del capitalismo global ha sido la producción de bienes patrimoniales para su consumo turístico, que se complementa con la subordinación al derecho de propiedad privada del resto de derechos, como los culturales. A efectos de obtener beneficios en un marco internacional fuertemente competitivo, la interpretación de la historia y de los discursos asociados al patrimonio ha quedado generalmente circunscrita a la escala nacional, mercantilizándose con dispar intensidad y distribución espacial según la realidad de cada territorio.

En el caso español, la construcción del patrimonio cultural ha sufrido discontinuidades, al moverse entre varias tensiones político-territoriales. Su trayectoria, influida por acontecimientos desde el ejercicio de olvido durante la Transición hasta las confrontación centro-periferia actual y el inexistente reconocimiento político de la plurinacionalidad de España, ilustra importantes carencias en el tratamiento de la historia. La hegemonía del nacionalismo español-castellano en la interpretación histórica sigue vigente y contribuye a identificar dicha ideología nacional con un orden político conservador de tradición católica, cuyos ejemplos se encuentran en el diferente tratamiento historiográfico que reciben la Reconquista o al-Ándalus. En el caso de la Mezquita-Catedral, a esta cuestión doméstica se le añaden factores globales recientes como el cambio de paradigma geopolítico (Oriente frente a Occidente), productivo (postfordismo) e ideológico (neoliberalismo). Solo encajando todos los contextos se explica que un Estado aconfesional le brindase a la Iglesia, el mayor poseedor de bienes culturales, el privilegio de registrar la Mezquita-Catedral

y tantas otras propiedades y así desposeer al Estado, es decir, actuar contra sí mismo. Porque la existencia del patrimonio cultural es la del propio Estado.

La inmatriculación de la Mezquita-Catedral y en paralelo sus cambios discursivos representan la apropiación física y simbólica de uno de los mayores hitos arquitectónicos y artísticos del planeta. Mediante ello se privatiza el edificio y sus narrativas históricas, desposeyendo a la sociedad de uno de sus referentes que explican la riqueza identitaria de los pueblos español y andaluz y que configuran parte del ser de Córdoba y sus habitantes. Un hecho que, además, es innecesario habida cuenta de las respuestas de los entrevistados, dado que ninguno dudaba de su función como templo católico. Ahora bien, una cuestión distinta es plantear a quién pertenece la Mezquita-Catedral y el derecho de construir sus discursos patrimoniales. En este caso, tan importante como conservar la materialidad del patrimonio es preservar su memoria. En este proceso son inevitables las tensiones ideológicas, pero aquellas producidas en el seno de las instituciones públicas en contextos democráticos pueden ser fiscalizadas por la ciudadanía y así representar con mayor fidelidad la realidad social. Por tanto, no basta con una política de declaración y conservación física del patrimonio, sino que el destino público del patrimonio debe prevalecer. Para ello, los poderes públicos están obligados a garantizar que los valores culturales que fundamentan la declaración sean respetados también simbólicamente, puesto que la mejor forma de proteger el patrimonio es difundir y hacer accesible tales valores en términos de veracidad e igualdad, lo que no es posible si las narrativas que los engloban y explican los obvian o modifican total o parcialmente.

6. Agradecimientos

Los autores dan las gracias al Gittell Collective de la City University of New York por la beca de investigación que ha hecho posible este trabajo. Del mismo modo, los autores desean agradecer a todos los entrevistados la disponibilidad para ofrecer sus puntos de vista y colaborar en la investigación, así como a los editores y revisores anónimos de la revista, cuyos comentarios y sugerencias han ayudado a enriquecer este trabajo. Por supuesto solo los autores somos responsables del contenido final del mismo.

