

XII
CONGRESO DE
ANTROPOLOGÍA

LUGARES
TIEMPOS
MEMORIAS

LA ANTROPOLOGÍA IBÉRICA
EN EL SIGLO XXI



LEÓN, 6 - 9 SEPTIEMBRE 2011
FAA.E.E.

[ENTRAR]

XII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA DE LA
FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE
ANTROPOLOGÍA DEL ESTADO
ESPAÑOL (F.A.A.E.E.)

[VOLVER]

“LUGARES, TIEMPOS, MEMORIAS.
LA ANTROPOLOGÍA IBÉRICA
EN EL SIGLO XXI”

▶ **COMITÉS** [ENTRAR]

▶ **SESIONES PLENARIAS** [ENTRAR]

▶ **SIMPOSIA** [ENTRAR]

▶ **MESA DE TRABAJO** [ENTRAR]

▶ **POSTERS** [ENTRAR]

▶ **CONVOCAN, ORGANIZAN, COLABORAN** [ENTRAR]



Asociación de Antropología
de Castilla y León
“Michael Kenny”





▶ ***SIMPOSIA***

[ENTRAR]

[VOLVER]

SIMPOSIA

ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN: ESPACIOS, MEMORIAS, PAISAJES

Coordinan: Luís Cantarero (Universidad de Zaragoza, IAA); F. Xavier Medina (Universitat Oberta de Catalunya, ICA)

CIUDADES Y CIUDADANÍA: ENTRE EL ESCAPARATE GLOBAL Y LA EXPERIENCIA DEL LUGAR

Coordinan: Gaspar Maza Gutiérrez (Universitat Rovira i Virgili, ICA); Albert Moncusí Ferré (Universitat de València, AVA)

DE LA MEDICINA POPULAR A LA ATENCIÓN PRIMARIA: EL PLURALISMO ASISTENCIAL Y LA AN- TROPOLOGÍA MÉDICA ESPAÑOLA (1980-2011)

Coordinan: Josep M. Comelles (Universitat Rovira i Virgili); José M. Uribe Oyarbide (Universidad Pública de Navarra, AACyL Michael Kenny); Purificación Heras (Universidad Miguel Hernández, AVA)

EL SENTIDO DE LA ANTROPOLOGÍA HOY: RESPONSABILIDADES, DILEMAS Y ACCIONES

Coordinan: Sonia Cajade Frías (Universidad Complutense de Madrid); Ester Massó Guijarro (Instituto de Filosofía-Consejo Superior de Investigaciones Científicas); Sandra Santos Fraile (Universidad de Barcelona, ICA)

ETNOGRAFIANDO RESISTENCIAS

Coordinan: Jone Miren Hernández García (Universidad de País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, ANKULEGI); Carmen Gregorio Gil (Universidad de Granada, ASANA); Txemi Apaolaza Beraza (Universidad de País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, ANKULEGI)

ETNOGRAFÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LAS VIOLENCIAS POLÍTICAS: MEMORIA, OLVIDO, JUSTICIA

Coordinan: Aitzpea Leizaola Egaña (Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, ANKULEGI); Francisco Ferrándiz Martín (Consejo Superior de Investigaciones Científicas); María García Alonso (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

HORIZONTES DE LA ANTROPOLOGÍA DEL Y PARA EL DESARROLLO EN EL ESTADO ESPAÑOL

Coordinan: Mònica Martínez Mauri (Universitat de Lleida – Universitat Autònoma de Barcelona, ICA); Cristina Larrea Killinger (Universitat de Barcelona, ICA)

IN-CORPORACIONES ANTROPOLÓGICAS: ANÁLISIS DESDE EL CUERPO Y LAS EMOCIONES

Coordinan: Mari Luz Esteban Galarza (Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, ANKULEGI); Juan Antonio Flores Martos (Universidad de Castilla-La Mancha); Julián López García (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

HACIA LA INMATERIALIDAD DEL PATRIMONIO. POLÍTICA, CULTURA Y CONFLICTO EN LA PRO- DUCCIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL

