

Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones

Xosé Carlos Sierra Rodríguez y Xerardo Pereiro Pérez
(coordinadores)



Sevilla, 2005

Fundación EL MONTE

Presidente de la Caja de Ahorros El Monte:

José María Bueno Lidón

Presidente de la Fundación El Monte:

Ángel M. López y López

Directora General de la Caja de Ahorros El Monte:

María Luisa Lombardero Barceló

Secretario de la Fundación:

José Manuel Giménez Fernández

Director de la Fundación:

José Villa Rodríguez

Director del Centro Cultural El Monte

Antonio Cáceres Salazar

Editan:

Fundación El Monte

Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español

Asociación Andaluza de Antropología

Portada:

Juan Domínguez Plata

© de los textos, sus autores, 2005

I.S.B.N.: 84-8455-162-8 (obra completa)

I.S.B.N.: 84-8455-166-0 (tomo IV)

Depósito Legal: SE-4.126-2005 (tomo IV)

Maquetación e Impresión:

Pinelo Talleres Gráficos, S.L. Camas-Sevilla

SOBRE EL PATRIMONIO INMATERIAL DE LA HUMANIDAD Y LA LUCHA POR VISIBILIZAR “LO AFRICANO” EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

CRISTINA SÁNCHEZ-CARRETERO
Departamento de Antropología, CSIC

“El patrimonio es un modo de producción cultural que da una segunda vida como exposiciones de sí mismos a todo aquello que está en peligro de extinción o pasado de moda”

Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998:131)

Cualquier pensamiento sobre un acto metacultural como el patrimonio es fragmentario y en esta ponencia planteo un diálogo entre varios de estos fragmentos: por una parte reflexionaré sobre la categoría de patrimonio inmaterial de la humanidad en el marco de la Convención de la UNESCO de 2003; y, por otro, analizaré un caso concreto declarado patrimonio inmaterial de la humanidad en 2001, el espacio cultural de la Cofradía de los Congos del Espíritu Santo de Villa Mella, de la República Dominicana. En particular, me centraré en su utilización para reivindicar “lo africano” y, a la vez, en los silencios que han tenido lugar sobre otras prácticas religiosas afro-dominicanas.

Si señaláramos en un mapa mundi los sitios declarados patrimonio de la humanidad, aparecería una gran mancha en toda Europa y pequeños puntos dispersos en Asia, África y América –a excepción hecha de una mayor concentración en México–. Para equilibrar esta cartografía eurocentrista, la categoría de patrimonio inmaterial pretende reclamar un espacio para procesos culturales invisibilizados hasta hace poco en la UNESCO. Así, con un claro origen compensatorio, el concepto de patrimonio inmaterial –o “intangibles” en inglés– ha entrado en los debates antropológicos sobre la cultura popular sustituyendo a términos anteriores como patrimonio etnográfico, folklórico o tradicional desde que la UNESCO comenzó a usar la categoría de lo inmaterial en 1998, con la “Proclamación de las obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad” y

la publicación de la primera lista tres años más tarde. Como explica el director general de la UNESCO, Koïchiro Matura en el prólogo al volumen de *Museum International* dedicado al patrimonio oral e inmaterial, desde que ocupó ese cargo en 1999 ha intentado corregir el desequilibrio entre los lugares declarados patrimonio de la humanidad en el hemisferio norte y en el sur. Para lograr este fin, se introdujo la categoría de patrimonio oral e inmaterial (Matura 2004:4).

La UNESCO comienza en 1972 una serie de medidas para preservar el patrimonio cultural que culminan con la aprobación de la Convención para la protección del patrimonio mundial cultural y natural. Ya en esta fecha Bolivia propuso que se incluyera la tradición oral pero entonces no se tuvo en cuenta (Kurin 2004:68). En 1989 se adopta la Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular y en 1993 la UNESCO inicia dos proyectos: *Los tesoros humanos vivos* y *El libro de las lenguas en peligro*¹. En 1998 se crea la distinción internacional *Obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad* que, hasta el momento, ha hecho públicas dos listas, en 2001 y 2003 –la tercera se hará pública en julio de 2005 en París–. La protección del patrimonio inmaterial ha culminado con la creación de la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (París, 27 de octubre de 2003) y la Declaración de Yamato “on Integrated Approaches for Safeguarding of Tangible and Intangible Cultural Heritage” (22 de octubre de 2004)².

En algunos contextos latinoamericanos se ha traducido literalmente del inglés “patrimonio oral e intangible” captando directamente la filosofía “sensorial” de la nueva categoría de la UNESCO: todo aquello que, teniendo materia, no se capta por el sentido del tacto. Sin embargo, las traducciones oficiales de la UNESCO al castellano han impuesto en nuestra lengua el término “inmaterial”³. El

1. El proyecto de las lenguas en peligro se publicó en 1996 con el nombre de *Atlas mundial de las lenguas en peligro de desaparición*.

