

## FIESTAS, TURISMO E IDENTIDAD EN ZAHARA DE LOS ATUNES\*

Antonio Miguel Nogués Pedregal  
Antropólogo

### INTRODUCCIÓN

Este artículo analiza el proceso de identificación entre los habitantes de Zahara de los Atunes a través del análisis de algunas fiestas locales tales como la Castañá, el Carnaval y la Feria. Como hipótesis de trabajo entiendo que el surgimiento de un sentimiento de identidad nace como una reacción frente al creciente turismo que llega a la aldea a la localidad. Para ello analizo las manifestaciones culturales que considero más representativas de dicho proceso de identidad.

El principal problema que encaran los estudios socio-culturales sobre turismo es discernir qué efectos se deben a este fenómeno y cuáles son consecuencia de otros procesos de cambio. Y Zahara y este estudio no iban a ser menos. Pese a tener una población turística total durante la temporada estival de 21.188 personas y una población de derecho de 1.183 (1991) (Nogués, 1991:41), es complejo distinguir entre los procesos de modernización achacables al turismo y aquellos causados por otros procesos.

Una de las líneas más estudiadas en relación con el tema que nos ocupa, se centra en el análisis e investigación de las distintas capacidades de carga de un determinado espacio turístico y, más concretamente, de la denominada capacidad de carga social (*social carrying capacity*). Esta refiere la cantidad de visitantes que puede soportar (en el sentido de recibir) un destino turístico antes de que sea socialmente inhabitable o provoque un ambiente hostil tanto para anfitriones como para los huéspedes. Los índices de irritación de Doxey (Mathieson y Wall, 1982:138), que basculan desde la euforia hasta el antagonismo, son a veces utilizados por los investigadores. Otros métodos, fundamentados en las encuestas casi exclusivamente, pretenden cuantificar y medir los niveles de conformidad o disconformidad de los nativos para con la población visitante. Mas personalmente me siento incómodo con esta técnica por dos razones fundamentales: (1) parten de una premisa errónea al no plantearse si los nativos entrevistados son o no son conscientes de sus actitudes y, (2) consideran al sistema social como una mera suma de comportamientos olvidando algo tan elemental como la interacción y los cambios comportamentales de ella derivada (Nogués, 1995)

Visto lo anterior, y si deseamos analizar la multitud de conexiones entre turismo y cultura, hemos de acometer estudios específicos de carácter cualitativo sobre las modificaciones que alteran las manifestaciones culturales de las sociedades anfitrionas. Este trabajo es una indagación a este respecto.

---

\* Este estudio es parte del trabajo de campo llevado a cabo entre febrero de 1991 hasta enero de 1993. Dicha investigación fue subvencionada por la Comisión de Etnología de la Junta de Andalucía durante las campañas de 1991 y 1992.

Una de las primera alusiones al turismo como factor influyente en las tradiciones andaluzas caracteriza a éste como «una forma de manipulación del ritual» en cuanto que capital simbólico del pueblo y su cultura (Briones, 1983:10). Más recientemente, y relacionado entre otros factores con el auge turístico de la zona, Provansal habla de las fiestas de la Virgen del Mar (Cabo de Gata) y de la «imágen corregida y folklorizada que surge de esta interacción» entre veraneantes y anfitriones (1993:51). Si bien esta autora no reconoce, al menos explícitamente, en el creciente «sentimiento de singularidad y de pertenencia común» una reacción frente a la invasión del espacio festivo por parte de los turistas. El caso de Zahara de los Atunes es distinto, aunque también pudiera deberse al enfoque utilizado por mi en su análisis.