7. Referencias Bibliográficas y fuentes digitales

- A.R.A. (2015). “El Cabildo registró en el 2012 la Mezquita de Córdoba como marca comercial”, *Diario de Córdoba*, http://www.diariocordoba.com/noticias/cordobalocal/cabildo-registro-2012-mezquita-cordoba-marca-comercial_932677.html [7 de mayo de 2015]
- Aguilar Gavilán, Enrique (1995). *Historia de Córdoba*. Madrid: Sílex.
- Alba, Alfonso (2015). “Apple rectifica su mapa y cambia Catedral por Mezquita-catedral”, *Cordópolis*, <http://cordopolis.es/2015/09/12/apple-tambien-rectifica-su-mapa-y-cambia-catedral-por-mezquita-catedral/> [30 de septiembre de 2015]
- Albert, Manuel J. (2010). “Dos musulmanes detenidos tras intentar orar en la Mezquita de Córdoba”, *El País*, http://sociedad.elpais.com/sociedad/2010/04/01/actualidad/1270072809_850215.html [30 de septiembre de 2015]
- – (2014). “Mezquita en paradero desconocido”, *El País*, http://ccaa.elpais.com/ccaa/2014/11/26/andalucia/1417000492_805013.html [22 de septiembre de 2015]
- – (2015). “Nieto pide que se acabe el debate sobre la Mezquita de Córdoba”, *El País*, http://ccaa.elpais.com/ccaa/2015/01/16/andalucia/1421413591_723201.html [25 de septiembre de 2015]
- Alonso Ibáñez, María Rosario (1992). *El patrimonio histórico. Destino público y valor cultural*. Madrid: Civitas.

- Arce-Sainz, Fernando (2015). “La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica”, *Al-Qantara*, 36 (1), 11-44.
- Arigita, Elena (2013). “The ‘Córdoba paradigm’: memory and silence around Europe’s Islamic past”. En: Frank, Peter *et. al. Islam and the politics of culture in Europe*. Bielefeld: Transcript, 21-40.
- Arjona Castro, Antonio (1982). *Anales de la Córdoba musulmana (711-1008)*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- Ayuntamiento de Córdoba (2001). *Plan Especial de Protección del Conjunto Histórico de Córdoba*, <http://www.gmucordoba.es/plan-especial-de-proteccion-del-casco-historico-pepch-01> [25 de agosto de 2015]
- Baquero, Juan Miguel (2015). “La Iglesia pierde el litigio por el uso de la marca de cervezas ‘Mezquita’”, *eldiario.es*, http://www.eldiario.es/andalucia/iglesia-pierde-litigio-cervezas-Mezquita_0_365014225.html [7 de mayo de 2015]
- Bedoya, Juan (2004). “Los musulmanes piden en Roma poder rezar en la mezquita de Córdoba”, *El País*, http://elpais.com/diario/2004/03/12/sociedad/1079046003_850215.html [5 de mayo de 2015].
- Breglia, Lisa C. (2006). *Monumental ambivalence: the politics of heritage*. Austin: University of Texas Press.
- Brenner, Neil (2004). *New state spaces*. Oxford: Oxford University Press.
- Calderwood, Eric (2015). “The Reconquista of the Mosque of Córdoba”, *Foreign Policy*, <http://foreignpolicy.com/2015/04/10/the-reconquista-of-the-mosque-of-cordoba-spain-catholic-church-islam/> [12 de agosto de 2015]
- Cano García, Gabriel (coord., 1987). *Geografía de Andalucía*. Sevilla: Tartessos.
- Castejón, Rafael (1973). “Datos para la restauración de la Mezquita de Córdoba”, *Arquitectura*, 177, 11-17.
- Cassar Pinazo, José Ignacio (2004). “Anotaciones al artículo ‘Datos para la restauración de la Mezquita de Córdoba’ Rafael Castejón y Martínez de Arizala”, *Papeles del Partal*, 2, 17-44.
- Castillejo Gorráiz, Miguel (coord.) (1986). *La Mezquita de Córdoba, textos para su historia*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- Choay, Françoise (1992). *Alegoría del patrimonio*. Barcelona: Gustavo Gili, 2007.
- Cirarda, José María (1974). “Puntualizaciones sobre la oración musulmana en la Catedral de Córdoba”, *ABC*, 13 de septiembre de 1974, p. 38.
- Cómez, Rafael (1996). *El Alcázar del Rey Don Pedro*. Sevilla: Diputación Provincial.
- Consorcio de Turismo de Córdoba (2014). *Plan Estratégico de Turismo 2015-2019*. http://www.turismodecordoba.org/84/gdocumental/l15_a42_c7/plan_estrategico_turismo_cordoba2015_2019.pdf [6 de mayo de 2015]
- Crouch, Colin (2004). *Post-Democracy*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- Cuenca Toribio, José Manuel (1993). *Historia de Córdoba*. Córdoba: Librería Luque.
- D’Eramo, Marco (2014). “Unescocide”, *New Left Review*, 88, 47-53.
- Ecker, Heather (2003). “The Great Mosque of Córdoba in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, *Muqarnas*, 20, 113-141.
- Edwards, John (2001). “The changing use of worship in Roman and medieval Córdoba”. En: Layton, Robert; Stone, Peter y Thomas, Julian (eds.). *Deconstruction and conservation of cultural property*. Nueva York: Routledge, 221-235.
- Fernández, Demetrio (2010). “La Catedral de Córdoba”, *ABC de Córdoba*, 10 de Octubre 2010, página 48.
- Fernández Salinas, Víctor (2005). “De la protección a la legitimación social del patrimonio urbano en España”, *Scripta Nova*, IX, 194 (41), <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-194-41.htm> [27 de abril de 2015]
- Figueras, Amanda (2006). “Rezo islámico en la puerta de la Mezquita de Córdoba para pedir su uso compartido”, *El Mundo*, <http://www.elmundo.es/elmundo/2006/12/28/espana/1167322684.html> [5 de mayo de 2015]
- García Fernández, Javier (2007). “La regulación y la gestión del Patrimonio Histórico-Artístico durante la Segunda República (1931-1939)”, *e-rph*, <http://www.revistadepatrimonio.es/revistas/numero1/legislacion/estudios/articulo.php> [25 de abril de 2015]
- George, Susan (2014). *Los usurpadores*. Barcelona: Icaria, 2015.
- Harvey, David (2001). *Espacios del capital*. Madrid: Akal.
- – (2003). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal, 2004.
- – (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