2. La regulación de la protección del patrimonio inmaterial desarrollada por la UNESCO está vinculada a la presencia de Japón en este organismo internacional, ya que este país comenzó, después de la Segunda Guerra Mundial, a proteger su patrimonio oral mediante la Ley de la protección de la propiedad intelectual (1950) y su revisión de 1954 que ya incluía menciones expresas a la cultura tradicional (véase Kurin 2004:68-69).

3. Mientras que las traducciones oficiales al español y al francés de la UNESCO emplean el término “inmaterial” (*immatériel*) los textos en inglés utilizan siempre la palabra “intangible”.

antropólogo cubano Jesús Guanche Pérez considera un paso atrás la utilización del concepto “inmaterial” sobre el de “cultura tradicional y popular” que había utilizado la UNESCO en 1989 (Guanche Pérez 2003:5). Se consensuó la utilización del término “intangible” (en inglés) por las dificultades que encontraron expertos y trabajadores sobre temas culturales de escoger por unanimidad otros términos como folklore, patrimonio oral, cultura tradicional, cultura expresiva, modo de vida, cultura etnográfica, costumbre, cultura popular o patrimonio vivo cultural. A las dificultades epistemológicas de las definiciones de cada uno de estos términos, se unen las cargas ideológicas de los mismos, las particulares historias disciplinarias en cada país y las complicaciones para traducir conceptos, tanto en lo que denotan como en lo que connotan.

La Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial (17 de octubre de 2003), en su artículo 2 define este tipo de patrimonio como

“los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se trasmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana” (UNESCO 2003, art.2).

La Convención continúa con una lista de los ámbitos en los que de forma particular se manifiesta el patrimonio intangible:

- las tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial
- las artes del espectáculo
- los usos sociales, rituales y actos festivos;
- el conocimiento y sus relacionados con la naturaleza y el universo
- las técnicas artesanales y tradicionales

Estas listas descriptivas recuerdan la clásica definición de William Thoms de Folklore de 1846 en la que enumeraba los usos,

costumbres, supersticiones, baladas, refranes, etc. de los viejos tiempos. Asimismo, la definición de la UNESCO incide en elementos que han venido marcando los estudios sobre la cultura popular: modo de transmisión de generación en generación –se asume que en gran medida oral–, recreado constantemente por las comunidades –es decir, el concepto menéndezpidaliano de “vivir en variantes”– y es reconocido por el grupo como parte de su identidad cultural. Sin embargo, el folklore en el sentido moderno del término, definido por Dan Ben-Amos como “comunicación artística en el seno de pequeños grupos” (Ben-Amos 2000:50), donde caben todo tipo de procesos comunicativos y donde “la tradición” inmovilista pasa a ser considerada analíticamente como “fenómenos de tradicionalización” (Hymes 2000:68-70), también ha sido incorporado en las nuevas definiciones de la UNESCO, más preocupadas por centrarse en las condiciones sociales y los procesos culturales que en la objetualidad a que dan lugar. Es interesante el hecho de que la séptima sesión extraordinaria del comité de patrimonio de la humanidad, reunido en París del 6 al 11 de diciembre de 2004, haya señalado, según se establece en la declaración de Yamato, que el concepto de autenticidad no es relevante al hablar de patrimonio inmaterial, ya que este tipo de producción cultural está constantemente siendo recreada. Asimismo, señala que lo tangible y lo intangible son conceptos interdependientes, lo que indica una influencia desde la antropología en las últimas declaraciones sobre patrimonio de la UNESCO.

Las tres mayores obligaciones a las que se comprometen los estados miembros de las Naciones Unidas por la Convención de 2003 son: (1) el compromiso de los investigadores y personas que trabajan en estos temas a realizar inventarios del patrimonio cultural intangible de cada zona, siendo la principal crítica el que los recursos que se utilizan para este fin pueden sustraerse de emplearlos en trabajar directamente con las comunidades cuyo patrimonio se intenta salvaguardar (Kurin 2004:72); (2) las comunidades cuyo patrimonio se quiere proteger, deben participar en este proceso con los estados; y (3) los estados deben crear organismos nacionales que desarrollen planes para proteger el patrimonio cultural inmaterial. La UNESCO define “la salvaguarda” o “protección” del patrimonio inmaterial como las acciones para “asegurar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial”. Sostenibilidad y viabilidad son dos palabras que aparecen repetidamente en los documentos de la Convención y unen

claramente el patrimonio natural con el cultural: así como la protección del patrimonio medio ambiental va unida a la sostenibilidad de los recursos de las poblaciones, la protección del patrimonio cultural inmaterial va unida a la sostenibilidad de la forma de vida de las comunidades que participan de esos procesos culturales. De hecho, el modelo inicial de 1972 de la UNESCO de dividir el patrimonio en dos grandes categorías –patrimonio cultural y natural– hizo que este último, conceptualizado como un sistema vivo, pudiera servir de modelo al patrimonio inmaterial para que se comprenda como proceso cultural total y no como un inventario de unidades aisladas (Kirshenblatt-Gimblett 2004:53).