Coordinan: Iñaki Arrieta Urtizberea (ANKULEGI); Eliseu Carbonell (ICRPC); Esther Fernández de Paz (ASANA); Camila del Mármol (Universidad de Barcelona)

RE-CONSTRUYENDO EL TERRITORIO: DE LAS FORMAS DE APROPIACIÓN LOCAL A LA PARTICIPACIÓN EN LAS NUEVAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Coordinan: José J. Pascual Fernández (Universidad de La Laguna, ACA); Javier Escalera Reyes (Universidad Pablo Olavide, ASANA)

RITUALES Y CAMBIOS SOCIALES

Coordinan: Juan Agudo Torrico (Universidad de Sevilla, ASANA); Celeste Jiménez de Madariaga (Universidad de Huelva, ASANA)

TURISMO, PATRIMONIO E IDENTIDAD. UN INTERCAMBIO NARRATIVO

Coordinan: Llorenç Prats (Universitat de Barcelona, ICA); Agustín Santana (Universidad de La Laguna, ACA)

SIMPOSIO
HACIA LA INMATERIALIDAD DEL PATRIMONIO. POLÍTICA, CULTURA Y
CONFLICTO EN LA PRODUCCIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL

Coordinadores:
Iñaki Arrieta Urtizberea
(UPV/EHU, ANKULEGI)
Eliseu Carbonell
(ICRPC, ICA)
Esther Fernández de Paz
(US, ASANA)
Camila del Mármol
(UB, ICA)

DESBROZANDO EL PATRIMONIO INMATERIAL

Iñaki Arrieta Urtizberea, Eliseu Carbonell, Esther Fernández de Paz y Camila del Mármol

DESVESTIENDO LO INMATERIAL. VIEJOS ROPAJES PARA TIEMPOS ÁVIDOS: LA(S) DISPUTA(S) POR LA DEFINICIÓN DEL PATRIMONIO(S)

Beatriz Santamarina Campos

EL ATLAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE ANDALUCÍA Y LA CONVENCIÓN DE 2003. (SUJETO Y PREDICADO EN EL PATRIMONIO CULTURAL ¿UNA CUESTIÓN DE SINTAXIS?)

Gema Carrera Díaz

EL VALOR DE LOS DISCURSOS EN EL PATRIMONIO INMATERIAL

Isabel Aguilar Majarón

LA TRADICIÓN PRIVATIZADA. REGISTRO DE PROPIEDAD Y DERECHOS COLECTIVOS

Juan Agudo Torrico y Aniceto Delgado Méndez

PROPUESTA METODOLÓGICA PARA UNA ETNOGRAFÍA SONORA EN EL TRABAJO PATRIMONIAL

Marc Ballester i Torrents

MEMORIA COLECTIVA Y GÉNERO: ATADURAS Y REFLEXIONES PARA EL ESTUDIO DEL PATRIMONIO INMATERIAL

Luz Maceira Ochoa

CONSTRUYENDO EL PATRIMONIO: ESTRATEGIAS DE LEGITIMACIÓN ENTRE LOS AGENTES DEL FLAMENCO EN BRUSELAS Y FLANDES

Fernando C. Ruiz Morales

HACIA LA INMATERIALIDAD DEL PATRIMONIO

Enric Miró Cuberes

EL RELATO DEL PASTOR: ESTRUCTURA NARRATIVA, ESTRUCTURA VITAL

Raquel Sánchez Padilla

LAS PARADOJAS DE LA PATRIMONIALIZACIÓN. EL CASO DE LAS CRUCES DE MAYO EN HUELVA

Celeste Jiménez de Madariaga

TRANSFORMACIONES CULTURALES Y PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN UN RITUAL FESTIVO: EL CASO DEL CASCAMORRAS (GRANADA)

Juan de Dios López López y José Francisco Ruiz Ruiz

DEL FOLCLORE AL PATRIMONIO INMATERIAL. LOS ESTUDIOS DE ETNOLOGÍA EN CATALUÑA

Rafel Folch Monclús y Roger Costa Solé

NO TODO EL MONTE ES ORÉGANO. PATRIMONIO Y RECURSOS EN LA GESTIÓN DE LA NATURALEZA

Félix Talego Vázquez, Agustín Coca Pérez y Ángel del Río Sánchez

TRADICIÓN, MODERNIDAD Y ENTORNO NATURAL COMO ESTRATEGIAS DE ATRACCIÓN: EL SECTOR PRIVADO EN ETXAURI (NAVARRA)