## FIESTAS

Básicamente, parto de la apreciación más general de Boissevain cuando escribe refiriéndose al impacto del turismo en al área mediterránea que

«El mayor peso del trabajo y la afluencia de forasteros ha reducido la interacción entre los habitantes locales. Los que tienen más de treinta años están demasiado preocupados de sus agotadores trabajos para mantener relaciones sociales. Los más jóvenes usan de su mayor energía después para comunicarse con los turistas. La presión del trabajo también ha alterado los patrones tradicionales del ocio estival. Los que están involucrados en el turismo no tienen tiempo para comidas familiares, siestas, salidas al mar, excursiones de pesca y charlas al fresco de la noche. Todo ello fue un tiempo componente importante del 'estilo de vida Mediterráneo'» (1982:56)

Con esta larga, pero significativa cita, Boissevain resume el impacto cultural que el turismo tiene sobre muchas comunidades costeras. La hipótesis básica a demostrar es que el turismo está cambiando la forma de vida mediterránea y, que por tanto, modifica el significado de las fiestas y su calendario.

En Zahara, al igual que en la mayoría de los espacios turísticos andaluces, todo el mundo está ocupado en verano. La cercanía de la *temporada* trae de cabeza al pueblo. Quizás sea esta la razón por la que los mayores afirman que «la gente no se ayuda como antes; hoy en día todos barremos para casa» me comentaba un informante. Pese a este sentimiento general de insolidaridad, he recogido algunas manifestaciones comunales que pueden ser entendidas como una primera reacción contra la masificación del turismo en la aldea. Dado el incipiente estadio del turismo residencial, los signos de una creciente irritación comienzan a surgir soterradamente, principalmente debido a que la interacción anfitrión-huésped parece no estar normalizada todavía.

Me gustaría ahondar en esta idea. Si conceptualizamos *institucionalización* como el proceso generado por la imposición de reglas administrativas que ordenan y regularizan las manifestaciones populares, podríamos clasificar algunas expresiones culturales en Zahara. Y si entendemos que el turismo es una industria que tiende a globalizar y ritualizar la cultura, sería posible analizar cuál es el impacto del turismo en

las manifestaciones culturales por su grado de institucionalización, y por lo tanto, sobre la identidad cultural general de la sociedad anfitriona.

Varios estudios han apuntado la reciente revitalización de las celebraciones públicas tanto en las naciones postindustriales como en las de en vías de desarrollo. Ya las primeras llamadas de atención sobre el fenómeno apuntan la necesidad de una explicación antropológica para el mismo.

«Sorprende contemplar --apunta Rodríguez Becerra-- cómo en momentos en que los porcentajes de urbanización alcanzan cotas que hacen disminuir sensiblemente a la población rural, fenómenos fundamentalmente rurales y de ciudades no industrializadas, tales como ferias, fiestas y romerías, no sólo no vayan desapareciendo paulatinamente hasta su extinción, sino que, por el contrario, permanezcan, se robustezcan e incluso surjan otros nuevos» (1978:915)

La mayoría de estos estudios señalan como factores principales de esta **renovación** de rituales la progresiva secularización de la sociedad, la industrialización, la racionalización de la producción y los medios de comunicación entre otros<sup>1</sup>. Aunque de hecho pueden existir muchas circunstancias que hayan afectado las actitudes comunales, el declive de la política de modernización parece ser el modelo más razonable:

«Una preocupación por un nuevo concepto, el de 'calidad de vida', emergió [durante los años 70]. Como consecuencia de este resurgimiento, el 'tradicional' modo de vida rural centrado en la comunidad, abandonado por la búsqueda de la modernización, comenzó a ser redescubierto e idealizado, junto con un interés en el medio ambiente, comida natural y, por supuesto, rituales tradicionales» (Boissevain, 1992:10)

Las colaboraciones a Revitalizing European Rituals, especialmente aquellas centradas en el Sur de Europa, subrayan el regreso de los emigrantes como factor principal en el proceso de revitalización. No obstante, en el caso de Zahara no puedo considerar el retorno de la emigración como variable explicativa. La emigración en Zahara no ha sido ni cuantitativa ni cualitativamente significativa. Queda claro en el trabajo de campo que no hay una clara conexión entre el declive de las fiestas tradicionales en los 60 y el flujo migratorio de ese período. Más aún, en Zahara la *edad dorada* de las festividades coincide con dicha época; si bien, pudo deberse casi con toda seguridad a la fuerte personalidad y dedicación del párroco.