Lo “inmaterial” o “intangible” tiene muchas contradicciones que, dependiendo del esfuerzo que se haga desde las instituciones para explicar qué se pretende comunicar con este término, se convertirán en escollos insalvables o en términos con una utilidad social. Ya que existe un binarismo implícito en esta nueva categoría –material versus inmaterial o tangible versus intangible– que no se puede mantener ontológicamente. Algunas de las contradicciones del concepto de “patrimonio inmaterial de la humanidad” tienen que ver con el contenido y también con los lugares que se seleccionan en las listas de la UNESCO:

1. Contradicciones en cuanto al contenido: ¿a qué inmaterialidad nos estamos refiriendo? El concepto de patrimonio cultural ha estado enfocado a la cultura material, sin embargo, el concepto antropológico de “cultura” hace que sea redundante el doblete material-inmaterial. Los aspectos materiales e inmateriales son indivisibles; así, por ejemplo, las artesanías son parte de la cultura material, pero el conocimiento y las habilidades que hay que desarrollar son bienes intangibles, por lo que ambas clasificaciones no se pueden deslindar (Kurin 2004:70).

2. Contradicciones en cuanto a los lugares incluidos en las listas: se podría pensar que el patrimonio cultural y en concreto el inmaterial, que se tiene que proteger, viene de las culturas transmitidas eminentemente por vía oral, en peligro de desaparecer (García García 1998:10). Sin embargo, el misterio de Elche o el teatro Nogaku de Japón –ambos declarados patrimonio inmaterial de la humanidad– claramente no cumplen estas condiciones. Se prima el sur, pero hay ciertos “nortes” que también entran, pero no todos, ya que la ópera,

aunque se viera que corre peligro porque no se consigue financiar, dudó mucho que entrara en esta categoría⁴.

El paso a incorporar aspectos menos esencialistas de la cultura dentro de la UNESCO se empezó a dar en 1999 al celebrar un congreso internacional sobre el tema en el que se consideró que las recomendaciones de 1989 de la UNESCO se habían hecho desde arriba, como un instrumento internacional que definía la cultura tradicional en términos tangibles y archivísticos y que tenía poco que ver con las comunidades que practicaban estas tradiciones en todo el mundo (Kurin 2004:68). Como ya pone sobre aviso Kurin, “la Convención tiende a reducir el patrimonio cultural inmaterial a una lista de tradiciones expresivas, reconocidas y concebidas de forma atomística” (Kurin 2004:74).

EL ESPACIO CULTURAL DE LA HERMANDAD DE LOS CONGOS DEL ESPÍRITU SANTO DE VILLA MELLA

La primera lista de las obras maestras del patrimonio oral e inmaterial incluyó el espacio cultural de la Cofradía de los Congos del Espíritu Santo de Villa Mella, en la República Dominicana. Esta cofradía está formada por músicos que tocan los congos (un tipo de tambores)⁵ en fiestas especiales: la del Espíritu Santo en Pentecostés, en la cual la música de los congos acompaña los rezos y las procesiones; y los funerales, que también se acompañan con este tipo de música en una procesión hasta el cementerio y una gran fiesta el noveno día después del fallecimiento, así como en el aniversario del mismo (el Banco).

La etnomusicóloga Martha Ellen Davis llama a estas cofradías “afrodominicanas” por su “relación histórica y actual con enclaves de negros y mulatos en la República Dominicana” (Davis 1987:194) además, representan un fenómeno paralelo a las cofradías coloniales de las costas de Brasil y los llamados “cabildos” cubanos. En síntesis,

4. Barbara Kishenblatt-Gimblett ilustra de forma irónica los tipos de patrimonio intangible que se quedarían fuera: la pizza, la voz pasiva, el fin de semana o el Bolshoi Ballet (Kirshenblatt-Gimblett 2004:56-57).

5. Véanse las fotos que documentan el proceso de fabricación de los congos en la comunidad Mata los Indios en San Felipe de Villa Mella, recogidas en la página web del proyecto Melassa (<http://www.melassa.org/gallerycomunidad.htm>).

estas cofradías son un tipo de estructura basada en el parentesco ritual, fenómeno social en auge desde los siglos XII y XIII en la Europa occidental. Entre sus funciones destacan las de proporcionar ayuda mutua entre los cofrades y la de otorgar prestigio “dentro de una jerarquía interna para personas de poco estatus social fuera de este contexto” (Davis 1987:196). Ya en el siglo XV había en ciudades de España y Portugal cofradías con miembros africanos, como la de los Negritos de Sevilla. Al ser adoptado el concepto de cofradía por los esclavos negros de América, asumieron rasgos diferentes a los de las cofradías de negros de la Península Ibérica: estructura social, santo patrón, rituales, música y bailes asociados y se identificaron según una afiliación basada en la “nación” o grupo étnico africano (Davis 1987:196-7)⁶. Cada cofradía tiene su patrón/a al que dedica una ermita y las principales actividades son las fiestas en honor a él y rendir homenaje a los hermanos difuntos. En estos rituales, se tocan los palos, que, en el caso de Villa Mella, son los llamados “congos”⁷.