Ana Isabel Cárcar Irujo

DESPATRIMONIALIZACIÓN. CRISIS Y AMBIGÜEDADES EN LA POLÍTICA RITUAL EN TORNO A LAS ALMADRABAS GADITANAS

David Florido del Corral

LAS ASOCIACIONES DE AMIGOS DEL CAMINO Y LA PEREGRINACIÓN COMO PATRIMONIO INMATERIAL

Nieves Herrero Pérez y Sandra de Sá Carneiro

EN TORNO A LAS AUSENCIAS Y PRESENCIAS DEL CONCEPTO DE “PATRIMONIO”. PRÁCTICAS Y DISCURSOS PATRIMONIALIZADORES EN EL CAMINO DE SANTIAGO A FISTERRA

Paula BallesterosArias y Cristina Sánchez Carretero

LA TRADICIÓN PRIVATIZADA. REGISTRO DE PROPIEDAD Y DERECHOS COLECTIVOS

Juan Agudo Torrico
Universidad de Sevilla. Grupo Investigación GEISA
Aniceto Delgado Méndez
Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico

¿A quién o quienes pertenece la tradición? ¿Puede privatizarse y someterse a derechos de autoría bien por particulares o determinados colectivos? ¿Qué conlleva esta apropiación? ¿Qué se privatiza o se pretende controlar: la tradición en sí o los modos en que se manifiesta? ¿Qué diferencia hay entre estos aspectos indisociables de unas mismas prácticas culturales, entre lo material e inmaterial? ¿Qué ocurre cuando estas privatizaciones atañen a referentes culturales considerados señas de identidad colectivas?

Son preguntas que parten de una premisa en principio incuestionada: las tradiciones son el resultado de una experiencia colectiva y, por lo tanto, “pertenecen” a la colectividad que las mantiene y reproduce. Aunque hablar de “tradición” en sí no deja de ser una abstracción, dado que de hecho de lo que hablamos son de las manifestaciones de estas tradiciones. En realidad nos estamos refiriendo a un proceso inverso por el que una determinada práctica o manifestación (ritual, arquitectura, música, etc.) es legitimada en su valor cultural, en su uso y deseo de continuidad, por su anclaje en una colectividad y en su modo de transmisión intergeneracional.

Por lo tanto, la tradición propiamente no se puede privatizar al carecer de materialidad que lo permita. Pero sí hablamos de defender las expresiones en las que se manifiesta de los riesgos de una apropiación ilícita, con dos argumentaciones. La primera es evitar que se produzca una privatización de sus referentes identificatorios (denominaciones, indumentarias, música, etc.) que generen unos derechos de imagen o uso que puedan incluso limitar o condicionar su utilización por la propia colectividad. La segunda una defensa patrimonialista que pretende preservar la autenticidad de esta tradición recreada, evitando su manipulación por individuos o instituciones, tanto propias como ajenas a la comunidad.

En ambos casos esta fijación de la propiedad puede modificar el concepto de la propia tradición, y de los mecanismos que la han generado y por los que se ha transmitido de generación en generación: significa en gran medida “fijar”, hacer “sustantiva” esta tradición (sin la determinación precisa de qué proteger/privatizar no puede existir derechos reconocidos jurídicamente), y, en consecuencia, cabría preguntarse tanto por lo que puede ocurrir con la dinámica inherente a los procesos de transformación de esta misma tradición recreada, como al hecho de que ocurrirá con los derechos no reconocidos a los individuos y grupos sociales de la propia comunidad que quedan fuera, o no se relacionan directamente, con los sectores sociales o instituciones que se han apropiado en exclusiva de esta representatividad y derecho de uso y control jurídico.