Sea como fuere, durante la siguiente década desaparecieron todas las festividades religiosas. Las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II generaron un nuevo y más sobrio concepto de religiosidad. Los franciscanos O.F.M., que impusieron esta tendencia en Zahara, no dudaron en eliminar las festividades populares y quitar de la Iglesia ornamentos e imágenes.

Tras la muerte de Franco, no obstante, se produjo un giro importante de

aquellas celebraciones relacionadas con el sentimiento general de democracia y búsqueda de identidad. Pero, en Zahara, en vez de emigrantes retornados tenemos turistas buscando autenticidad y administraciones locales conscientes de esta fuente de ingresos. Independientemente de los motivos de las instituciones, la gente actuó y ritualizó espontáneamente el significado de la celebración, permitiéndonos a los antropólogos leer las reacciones de los anfitriones frente a los otros.

¿Se convierte una fiesta en algo diferente dependiendo del grado de institucionalización a la que ha sido sometida? ¿Cuánto reafirma una celebración el sentimiento de identidad? Analizemos tres ejemplos, cada uno de ellos relacionado con una forma distinta de renovación, y comparémoslos posteriormente.

## 1. La Castañá

Esta celebración es una *invención*; es decir, es una celebración completamente nueva, organizada por primera vez en noviembre de 1990 por la recién creada Asociación de Vecinos "El Palacio". No es ni una fiesta conmemorativa ni una celebración religiosa a pesar de tener lugar el 2 de noviembre. Es una celebración principalmente para nativos (*insiders* en términos de Boissevain), entendiendo por este término «lo que podemos llamar la comunidad nuclear --sus residentes permanentes. Esto excluye a los emigrantes de vacaciones, los visitantes de poblaciones cercanas y turistas, sean nacionales o extranjeros, y aquellos que vengan de cualquier otro sitio» (Boissevain, 1992:12).

La *Castañá* está financiada totalmente por la Asociación de Vecinos la cual compra las castañas, los refrescos, y el vino fino. Otros vecinos proporcionan el carbón, los mostradores y el vino dulce, y la escuela, que contribuye con el patio del colegio.

Desde este punto de vista la *Castañá* puede definirse como una comida comunitaria, en la que todo el mundo puede encontrarse. Personalmente he estado en dicha celebración dos veces, y siempre he sido el único extraño (*outsider*). Allí poco se puede hacer, excepto comer castañas asadas y hablar o criticar con los vecinos. Sin embargo, no todo el mundo se reúne en la *Castañá*. Las familias más acomodadas, incluso aquellas que han contribuido con el carbón o los mostradores, no están presentes. A pesar de esto, la directiva de la Asociación sigue afirmando que «nosotros creamos la *Castañá* para unir más a la gente».

## 2. El Carnaval

Esta celebración sí puede considerarse como una *revitalización* propiamente dicha. En Zahara se dice que el Carnaval es «único», «el mejor», «la fiesta principal de Zahara». Para los mayores, el Carnaval antiguo, a pesar de la prohibición o precisamente por ella, era «más divertido», «más intenso», o simplemente «mucho mejor», esto es, implicaba más juego<sup>2</sup>. Sin olvidar ni la conclusión de Ricoeur («la más extrema apertura corresponde al lenguaje en fiesta») ni el dicho de Valle-Inclán («las cosas no son como son, sino como se recuerdan»), el contraste entre estos adjetivos y los anteriores es ilustrativo en si mismo. Por un lado por el énfasis en la existencia de una clara división entre el pasado y el presente. Por el otro, por la diferencia

comparativa en el grado de regocijo.

Aparte de esta puntillosa apreciación, en Zahara --al igual que en el resto del Estado-- también podemos diferenciar dos períodos en cuanto a la celebración del Carnaval: (1) bajo la censura del régimen de Franco, y (2) con la llegada de la democracia y su financiación de fiestas locales.