Las cofradías dedicadas al Espíritu Santo han sido numerosas en la República Dominicana durante siglos, siendo más abundantes en las zonas donde había más asentamientos de esclavos de origen congo-angola (Davis 1976:70). Para Davis, el Espíritu Santo representa una forma de sincretismo con la deidad suprema de África occidental, Kalunga⁸. El Espíritu Santo se simboliza por un muñeco, pero también se utiliza la paloma, su símbolo católico oficial. Al final de su estudio sobre las cofradías en la República Dominicana, Davis señala el peligro de extinción que sufren las mismas, tanto su culto a los muertos, como su música. Una característica que, sin duda, ha contribuido a la concesión de la categoría de patrimonio oral e inmaterial de la humanidad. Aunque, como señala Barbara

6. Los primeros esclavos llevados a Santo Domingo no fueron llevados desde Africa, sino que eran esclavos “cristianizados” en territorio español (Davis 1976: 336). Las principales diferencias entre las cofradías europeas (incluso las de negros) y las afroamericanas son que, por una parte, las europeas eran exclusivamente para hombres, tenían cargos no hereditarios y por periodos de tiempo breve; mientras que las segundas incluyen a mujeres, que pueden ocupar cargos directivos, los cargos son vitalicios y heredados –del padre al hijo mayor o de la madre a la hija mayor (Davis 1987:199).

7. El número 31 del *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* está dedicado a la Cofradía de los Congos del Espíritu Santo de Villa Mella. Desgraciadamente, está agotado y en el momento de mandar esta ponencia no he podido consultarlo aún.

8. La pieza musical central de la Cofradía de los Congos del Espíritu Santo de Villa Mella se llama Calunga.

Krishenblatt-Gimblett, el riesgo de extinción no puede ser demasiado alto ya que “si es un fenómeno que está muy vivo, no necesita protección y si está casi muerto, la protección no va a ayudar” (Krishenblatt-Gimblett 2004:56).

A partir de su inclusión en la lista de 2001, se ha comenzado un inventario de las comunidades y las personas que continúan esta tradición así como trabajos con la propia comunidad de Villa Mella para garantizar que se sigan practicando los rituales de la Cofradía, además de la creación de un museo y de un centro comunitario⁹.

LA PRESENCIA DE “LO AFRICANO” EN LA CONSTRUCCIÓN METACULTURAL DE LOS CONGOS DEL ESPÍRITU SANTO DE VILLA MELLA

Tanto en las publicaciones de la UNESCO sobre patrimonio inmaterial, como en las páginas web del Museo del Hombre Dominicano donde se celebra y describe la obtención de dicho mérito¹⁰, se señalan las principales características de esta hermandad: “La Cofradía de los Congos del Espíritu Santo de Villa Mella se distingue en el campo de la música, de la danza y de las festividades populares”¹¹. Se menciona África en dos ocasiones: con relación al origen de la cofradía, fundada en el siglo XVI por esclavos de origen africano y también al explicar el peligro de supervivencia de estas prácticas debido a la falta de interés de las élites por las culturas de

9. Véase, por ejemplo las actividades de la fundación Melassa, que organizó la obra de teatro “Congo pat’ti”, proyecto desarrollado entre enero y mayo de 2004 en Mata de los Indios (Villa Mella) (véase el texto de la obra en <http://www.melassa.org/obradeteatro.htm>) por la organización Melassa, con la intención de concientizar “sobre la influencia del Congo en la comunidad de Mata Los Indios” (<http://www.melassa.org/programatalleres.htm>). Esta fundación, como explica en su página web “fue fundada para desarrollar proyectos de educación y colaboración que exploren y documenten las diferentes culturas y comunidades latinas a través de las fronteras para promover el crecimiento económico, la justicia social y la democracia política en base a la diversidad y unidad cultural latino(o)americana”.

10. Véase la página del Museo del Hombre Dominicano <http://museodelhombredominicano.org/congos.htm> –aunque está en construcción desde comienzos de 2004– y el enlace “Website of Masterpieces”, <http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/masterpiece.php>, al que se accede desde la sección de patrimonio inmaterial del portal de la UNESCO <http://portal.unesco.org/culture>.

11. <http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/masterpiece.php?id=6&lg=es>.

origen africano. En la sección “riesgos de desaparecer” que debe incorporar cada solicitud para ser considerada patrimonio intangible de la humanidad se dice: “La existencia de la Cofradía siempre se ha visto amenazada por la falta de interés de la elite por las culturas de origen africano y mestizo”¹². La invisibilización de lo africano ha sido el *leit-motiv* de las clases dominantes dominicanas hasta hace un par de décadas. A finales de los años setenta los intelectuales comenzaron a incluir la herencia africana como parte de sus discursos académicos (Deive 1974; Davis 1976; Rosenberg 1979) y en los últimos años, se han publicado varios trabajos dedicados al tema del anti-haitianismo en la República Dominicana (Deive 1999; Howard 2001; Franco Pichardo 1997, 2001; Sagás 2000).