1. EL PATRIMONIO CULTURAL “NO ES DE TODOS”

El concepto de “dominio público” ha sido ampliamente debatido en la teoría del derecho, interpretado como un derecho colectivo que limita la acotación privativa, individual, de los bienes sobre los que se ejerce; sólo la colectividad tendría derecho a utilizar y beneficiarse de dichos bienes a favor de los sujetos que la conforman: vecinos, ciudadanos de un país.

Sin embargo, en el ámbito patrimonial, y más en concreto en relación con lo que conocemos como patrimonio inmaterial, este “ser de todos” puede dar lugar a una cuestionable lectura si el “ser de todos” se identifica con “no ser de nadie”: pueden ser libremente utilizados por cualquier miembro del grupo social en tanto que se fundamentan en una tradición imprecisa, anónima. De este modo, desde el punto de vista jurídico, en relación con la propiedad intelectual, el “dominio público” se extiende a cualquier bien inmaterial que no es objeto de derechos exclusivos (registrados formalmente), y, en consecuencia, es de libre disposición por cualquier persona (OMPI. 2010).

La polémica suscitada en torno a esta apreciación, y en la medida en que se ha ido consolidando el reconocimiento del patrimonio inmaterial, sobre todo en su vinculación con la denominada cultura popular y tradicional (UNESCO. 1989,2003), es actualmente base de un amplio debate. Tomando como punto de partida el hecho de que estos conocimientos y expresiones culturales si tienen unos “propietarios” definidos: las comunidades en cuyo seno surgieron, las han mantenido, y siguen reproduciendo en el presente. En consecuencia, la regulación de este derecho no sólo pretende evitar que se apropien de estos bienes individuos ajenos a la comunidad, sino también su uso privativo, excluyente, por miembros de la propia colectividad.

El propio concepto de “propiedad” (desde una perspectiva jurídica) de lo que se han dado en llamar “conocimientos tradicionales” y “expresiones culturales tradicionales” carece con frecuencia de sentido en el contexto de las comunidades que las utilizan, sea cual sea la expresión concreta en la que se materialicen: actividades artesanales, rituales, conocimientos y prácticas relacionadas con el aprovechamiento del entorno natural. Lo que no implica que este uso compartido, común, carezca de limitaciones, acogidas a costumbres o reglamentaciones consuetudinarias que regulan su utilización o intervención en las prácticas con las que se asocian: adscripciones de género, derechos de vecindad, pertenencia a determinados grupos sociales. Buen ejemplo de ello son los rituales donde nos encontraremos, explícitas o más o menos sutiles, normativas que regulan quiénes y cómo se participa en los mismos.

En consecuencia, definir y dotar de sustantividad jurídica quiénes son los depositarios y dueños de estos bienes patrimoniales (conocimientos, prácticas y expresiones culturales tradicionales) ha sido, desde que en la década de los años ochenta del siglo pasado se generalizara la preocupación por su preservación, una temática recurrente. Si tomamos como referencia la documentación de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), en los debates habidos al respecto sobre que colectividades van a ser las depositarias y dueñas de los recursos genéticos, conocimientos y expresiones culturales tradicionales, se acordó establecer como norma el amplio enunciado acumulativo de los “pueblos indígenas y las comunidades tradicionales y demás comunidades culturales”¹. En términos generales, el ámbito de las “comunidades”² abarcaría a las colectividades de menor entidad que las de “pueblo”, articulándose desde lo grupal/local a lo regional en

¹ Documento del 2006 “La protección de las expresiones culturales tradicionales/expresiones del folclore: proyecto de objetivos y principios”. Generado a partir de los borradores de dos documentos anteriores del 2004 y manteniendo como documento base. En el 2010 se modifica el anterior enunciado quedando: “pueblos y comunidades indígenas”.

² Término recurrentemente discutido por sus connotaciones sociopolíticas. Mientras que la denominación de “pueblos indígenas” se adopta sin más de la definición de la ONU, el término “comunidad” ha sido y es más polémico, proponiendo, además de las adjetivaciones citadas, otras como “comunidades locales”, “comunidades regionales”, etc.

realidades sociales más específicas, en las que tiene lugar la adaptación y desarrollo de las prácticas concretas de estos conocimientos, saberes y expresiones culturales.