- Hobsbawm, Eric (1962). *The Age of Revolution, 1789-1848*. Nueva York: Vintage Books.
- – (1983). “Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914”. En: Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 263-307.
- Jiménez Zafra, Marta y Rodríguez Ramos, Antonio Manuel (2015). “Ciudadanos en defensa del Patrimonio Mundial: el caso de la Mezquita de Córdoba”, En: *Actas del II Congreso Internacional de Buenas Prácticas en Patrimonio Mundial*, Menorca, España, 508-523.
- Jover Báez, Jaime y Almisas Cruz, Sergio (2015). “Recuperando espacios y resignificando el concepto patrimonio desde los movimientos sociales. El caso del CSOA La Higuera (Cádiz, Andalucía)”, *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 61 (1), 91-112.
- Junta Islámica de España (2006). *Carta a Su Santidad Benedicto XVI*, http://estaticos.elmundo.es/documentos/2006/12/28/carta_benedicto_xvi.pdf [5 de mayo de 2015]
- León Benítez, M^a Reyes y Leal Adorna, M^a del Mar (2009). *Derecho y factor religioso*. Madrid: Delta.
- López Ontiveros, Antonio (1981). *Evolución urbana de Córdoba y de los pueblos campiñeses*. Córdoba: Diputación Provincial.
- Lowenthal, David (1985). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal, 1998.
- Lefebvre, Henri (1974). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing, 2013.
- Massey, Doreen (1993). “Power-geometry and a progressive sense of place”. En: Bird, Jon et al. (eds.). *Mapping the futures: local cultures, global change*. Londres: Routledge, 59-69.
- Minder, Raphael (2014). “Seeking to Renew Balance in a Site’s Dual History”, *The New York Times*, http://www.nytimes.com/2014/06/10/world/europe/mosque-cathedral-of-cordoba-spain-at-center-of-debate-over-religious-history.html?_r=1 [12 de agosto de 2015]
- Mir Jordano, Rafael (2015). *Córdoba, la ciudad de la Mezquita*, Conferencia pronunciada en el Ateneo de Córdoba el 14 de octubre de 2015, <http://mezquita-catedral.org/wp-content/uploads/2016/01/C%C3%B3rdoba-ciudad-de-la-Mezquita.-Rafael-Mir-Jordano.pdf> [28 de enero de 2016]
- Mitchell, Don (2000). *Cultural geography*. Oxford: Blackwell.
- Navarro, Vicenç (2006). *El subdesarrollo social de España*. Barcelona: Pensamiento Crítico, 2009.
- Olagüe, Ignacio (1974). *La Revolución islámica en Occidente*. Córdoba: Plurabelle, 2004.
- Páramo de la Vega, Laura (2011). “La España de las tres culturas: la convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media”, *Alcalibe*, 11, 157-188.
- Redacción Diario de Córdoba (2009). “Cajasur recaudará los tributos del Ayuntamiento de Córdoba”, *Diario de Córdoba*, http://www.diariocordoba.com/noticias/cordobalocal/cajasur-recaudara-tributos-ayuntamiento-cordoba_492455.html [30 de septiembre de 2015]
- Rioboo Camacho, Francisco (2008). *Monumento, tiempo, memorias*. Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba.
- Ruggles, D. Fairchild (2011). “The stratigraphy of forgetting: The Great Mosque of Córdoba and its contested legacy”. En: Silverman, Helaine (ed.). *Contested Cultural Heritage*. Nueva York: Springer, 51-67.
- Ríos Saloma, Martín (2011). *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Marcial Pons.
- Robertson, Iain (2008). “Heritage from below: class, social protest and resistance”. En: Howard, Peter y Graham, Brian (eds.), *The Ashgate research companion to heritage and identity*. Hampshire: Routledge, 143-158.
- Sánchez Castrillo, Álvaro (2015). “Rajoy trata de liquidar la Ley de Memoria Histórica: cero euros por tercer año consecutivo”, *InfoLibre*, http://www.infolibre.es/noticias/politica/2015/09/06/memoria_historica_37369_1012.html [24 de septiembre de 2015]
- Swyngedouw, Erik (2004). “Globalisation or ‘glocalisation’? Networks, territories and rescaling”, *Cambridge Review of International Affairs*, 17(1), 25-48.
- Todorov, Tzvetan (2008). *El miedo a los bárbaros*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- UNESCO (1954). *Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado*, http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13637&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [27 de abril de 2015]
- Viejo-Rose, Dacia (2011). *Reconstructing Spain. Cultural Heritage and Memory after Civil War*. Brighton: Sussex Academic Press.