A pesar de que está ocurriendo un giro hacia la reivindicación de los componentes africanos en la cultura dominicana –y, como muestra, está la descripción oficial mencionada más arriba de los Congos del Espíritu Santo de Villa Mella– se sigue produciendo una invisibilización de otros elementos muy comunes vinculados a prácticas religiosas afro-dominicanas, en concreto lo que los antropólogos llaman “vudú dominicano” pero que los practicantes denominan “creer en los santos o misterios”. La invisibilización de los elementos de posesión, marca identitaria de las religiones de origen africano se puede explicar, entre otras cosas, por los usos políticos de todo lo africano –más bien lo anti-africano– en la construcción de la identidad nacional dominicana (Sánchez-Carretero 2005; Sagás 2000; Howard 2001, Sorensen 1993). Aunque la República Dominicana comparte con el resto del Caribe¹³ la misma historia de mestizaje y colonización, tiene ciertas peculiaridades en su historia, estructura de plantaciones, relación limítrofe con Haití y guerra de independencia frente a ésta última¹⁴. En el caso dominicano el “otro” absoluto fue Haití y lo africano era presentado por las élites como sinónimo de lo haitiano¹⁵.

12. <http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/masterpiece.php?id=6&lg=es>.

13. El estudio de Fernández Olmos y Paravisini-Gelbert sobre las religiones “Creole” del Caribe ofrece una interesante, aunque breve, aportación comparada de las religiones afro-caribeñas (Fernández Olmos y Paravisini-Gelbert 2003: 7-9).

14. Haití se independizó como la primera república negra en 1804 y en 1822 invadieron Santo Domingo y la gobernaron durante 22 años.

15. En otro trabajo desarrollo el tratamiento que los antropólogos y sociólogos han dado al supuesto racismo dominicano (Sánchez-Carretero 2005).

De las dos características básicas del vudú dominicano –aparte de la posesión espiritual–, por una parte, la devoción a los santos y a los muertos y, por otra, el ser un culto de curación y asesoramiento a los vivos, la cofradía del Espíritu Santo comparte la primera y, algunos de sus integrantes participan de las dos, pero el vudú no está necesariamente vinculado a la cofradía como tal. Los límites entre el vudú y las prácticas de las cofradías no se pueden marcar con nitidez por varias razones:

1. Paralelamente al catolicismo oficial existe un catolicismo popular, pero para los practicantes son dos facetas de una misma religión, véanse, por ejemplo, los clásicos estudios sobre religión en Haití donde se reconoce que el catolicismo formal y el vudú forman parte de una sola religión según la perspectiva popular haitiana (Mintz 1974:269; Herskovits 1971:289). Dice Davis, “no es el pueblo sino la Iglesia que define y separa los dos tipos o niveles de catolicismo”.

2. La cofradía es un culto paralelo al vudú pero con profundas convergencias que hacen muy difícil aislarlo uno de otro. La misma gente que toca los palos para el Espíritu Santo, puede tocarlos en velaciones¹⁶ organizadas por portadores o servidores de misterios¹⁷. El mismo público que asiste a una velación, puede ir a una de la cofradía y experimentar estados de posesión por los santos o por difuntos tanto en una como en otra:

En la República Dominicana la religiosidad abarca el vudú, entre otros tipos de organización y manifestación. Por ejemplo, la peregrinación, la cofradía afrodominicana, otros tipos de hermandades, la velación de santo –todas estas organizaciones o actividades y otras pueden perfectamente no exhibir el elemento más característico vuduista: la posesión espiritual. No obstante, el vudú puede coocurrir con estas manifestaciones, si éstas son organizadas o asistidas por ‘servidores de misterio’” (Davis 1987:66-67).

La posesión espiritual que caracteriza el vudú, no tiene por qué darse en las *performances* de la cofradía, sin embargo, “en celebraciones de ‘santo’ o de ‘muerto’ por cofradías o bien particulares, es

16. Fiestas en honor a un santo, normalmente para cumplir una promesa.

17. Personas que reciben en su cuerpo a los santos –también llamados misterios o seres–. A los portadores o servidores de misterios, cuando participan de una posesión ritual, se les llama “caballos” y se dice que están montados.

bastante común la posesión involuntaria por el espíritu de un muerto –sobre todo de un ‘dueño’ anterior de una cofradía o velación, o de un músico o bailarín fanático. Pero este tipo de posesión espiritual por un muerto, al ser involuntario y efectuarse en otro contexto ritual, es un fenómeno diferente que la posesión por un ‘ser’”. (Davis 1987:196). Asimismo, se está produciendo una convergencia entre la cofradía y el vudú, “el vigor del vudú está ejerciendo influencias en la misma cofradía y sus manifestaciones rituales. Este fenómeno podría señalar una tendencia actual de cambio sociocultural: hacia una convergencia entre los dos tipos de culto afrodominicano, la cofradía y el vudú, éste absorbiéndole a aquél” (Davis 1987:204).