Es interesante reseñar como la polémica sobre la definición, abarcabilidad social, y valores con los que se asocia, ha sido notablemente diferentes en las intervenciones de las delegaciones de los diferentes colectivos indígenas participantes (o representantes de estados en los que la presencia y creciente reconocimientos de estos colectivos es significativa) en las que se enfatiza y valora el uso de los términos pueblos indígenas y comunidades tradicionales, y en las promovidas por representantes de los países occidentales³ con identidades étnicas más complejas y difusas, que se acogerán preferentemente al ámbito más ambiguo de comunidades culturales.

A tal efecto, cabría recordar la crítica que desde la antropología española se hizo al concepto de “comunidad” en los años setenta del siglo pasado, al estimar que tenía un fuerte contenido funcionalista, remitiendo a una falsa armonía e integración que ocultaba, o negaba, los conflictos y complejidades de las sociedades locales e incluso étnicas. Sin embargo, con el paso del tiempo es un término que vuelve a aflorar, sobre todo en la medida en que nos referimos a este patrimonio cultural que identifica e integra simbólicamente a un determinado colectivo, adscrito a un territorio concreto y con una experiencia histórica precisa, ya sea a través de los modos de vida y actividades específicas que desarrollan o expresiones simbólicas en las que se manifiesta: rituales, costumbres, manifestaciones musicales, etc. Así, el término de “comunidades culturales”, y aún el de “comunidades tradicionales”, tendría cabida como contenedor de estas sociedades (locales, comarcales, étnicas) en las que los referentes simbólicos a los que estamos haciendo referencia son el resultado de una tradición viva, y son instrumentalizados como potentes referentes identificatorios y diferenciadores de las colectividades históricamente conformadas.

Quedaría ahora por perfilar cuáles son los contenidos y soportes de estas comunidades simbólicas; las “expresiones culturales tradicionales” y las “expresiones del folclore” que las identifican y que han de ser protegidas. Dos cuestiones articularían fundamentalmente su reconocimiento y puesta en valor: los procesos por los que se han creado y transmitido (tradición) y los valores colectivos con los que actualmente se asocian (identidades).

En la primera cuestión se ha llegado a un notable consenso: formar parte de una experiencia compartida, fundamentada en la “tradición”. Concepto consabidamente ambiguo pero que frente a las suspicacias en su uso, delimitación y contenidos por parte de los países occidentales, será apoyado sin envagues por parte de los otros representantes de las poblaciones indígenas, defensores del valor de unos conocimientos y prácticas comunitarias basadas en una tradición que fundamenta el derecho a disponer de las mismas.

“La protección debe responder al carácter tradicional de las expresiones culturales tradicionales/expresiones del folclore, a saber, a su carácter colectivo, comunal e intergeneracional; a su relación con la identidad e integridad cultural y social, las creencias, la espiritualidad y los valores de la comunidad; a su calidad de vehículos de expresión religiosa y cultural; y a su carácter en constante evolución dentro de las comunidades. ... Las expresiones de la cultura tradicional, expresiones del folclore, no siempre son la expresión de identidades locales singulares; tampoco suelen ser enteramente originales,

³ Con excepciones. Se hará oír la voz de las poblaciones indígenas que subsisten en EEUU y Canadá; y en Europa la del pueblo saami que habita el norte de Noruega, Suecia, Finlandia y noroeste de Rusia.

sino más bien producto de un intercambio e influencia entre distintas culturas o de un intercambio intracultural, es decir, dentro de un mismo y único pueblo cuyo nombre o denominación puede variar de un lado a otro de una frontera. La cultura es transportada y expresada por individuos que, aunque abandonan sus lugares de origen, siguen practicando y recreando las tradiciones y expresiones culturales de sus respectivas comunidades.” (OMPI: 2006).