La idea clásica de *panes et circus* encaja perfectamente en la política institucional de Andalucía. El esplendor y la magnificencia de las celebraciones son, sin duda alguna, el mejor panel electoral. Y en Zahara, sus habitantes, son bastante consciente de esto cuando en su chirigota apunta:

«Que no te necesitamos [aludiendo al alcalde de Barbate], que no queremos nada [los premios y ornamentos de la fiesta]. Que no necesitamos tu dinero para convencernos» (Carnaval, 1992)

Desde que las elecciones se convirtieron en una razón poderosa para el fomento de actividades y manifestaciones culturales, los elementos joviales ('de juego') y jocosos del Carnaval antiguo se vieron encajonados en cabalgatas rígidas y ritualizadas.

«Todo ha cambiado --me comentaba una mujer de 50 años--, ahora ya no es como antes; ahora todos tenemos que ir en fila o en una ridícula carroza ... ahora no te puedes divertir tanto ... Bueno, sí, pero no tanto como antes. Cuando estaba prohibido, hace ya un montón de tiempo, una vez a mi y a mis amigas nos tuvieron que sacar del *cuartelillo* nuestros padres porque estábamos cantando y nos estábamos cachondeando de algo que le había ocurrido a un Trujillo [familia latifundista]»

Mientras continúan criticando la ritualización del Carnaval, en la temática de sus críticas tratan nuevos aspectos. Aunque se sigue manteniendo la crítica social y política, en las letrillas han aparecido nuevas cuestiones; y en los disfraces hay algo más que payasos, macetas y brujas. Desde que la chirigota se organizó formalmente en 1989, el turismo y los turistas aparecen muy a menudo en las canciones. Y aunque su presencia física no es multitudinaria en febrero, y su nivel de participación es nulo, su *ser* simbólico está materializado no solo en las canciones sino también en los disfraces. Quizás la mejor materialización del concepto de *otredad* entre los zahareños sea aquél disfraz colectivo de OVNI con una matrícula alemana<sup>3</sup>.

Uno de los temas más llamativos es la oposición 'nosotros-ellos', como se muestra musicalmente en esta letra de 1989,

«¡Que se vaya aser puñeta! // to'aquel que no le guste el levante // tiene esta tierra una cosa // que no la tiene otra parte // un vientesito mu fuerte // y que se llama levante // pero vienen (sic) mucha gente // y na' má que hacen quejarse // y pa' los que protesten // les digo con mucho arte // el que no quiera este viento // pa' protestar se vaya a otra parte»

Si bien la caracterización de los dos grupos como diferentes puede resultar subliminal, debe decirse --en honor al dato etnográfico-- cuán significativo es el levante para la gente de Zahara. Además del versito «que no la tiene otra parte», existe gran multitud de referencias a dicho viento no solo en Carnaval, sino en la poesía popular,

«Es mi Zahara chiquito // pequeño pero bonito // hay Levante, Levantito // Levantuchón o Levantera; // y algo que no dije ante // a veces suele venir // gran tormenta de Levante // ¡Pero que orgullo de Aldea! // con Levante o con poniente // queda gravado (sic) en la mente, // del que llegue aquí y la vea» (Juanito "Costero" Padre, 1981)

Este viento, que llega incluso a alcanzar los 100 Kms/hora, es un símbolo cultural de Zahara. Las continuas alusiones a éste así lo confirman. Decir que se odia al levante es sinónimo de que no te gusta Zahara, y es lo que ellos dicen: «pa' protestar se vaya a otra parte».

El levante, junto al viejo Vapor hundido en la orilla de la playa a principios de este siglo; al Palacio, antiguo edificio de la almadraba ducal y primer asentamiento en la zona; la Palmera, justo en el centro del Palacio<sup>4</sup> y Miguel de Cervantes, que basó parte de su novela La Ilustre Fregona en sus experiencias con los pícaros de la almadraba, son considerados por los habitantes el patrimonio cultural de la identidad zahareña.

Pese a no existir un programa impreso, hasta este año de 1994, nadie se perderá ninguna de los dos principales eventos del mismo: el Pregón, que incluye la presentación de la Reina del Carnaval, y La Cabalgata.