Todo esto, sin embargo, no aparece en la información de la UNESCO que describe estas *performances* declaradas patrimonio oral e inmaterial de la humanidad. Por ejemplo, no se cuenta que en las velaciones, se pueden tocar palos o rezar rosarios para honrar a los cofrades fallecidos, quienes pueden regresar montados en una de las personas que asiste a la velación y es frecuente que comenten o critiquen aspectos de la velación (Davis 1976:59).

El rechazo a la palabra “vudú”, se ha mantenido durante siglos y queda reproducida en los chats actuales de internet. Por ejemplo, en octubre de 2004, en el chat “DR1 Forums” –en el que participan dominicanos de Estados Unidos y de la isla– la pregunta de una persona, que se va a ir a vivir a Villa Mella, sobre pisos para alquilar y consejos sobre la vida nocturna abrió un intenso debate sobre si en Villa Mella se hacía vudú o no. Una de las contestaciones que obtuvo “Sugar-Bear” (el apodo escogido por el que hacía la pregunta) representaba la identificación entre este tipo de música y las raíces haitianas: “the drumming scene is nothing more than the voodoo ceremonies of the Haitians when they decide to do their voodoo thing” (<http://dr1.com/forums/archive/index.php/t-35250.html>). Esta respuesta, provocó varios comentarios, algunos muy informados, con menciones bibliográficas relevantes, sobre la complejidad de la influencia africana en todo tipo de prácticas culturales; otros, muy estereotipados que mostraban el rechazo hacia todo “lo haitiano” y, como consecuencia, hacia “lo africano”; siendo el vudú –para ellos– la quintaesencia de estos conceptos.

CONCLUSIONES

Con la presentación de la candidatura del espacio cultural de la Cofradía de los Congos del Espíritu Santo de Villa Mella para ser patrimonio oral e inmaterial de la humanidad –y su posterior concesión– las instituciones culturales dominicanas y, en concreto, el Museo del Hombre Dominicano, están haciendo un esfuerzo por reclamar el espacio que le corresponde a “lo africano”. Es una reflexión y un acto metacultural mediante el que se dan valor a ciertas prácticas culturales, aunque, según se ha indicado anteriormente, también se silencian otros contextos, como las conexiones entre religiones afro-dominicanas y “el espacio cultural” de los Congos del Espíritu Santo de Villa Mella. Es decir, se reconoce “lo africano” pero sin relacionarlo con la carga de ideas preconcebidas que trae consigo la palabra “vudú”, para no reproducir el estigma social de estas prácticas religiosas.

La lucha contra las discriminaciones norte-sur han llevado a la inclusión de la categoría de lo inmaterial, esta misma lucha se reproduce en el intento de visibilizar lo africano en el caso de la Cofradía de los Congos del Espíritu Santo de Villa Mella, aunque hasta cierto punto, ya no se abre ni siquiera un resquicio a que aparezcan otras prácticas religiosas comunes en la República Dominicana pero que generan rechazo y son la base de estereotipos fosilizados durante siglos contra las religiones africanas. Las reflexiones metaculturales también son herramientas de lucha por la igualdad de las prácticas religiosas, o, lo que lo mismo, la lucha por que dejen de estar estigmatizadas las prácticas religiosas subalternas donde el cuerpo es un vehículo de comunicación esencial¹⁸. Aunque, en este caso, es un instrumento que sólo se ha utilizado parcialmente.

El patrimonio “intangibles y tangibles” o “inmaterial y material” es un acto metacultural (García García 1998:15; Kirshenblatt-Gimblett 2004:61). Las listas de las obras maestras del patrimonio son textos que hablan de lugares, *performances*, monumentos, creencias,

18. Existen contadas monografías de antropólogos que trabajen sobre España desde la perspectiva del cuerpo y los sentidos. Sobre este tema véase Ferrándiz Martín (2004), Noyes (2003) y Flores Martos (2004). Véase también el proyecto “Portadoras de misterios” de dos artistas, una dominicana y otra cubana, cuyo objetivo es destacar y revalorizar el papel de la mujer en estos aspectos de la cultura antillana (<http://kiskeya-alternative.org/kalalu/portadoras/index.html>).