Sobre este fundamento se seleccionan y valoran las denominadas “expresiones culturales tradicionales” y/o “expresiones del folclore”; términos que en los documentos de la OMPI se “emplean como sinónimos intercambiables”, si bien, como no podía ser de otro modo, también serán motivo de debate antes de ser consensuados. En el segundo caso porque en “determinados países, culturas y comunidades el término folclore tiene una connotación peyorativa”, aunque termina por ser aceptado dada la larga tradición en su uso y estar recogido en numerosas legislaciones nacionales. (OMPI: 2004).

Las expresiones del folclore se asimilan a las tradicionales, definidas acorde con las dos leyestipo auspiciadas por la UNESCO y OMPI: Ley tipo de Túnez sobre el Derecho de Autor (1976) en la que se entiende por folclore el conjunto de las obras literarias, artísticas y científicas creadas en el territorio nacional por autores que se presuman nacionales de estos países o de sus comunidades étnicas, y se transmitan de generación en generación constituyendo uno de los elementos fundamentales del patrimonio cultural tradicional (art. 18.iv); y Disposiciones tipo para la Leyes nacionales sobre la protección de las expresiones del Folklore contra la explotación ilícita y otras acciones lesivas (1982) en las que “se entiende por “expresiones del folclore” las producciones integradas por elementos característicos del patrimonio artístico tradicional desarrollado y perpetuado por una comunidad de [nombre del país], o por individuos que reflejen las expectativas artísticas tradicionales de esa comunidad”. (Art. 2).

Los contenidos, indicativos, a proteger de esta cultura tradicional nos recuerdan, en su enunciado, los recogidos en la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (UNESCO. 2003): expresiones verbales (relatos, gestos, leyendas, poesías, palabras, signos, nombres, símbolos, ...), expresiones musicales (canciones, música,..), expresiones corporales (danzas, representaciones escénicas, ceremonias, rituales, ...) y expresiones tangibles como obras de arte (pinturas, dibujos, tallas, esculturas,...), artesanías, obras arquitectónicas, etc. (OMPI: 2010. Materias protegidas).

La segunda cuestión nos remite a los criterios por los que estas manifestaciones han de ser protegidas, y que se resumen en tres factores determinantes: a) ser producto de la actividad intelectual creativa del individuo y la comunidad; b) ser características de la identidad cultural y social, así como del patrimonio cultural de los pueblos y comunidades; y c) ser mantenidas, utilizadas y desarrolladas por estas comunidades o por individuos que tienen el derecho o responsabilidad de hacerlo, de conformidad con las prácticas de dicha comunidad.

El primer criterio refiere a la relación individuocolectividad, en un continuo proceso creativo que se retroalimenta: la tradición heredada no se reproduce sin más, sino que sigue inspirando las creaciones individuales de los sujetos que las activan, y cuyas aportaciones, a su vez, se reinsertan en este devenir colectivo. El segundo nos remite a su condición de ser referentes patrimoniales identificatorios de los colectivos que les dan vida. Vinculación crecientemente relacionada con el principio de autenticidad y/o condición de ser genuinos de la comunidad de referencia. Por último, el tercero, enfatizado en la

documentación que estamos analizando, es su condición de ser expresiones culturales en uso, que mantienen una funcionalidad socioeconómica o simbólica en estas comunidades y, en consecuencia, estarán sometidos a las lógicas de la evolución cultural.

La armonización de estos tres factores se considera fundamentales para determinar que manifestaciones se acogen a esta condición de ser expresiones significativas de la cultura tradicional; expresiones que han de seguir desempeñando un papel destacado tanto en el desarrollo socioeconómico de las comunidades, como en los procesos de reconocimiento y autoreproducción de sus identidades. De ahí la necesidad de su protección.

2. UN PATRIMONIO QUE SÍ TIENE “PROPIETARIOS”

Dicho esto haremos referencia a varios casos ocurridos recientemente en Andalucía que ponen en evidencia la debilidad de las medidas legales con las que hoy contamos para proteger, sino las manifestaciones de esta cultura tradicional, si la apropiación espúrea que se está haciendo de algunos de sus elementos y los valores asociados con los mismos. Pero al mismo tiempo reflejan el creciente interés mercantilista que se está dando a este tipo de manifestaciones (rituales, fiestas, expresiones musicales, paisajes culturales, etc.): desde las instituciones públicas con un desafortado empleo economicista del término patrimonio como “recurso económico”, a los intereses privados en los que se busca la vinculación entre tradición y determinados valores de autenticidad, calidad, originalidad, etc. con los que se asocia, para transferirlos, como importante valor añadido, a cualquier otro tipo de producto comercial.