### 3. La Feria

En Zahara, al igual que en muchos otros pueblos de Andalucía, la Feria es principalmente un acontecimiento nocturno. Originalmente ésta estuvo dedicada a la Patrona de Zahara, La Virgen del Carmen el 16 de Julio. Sin embargo, fue trasladada a la primera semana de Agosto en 1969. A imitación de algunas grandes ciudades, es anunciada como *Fiestas de Verano* en los folletos y carteles. Hoy en día, la Feria está completamente dirigida por el Ayuntamiento. No quedan restos de participación popular. El programa, rígido y ordenado, consiste en actividades y competiciones deportivas tales como campeonato de futbito, ajedrez en el mercado de abastos, tenis en las pistas del Hotel Atlanterra o el campeonato de pesca con atarraya organizado por el Bar Juanito.

Por la noche, y como es habitual en nuestras fiestas populares, hay poco que hacer más allá de beber y bailar. En este aspecto hay que reseñar que el baile tradicional de la zona, el *chacarrá* ha sido relegado al baúl de los recuerdos por la abrumadora presencia de las *sevillanas*. Junto a las mencionadas actividades lúdicas -- que no implica la existencia de una dimensión de 'juego'-- existen también espectáculos recreativos tales como un concurso de cante y baile flamenco en la que los zahareños son simbólicamente personificados, y una elección de *Miss Veraneante*

a las dos de la madrugada del sábado (tercer día de Feria). El Pregón también tiene lugar por la noche y viene a continuación de la elección de la *Reina Juvenil de las Fiestas*, todo ello durante el primer día.

Con tan apretada agenda el resultado es producto de un moderno conjunto de criterios que demuestran, por otra parte, cómo las autoridades, a través de la materialización de la corriente ideológica dominante, quieren que *otros vean a sus otros*. Pero existe también una clara división generacional: los jóvenes optan por la nueva imagen, yendo a jugar al tenis o al ajedrez; mientras tanto, los mayores del lugar continuarán jugando a las cartas o al dominó en el Chiquetete o en el Paquiqui. Los mayores no pueden negociar el ritual que les viene impuesto.

La Feria, desde este punto de vista, no es una innovación ya que no innova nada; ni es una retraditionalización de una antigua fiesta, puesto que nadie tiene nada que aprender de los mayores; no es ni siquiera una fiesta folklorizada ya que la participación de los zahareños es puntual y ocasional, esto es, los habitantes tan solo toman parte de las actividades programadas con una actitud pasiva. En cualquier caso, la feria fue detraditionalizada cuando se trasladó al mes de agosto y perdió todo su significado originario, y fue *vendida* como la Feria tradicional de Zahara de los Atunes en la que los huéspedes podían vivir su satisfacción turística.

Pero no existe una reacción contra esa usurpación; tan solo una frase: «La Feria es para los jóvenes y para los *sevillanos*»<sup>5</sup>

#### 4. Comparación General de las Fiestas

En base al esquema del grado de institucionalización expuesto, tanto la *Castañá* como el Carnaval pueden incluirse en la tendencia más general de revitalización de las fiestas invernales, si bien el Carnaval tiene un mayor apoyo institucional que la *Castañá*. Merece mencionarse que mientras las Fiestas de Verano (1992) poseen un folleto de nueve páginas en el que se incluyen preciosas fotos en color del pueblo, del alcalde pedáneo encabezando la salutación, de la reina y damas de honor, de los locales que financian el panfleto, y una página dedicada a las actividades programadas, ni el Carnaval, ni por supuesto la *Castañá*, tienen algo parecido.

Hay que destacar también, por su valor sociológico, que mientras en Carnaval se elige a la Reina del Carnaval, en la Feria es la Reina Juvenil de las Fiestas. Comparemos ambas elecciones. La Reina del Carnaval normalmente será una chica de unos veinte años y será ataviada con los abalorios y vestidos más tradicionales. Por el contrario, la Feria, organizada y preparada para el disfrute de los visitantes y las generaciones más jóvenes, será representada por una guapa quinceañera elegida el primer día, y Miss Veraneante, elegida el fin de semana cuando la afluencia de turistas se triplica. Los ropajes de estas dos últimas personificaciones son difíciles de distinguir ya que siguen una moda universal: el traje de fantasía.