saberes, etc. Si bien el valor metacultural sobre ciertos procesos culturales, puede ser, como señala Luis Díaz G. Viana “el catálogo de todo lo que parece condenado a desaparecer en el mundo actual: el atlas de ‘todo lo que sobra’ (...) la pregunta fundamental no es, pues, cómo llamar a lo que sobra, sino ¿por qué todo ello, siendo aún humanamente tan valioso, tiene –por fuerza– que sobrar?” (Díaz G. Viana 2004:11). Los museos y las industrias del patrimonio se pueden convertir en agentes de homogeneización; lugares donde descansan los vestigios de los esfuerzos misioneros y colonizadores (Kirshenblatt-Gimblett 2004:61; 1998; Lowenthal 1997; Díaz G. Viana 1998; Prats 2002; Ortiz García 2002) sin embargo no parece haber vuelta atrás y los antropólogos estamos inmersos en esta tarea metacultural. Depende de nosotros cómo respondamos a estas demandas institucionales y sociales. Mientras que en otros sitios, como en Estados Unidos, los estudios sobre el Folklore han dado paso a nuevas perspectivas dentro de la antropología y han pasado a ser elementos clave en la gestión tanto de los programas de la UNESCO, como en los programas nacionales y regionales. En nuestro país, desde la propia antropología se desprecia el pasado de los estudios de Folklore y es muy limitada la participación de los expertos del área en la toma de decisiones y actuaciones en temas tanto de patrimonio material como inmaterial. Así, en Estados Unidos existe la especialización del antropólogo en lo que se llama “folklore público” (*public folklore*), es decir, expertos en cultura popular que trabajan en aspectos aplicados: programas educativos, exposiciones y museos, incluso en hospitales en temas de prácticas médicas no occidentales (alternativas y complementarias). Son especialistas, normalmente doctores en etnología y etnografía o antropología cultural que ofrecen su preparación experta en temas para los que hay una demanda social clara, pero a los que desde la antropología en España no estamos ofreciendo la participación que es exigible. Los debates dentro de la antropología española sobre el patrimonio inmaterial no se están manteniendo dentro de los contextos que permiten participar en la toma de decisiones¹⁹, por lo que quisiera terminar planteando la necesidad de contextualizar nuestros debates y nuestro saber experto en las políticas institucionales sobre patrimonio inmaterial.

19. Por ejemplo, mientras que otros países tienen a antropólogos o etnomusicólogos en los jurados de la UNESCO, en el jurado de la lista del patrimonio inmaterial de la humanidad de 2003 la única persona de España es Juan Goytisolo.

La mercantilización del “patrimonio” es un hecho pero no ocurre lo mismo con la cultura, ya que patrimonio cultural y cultura no es lo mismo. Es decir, no todo proceso cultural tiene que participar necesariamente de la economía de mercado, pero desde el mismo momento en que se produce el acto metacultural de convertirlo en patrimonio y es asumido así por un grupo social, intervienen procesos de turismo, institucionalización, museificaciones y reappropriaciones no desvinculables de la sociedad de mercado en la que se ha generado.

Uno de nuestros caballos de batalla, consiste en identificar a quién beneficia esta mercantilización, lo que está relacionado con el tema de la propiedad intelectual del patrimonio cultural (tanto material como inmaterial). El trabajo de la protección del patrimonio cultural va vinculado a la legislación internacional sobre la propiedad intelectual que comenzó ya en los años cincuenta del siglo veinte²⁰. La legislación de esta propiedad intelectual se está realizando en una institución diferente de la que regula la protección del patrimonio (WIPO frente a UNESCO); por lo que la separación de ambas deja una vía libre a todo tipo de usos comerciales del patrimonio (material e inmaterial). Por ejemplo, la Cofradía del Espíritu Santo no va a beneficiarse económicamente del *boom* que están teniendo versiones de su música después de haber sido declarados patrimonio inmaterial de la humanidad, elaboradas a partir de sus *performances* en bancos, novenarios y velaciones. Sin embargo, sí va a beneficiar a otros. Según me comentaba un músico de palos dominicano de otra cofradía “todo esto de ser patrimonio de la humanidad sólo beneficia a los ‘especialistas’ de la cultura”. Refiriéndose a un doble colectivo: los que montan espectáculos nacionales e internacionales de estas nuevas “especies protegidas en vía de extinción” y a las élites intelectuales. Nosotros también somos “especialistas de la cultura” y es nuestro trabajo implicarnos en estos debates y ejercer en alguna

20. La American Folklore Society está impulsando la creación de documentación sobre los trabajos de la Organización Mundial de Propiedad Intelectual (WIPO) y el Comité Intergubernamental de Propiedad Intelectual y Fuentes Genéticas, Saber Tradicional y Folklore, haciendo accesibles on-line bibliografías y “webografías”: <http://www.afsnet.org/aboutAFS/WIPO-Bibliography-Webography.doc>. Sobre el tema de la legislación española relativa a temas de patrimonio cultural véase Burgos Estrada (1998). Para el caso concreto del patrimonio inmaterial véase la nota de López Bravo (2004).