Es frecuente que, generalmente en ámbitos locales, se denomine a diferentes productos artesanales, locales comerciales, asociaciones, empresas, espacios urbanos, etc. con los nombres de destacados símbolos comunales (advocaciones patronales, personajes relacionados con actos festivos o rituales, etc.), sin que ello sea cuestionado al no suponer una “apropiación” excluyente, y responder a algunos de los valores citados de reconocimiento y uso compartido por parte de los miembrosgrupos de la comunidad de un bien común; es más, su utilización en este contexto supone simbólicamente la afirmación y exaltación de los valores con los que se relaciona.

Otra cosa distinta es usurpación excluyente y con fines mercantilistas de dicha denominaciónsímbolo, poniendo de manifiesto una importante laguna en relación a la defensa de nuestro patrimonio, al permitir, paradójicamente, la posibilidad de apropiación particular de unos símbolos cuyo valor y significado proviene precisamente de su carácter y uso colectivo. Es lo que ha ocurrido con el uso del término “Cascamorras” en las ciudades granadinas de Guadix y Baza.

La fiesta del Cascamorras tiene un origen desconocido y un pasado remoto. Según el mito de origen, en 1490 al derribar en Baza los restos de una antigua ermita mozárabe, uno de los albañiles moriscos, Juan Pedernal, vecino de Guadix, encontró milagrosamente la talla de la imagen de la Virgen de la Piedad. Las dos poblaciones, una por el derecho de vecindad del albañil que la halló, y la otra por la ubicación de la antigua ermita donde debió de ser ocultada la talla en la época musulmana, reclamaron la imagen. El conflicto se resuelve acordando compartir la devoción, permitiendo la celebración de festejos al cabildo accitano el 8 de septiembre. Aunque la imagen es asignada en propiedad a Baza, siendo con el tiempo proclamada copatrona oficial (si bien sentida popularmente como patrona) de la localidad.

Según la tradición, desde su origen, y basándose en una leyenda no corroborada documentalmente pero aceptada por cierta por el pueblo de Guadix, si un representante de esta

población lograra llegar “limpio” el 8 de septiembre hasta el templo de la Merced en el que se custodia la imagen de la Virgen de la Piedad, ésta sería “devuelta” a los accitanos.

Sobre esta leyenda, con el paso del tiempo se ha ido estructurando un complejo y alegre ritual caracterizado por una amplia y distendida participación popular, hasta convertirse en una de las principales señas identitarias de las dos poblaciones. La fiesta se personifica en la figura simbólica del Cascamorras, personaje accitano que cada año, vestido con una colorista y singular indumentaria, ha de intentar recuperar la imagen.

El ritual, en diferentes fases, transcurre entre el 15 de agosto y el 9 de septiembre de cada año. Los días claves, en los que el Cascamorras adquiere pleno protagonismo, serán el 6 y 9 de septiembre. El primer día, a su llegada a Baza, el Cascamorras, “defendiéndose” con un bola de cuero rellena de trapos amarrada a un palo, correrá por las calles de la población hasta el templo de la Merced, mientras cientos de jóvenes bastetanos le embadurnan todo el cuerpo con pinturas y aceites para que no pueda llegar limpio al templo y así fracasar en su cometido. El día 8 se recompone el orden social y se simboliza la armonía entre ambas poblaciones en la procesión por las calles de Baza de la Virgen de la Piedad, en la que participan el Cascamorras y representantes del cabildo de Guadix.

Al día siguiente el Cascamorras regresa a su pueblo, siendo ahora “castigado” por los jóvenes accitanos y de nuevo manchado con todo tipo de pinturas y aceites, por haber fracasado en su cometido de recuperar la sagrada imagen, hasta que llega al templo de San Miguel con lo que concluye el festejo.