Dentro del esquema de la institucionalización, la Feria obtiene la mayor puntuación. Todas las muchachas elegidas en verano (Reina Juvenil y Damas de Honor) son presentadas bien por el ayuntamiento pedáneo, los hoteles o los principales restaurantes. En 1992 y 1993 la Reina Juvenil fue presentada por el Hotel Atlanterra.

En el otro extremo de la línea sitúo la Castañá. Inventada en 1990 puede entenderse como un intento de huir de la autenticidad escenificada (*staged authenticity* de MacCannell) de la Feria. Si ésta divide a la comunidad según la edad de los actores y, los temas socio-políticos tradicionales del Carnaval han derivado hacia nuevos problemas, la Castañá sería pues el único reducto para, inconscientemente, recrear las divisiones sociales de Zahara. Recuérdese que aunque algunos vecinos colaboraban en la intendencia, no asistían a la celebración. Por lo tanto y como hipótesis de trabajo, se podría afirmar que la Castañá tiene lugar en la trastienda (*back* de Goffman) de Zahara donde la interacción entre anfitriones y huéspedes se reducen al mínimo.

Mientras los turistas buscan el Sol, la mar (Sea), la playa (Sand) y el Silencio, también se preocupan por experimentar museos vivientes, ya que «la gente parece estar atraída por las representaciones de los 'ordinario', de casas modestas y de las formas mundanas de trabajo» (Urry, 1990:130). Este interés posmoderno en lo *ordinario* (Nogués, 1994) no se refleja en una experiencia turística real dado que los nativos *representan* (Fabian) su escenario romántico --la unidad de la comunidad--, dejando a un lado las tensiones sociales internas reflejadas en la Castañá y en algunas letras carnavalescas.

Según lo anterior, y en espacios turísticos, el grado de institucionalización del calendario festivo es directamente proporcional a las posibilidades de aumentar los ingresos turísticos durante la temporada, e inversamente proporcional a los gastos de inversión conlleva la renovación o invención de celebraciones para los nativos en períodos no turísticos. En otras palabras, las instituciones municipales con el fin de evitar posibles reacciones hacia los turistas estarán más interesadas en controlar las fiestas y celebraciones veraniegas, y prestarán una menor atención a aquellas que no promuevan el turismo.

Otro aspecto de esta revitalización e invención de celebraciones no turísticas lo encontramos en el estudio de Boissevain cuando habla de «una nueva armonización del ritual y los ciclos productivos» (1992:12). En el caso de Zahara esto explicaría la invención de la Castañá y la reciente aparición de los viajes de promociones publicitarias de uno o dos días a zonas como el Algarve, Fuengirola, Estepa, o Gibraltar. Estos tienen lugar al finalizar la *temporá* (fines de septiembre) cuando el ciclo productivo de la aldea se cierra. Un análisis de estos viajes revelaría nuevos aspectos de las relaciones sociales alejadas del entorno socio-cultural habitual.

## CONCLUSIONES

En Zahara existe un creciente sentimiento de identidad expresado como reacción comunal frente a la conversión de Zahara en espacio turístico. Con esta premisa analizo algunas fiestas significativas aplicando el esquema del grado de institucionalización planteado en términos de la oposición ritual y juego, entre autenticidad escenificada y trastienda y entre renovación e invención de fiestas no orientadas turísticamente. Estos extremos serían los rasgos perceptibles de una dicotomía más profunda que revelaría el dualismo yo-otros.