medida nuestra agencia para no dejar que la mercantilización sea la única fuerza que intervenga en el proceso metacultural que es el patrimonio.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BEN-AMOS, D. (2000). "Hacia una definición del folklore en contexto", en. C. SÁNCHEZ-CARRETERO and D. NOYES. *Performace, arte verbal y comunicación. Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA*. Oiartzun, Sendoa: 35-53. [Original en inglés: 1971. "Toward a Definition of Folklore in Context" *Journal of American Folklore* 84.331:3-15]
- BURGOS ESTRADA, J. C. (1998). "La elaboración jurídica de un concepto de patrimonio". *Política y Sociedad*, 27: 47-62.
- DAVIS, M. E. (1976). *Afro-Dominican Religious Brotherhoods: Structure, Ritual, and Music*. Urbana, University of Illinois at Urbana-Champaign.
- DAVIS, M. E. (1987). *La otra ciencia: El vodú dominicano como religión y medicina populares*. Santo Domingo, Editora Universitaria-UASD.
- DEIVE, C. E. (1974). "Cromolitografías y correspondencias entre los loa y los santos católicos en el vodú dominicano". *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, 4: 20-62.
- DEIVE, C. E. (1999). *Identidad y racismo en la República Dominicana*. Santo Domingo, Editora Universitaria-UASD.
- DÍAZ G. VIANA, L. (2004). "El patrimonio cultural o los consumos de la nostalgia: cultura material e inmaterial en los paseos turísticos por la identidad". Ponencia presentada en el Congreso Internacional: Patrimonios e identidades", Lisboa, ISCSP/ Universidade Técnica de Lisboa.
- FERNÁNDEZ OLMOS, M. and L. PARAVISINI-GEBERT (2003). *Creole Religions of the Caribbean: An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*. New York, New York University Press.
- FLORES MARTOS, J. A. (2004). *Portales de múcara. Una etnografía del Puerto de Veracruz*. Xalapa (México), Editorial de la Universidad Veracruzana.
- FRANCO PICHARDO, F. (1997). *Sobre racismo y antihaitianismo: (y otros ensayos)*. Santo Domingo, [s.n.].
- FRANCO PICHARDO, F. (2001). *Ensayos profanos: sobre racismo, pesimismo e izquierdismo*. Santo Domingo, Sociedad Editorial Dominicana.
- GARCÍA GARCÍA, J. L. (1998). "De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural". *Política y Sociedad*, 27: 9-20.

- GUANCHE PÉREZ, J. (2003). "¿El patrimonio de la cultura popular tradicional es realmente inmaterial o intangible?" *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 19:10-19. <http://www.nodulo.org/ec/2003/n019p10.htm>.
- HERSKOVITS, M. (1971). *Life in a Haitian Valley*. Graden City, New York, Doubleday.
- HOWARD, D. (2001). *Coloring the Nation. Race and Ethnicity in the Dominican Republic*. Boulder, Rienner/Signal Books.
- HYMES, D. (2000). "La naturaleza del folklore y el mito del sol", en C. SÁNCHEZ-CARRETERO and D. NOYES. *Performace, arte verbal y comunicación. Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA*. Oartzun, Sendoa: 55-73. [Original en inglés: 1975. "Folklore's Nature and the Sun's Myth" *Journal of American Folklore* 88.350: 345-369].
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. (1998). *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley, University of California Press.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. (2004). "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International*, 56(1-2): 52-65.
- KURIN, R. (2004). "Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: A Critical Appraisal". *Museum International*, 56(1-2): 66-77.
- LÓPEZ BRAVO, C. (2004). "El Patrimonio cultural inmaterial en la legislación española. Una reflexión desde la Convención de la UNESCO de 2003". *Patrimonio Cultural y Derecho*, 8.
- LOWENTHAL, D. (1997). *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. London, Penguin Books.
- MATSURA, K. (2004). "Preface". *Museum International*, 56(1-2): 221-222.
- MINTZ, S. (1974). *Caribbean Transformations*. Chicago, Aldine.
- ORTIZ GARCÍA, C. (2002). "Patrimonio cultural y antropología". *Arevacon*, 21(1): 5-9.
- PRATS, L. (1998). "El concepto de patrimonio cultural". *Política y Sociedad*, 27: 63-76.
- PRATS, L. (2002). "Patrimonio + turismo = ¿desarrollo?" borrador de trabajo consultable desde la página web de la Universidad de Barcelona: <http://www.ub.es/antropo>.
- ROSENBERG, J. C. (1979). *El Gagá. Religión y sociedad de un culto dominicano: Un estudio comparativo*. Santo Domingo, Universidad Autónoma de Santo Domingo.

- SAGÁS, E. (2000). *Race and Politics in the Dominican Republic*. Gainesville, University Press of Florida.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, C. (2005). "Santos y Misterios as Channels of Communication in the Diaspora: Afro-Dominican Religious Practices Abroad". *Journal of American Folklore*. En prensa.
- SØRENSEN, N. N. (1993). "Creole Culture, Dominican Identity". *Folk*, 35: 17-35.
- UNESCO (2003). "MISC/2003/CLT/CH/14: Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial".
- UNESCO (2004). "WHC-04/7 EXT.COM/INF.9: Seventh Extraordinary Session of the World Heritage Committee. Co-operation and coordination between the UNESCO Conventions concerning Heritage".