- Watson, Steve y Waterton, Emma (2010). “Reading the visual: representation and narrative in the construction of heritage”, *Material Culture Review*, 71, 84-97.
- Wolf, Kenneth Baxter (2009). “Convivencia in Medieval Spain: a brief History of an Idea”, *Religion Compass*, 3 (1), 72-85.
- Žižek, Slavoj (2011). *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!* Tafalla: Txalaparta.

Sobre los autores/as

JAIME JOVER BÁEZ

Jaime Jover Báez es Licenciado en Geografía y Máster en Arquitectura y Patrimonio Histórico por la Universidad de Sevilla, y ha sido docente en el Departamento de Geografía Humana de la misma universidad los últimos años gracias a una beca de investigación. En la actualidad se encuentra finalizando su tesis doctoral sobre la interacción de las dinámicas urbanas con los procesos de construcción patrimonial en los centros históricos de la ciudad posfordista, estudiando en detalle el caso de Sevilla. Entre sus líneas de investigación se encuentran la geografía urbana crítica, el patrimonio cultural y los movimientos sociales.

BRIAN ROSA

Dr. Brian Rosa es Profesor Asistente de Estudios Urbanos y Geografía en la City University of New York. Es co-editor de *Deconstructing the High Line: Postindustrial Urbanism and the Rise of the Elevated Park* (Rutgers University Press, 2017). Su investigación y docencia se centra en la economía política cultural, la teoría urbana crítica, la controversia sobre las políticas de patrimonio, la infraestructura urbana y el urbanismo visual. Ha realizado investigaciones sobre la transformación urbana en México, Gran Bretaña, Estados Unidos y España, y actualmente está escribiendo un libro sobre los cambios en las infraestructuras urbanas de la era industrial en las ciudades británicas.