Según esto, la Feria dividiría a la población de Zahara según la aceptación o no

de la nueva imagen que la aldea está tomando, reflejándose en una segmentación de la sociedad por edad. El Carnaval iniciaría una doble división simbólica. Por un lado entre nosotros y ellos, y por otra, entre nosotros, ya que seguiría manteniendo en parte la función tradicional de invertir el orden social. La Castañá confirmaría la aparición de nuevos rituales diseñados por y para los nativos, y reflejaría la reciente colaboración entre la Asociación de Vecinos y los empresarios hoteleros, plasmando así la estratificación social de la comunidad en la trastienda. Esta aparente *especialización* festiva no sería sino el fenómeno de una oposición más básica y que converge en la oposición yo-otro / nosotros-ellos / nativos-turistas / anfitriones escenificados-anfitriones verdaderos (hoteleros y restauradores).

## NOTAS FINALES

1.. Las ideas principales de este análisis están basadas en la *Introducción* de J. Boissevain a Revitalizing European Rituals. Routledge. Londres, 1992.

2.. El uso de los vocablos 'ritual' y 'juego' (*play*) en este artículo, así como sus derivados, se basan en esta enunciación: «El ritual se refiere a la celebración de eventos formales y ordenados. Estos se caracterizan por reglas, jerarquías y acotaciones de tiempo y espacio. El ritual es, la mayoría de las veces, impuesto y supervisado por aquellos con más poder y refuerza su posición supraordinaria. El juego, por el contrario, está asociado con la negación del ritual. Es desordenado, innovador, igualitario, improvisado y descortés con la autoridad. Si el ritual es serio y solemne, el juego es vivaracho e informal» (Boissevain, 1992:13).

3.. La importancia y relevancia de los alemanes en el espacio turístico de Zahara es innegable. Fueron ellos los que en 1962 *descubrieron* la aldea y, son ellos los residentes de una de las zonas más exclusivas de la costa gaditana y que más nombre le ha dado a Zahara.

4.. En la actualidad está en un bello patio del nuevo hotel en construcción. Y es que, como decía una letrilla de la chirigota del 93, «el verano ya se acerca // todo el mundo se prepara // y llega el turismo // todo se dispara // Unos ponen chiringuitos // otros arreglan sus terrazas // y los que no tienen bares // tan tranquilos en su casa // Ahora está de moda // hacerse un hotel // alijera y busca el sitio // que te va' a quedar sin él».

5.. La denominación «sevillano» es una categoría que engloba a cualquier turista nacional, debido a la fuerte presencia de sevillanos. El término tiene además un sentido añadido: «turista desagradable y mal educado».

## BIBLIOGRAFIA

BOISSEVAIN, J., «Variaciones estacionales sobre algunos temas mediterráneos», *Ethnica*, Barcelona, 1982, nº18, págs. 51-58.

«Introduction», En *Revitalizing European Rituals* (J. Boissevain, coord.). Routledge. Londres, 1992, págs. 1-19.

BRIONES, R., «La Semana Santa andaluza», *Gazeta de Antropología*, Granada, 1983, nº3, págs. 4-10.

MATHIESON, A. y WALL, G., *Tourism: Economic, Physical and Social Impacts*. Longman. Londres, 1987.

NOGUÉS PEDREGAL, A.M. «Cambio socio-cultural en una comunidad tradicional: el caso de Zahara de los Atunes (Cádiz)». En *Anuario Etnológico de Andalucía, 1991.*, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Junta de Andalucía. 1992, págs. 37-47.

*Estudio socio-antropológico sobre algunos aspectos relacionados con el turismo en Zahara de los Atunes. La configuración de la realidad: anfitriones, huéspedes y antropólogo.* Tesis Doctoral. Universidad de Sevilla. 1994.

PROVANSAL, D. «El Parque Natural de Cado de Gata-Nijar: de la percepción estética de un paisaje a la transformación social». En *Parques Naturales Andaluces. Conservación y Cultura* (I. González, coord.). Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Junta de Andalucía. 1993, págs. 47-51.

RODRÍGUEZ BECERRA, S.: «Las fiestas populares: Perspectivas socio-antropológicas». En *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1978. págs. 915-929.

URRY, John.: *The Tourist Gaze*. Sage Publications. Londres, 1991.