Actualmente la figura del Cascamorras no es un símbolo secundario, accesorio, del ritual, sino que comparte junto a la imagen la condición de símbolo dominante: identifica y singulariza este acontecimiento ritual. Se dan en él todas las variables aludidas para ser “protegido” como expresión relevante del folclore local: creación colectiva cuyo significado se ha ido modelando con el paso del tiempo; reúne los requisitos de autenticidad⁴ y de símbolo genuino indisociable del ritual y localidades en las que se desarrolla; forma parte de las señas de identidad de ambas comunidades (tradicionales/culturales); y forma parte de un ritual vivo que se activa cada año.

De ahí que la pregunta que debemos plantearnos es que se entiende por protección, de qué modo habría que protegerlos, y aún porqué hay que proteger manifestaciones que por sí mismas se mantienen y reproducen cada año, reabsorbiendo y adaptándose a los nuevos hábitos y dinámicas sociales y con ello garantizando su propia continuidad. En consecuencia, en la medida que los colectivos sociales que los siguen reproduciendo, con la consiguiente autorregulación (cambios y permanencias adoptados desde el mismo discurso de la tradición) del proceso, cualquier medida de protección formal⁵ puede llegar a ser absurda.

Pero parece ser que no es así. En el caso del Cascamorras, el detonante del conflicto ha sido el sorprendente registro como “marca” de la denominación “Cascamorras” por un

⁴ Nos quedaríamos con la acepción que se establece en la Carta de Brasilia, (ICOMOS, 1995) sobre los contenidos del complejo concepto de autenticidad, valorando no tanto la permanencia inmutable de un determinado referente cultural como su vinculación con el mensaje que transmite y adaptación al contexto en el que se produce, con las consiguientes modificaciones a través del tiempo.

⁵ Cuestión repetidamente planteadas en la deliberaciones de la OMPI: la difícil “formalización” de los medios de protección respecto a las expresiones culturales tradicionales, considerado incluso potencialmente contraproducentes al obligar a delimitar los contenidos precisos de los referentes a proteger. Algo del todo imposible en un ritual o festejo tradicional.

particular, natural de Baza. De este modo, la palabra/nombre se desvincula del signo/símbolo del personaje Cascamorras. La primera queda para uso comercial de un determinado personaje/propietario, mientras que la colectividad que genera el ritual en el que el símbolo del Cascamorras fundamenta y dan sentido a la palabra no puede disponer de la misma. La “lógica popular” de que rituales fiestas personajes símbolos terminología con la que se describen sus componentes, eran indisociables e inherentes al propio hecho del acto colectivo que los crea y recrea se ha roto.

El autor del registro, Santiago Valero, afirma que sólo registra la palabra, lo que nada tiene que ver con la fiesta y, por consiguiente, no obstaculiza el desarrollo de la misma. Ello es cierto pero si el registro de una marca (Ley 17/2001) supone el derecho de disponer en exclusiva de un signo susceptible de representación gráfica que sirva de distinción en el mercado de determinados productos o servicios, este hecho entra en contradicción con el origen de esta palabra, su significado simbólico, y su razón de ser para designar al personaje protagonista de la fiesta; siendo por lo tanto una apropiación sino ilegal si injusta.

La misma persona promueve la fundación de la Asociación Cultural Cascamorras de Baza en el 2006, de la que inicialmente es presidente, hecho que utilizará como argumento en su discurso para justificar su acción como “defensa” del patrimonio cultural que representa la Fiesta del Cascamorras. Seguidamente (2007) realiza un triple registro (Clasificación de Niza) de la marca Cascamorras: la de clase 41 (educación, formación, servicios de entretenimiento, actividades deportivas y culturales) a nombre de la Asociación, y las clases 35 (publicidad, gestión de negocios comerciales, administración comercial, trabajo de oficinas) y 43 (servicios de restauración –alimentación, hospedaje temporal) a título particular.

Conocido el hecho se producirá un gran malestar popular, canalizado institucionalmente por los concejos de Guadix y Baza y por la hermandad de la Virgen de la Piedad de Guadix, y que dará lugar en el transcurso del año 2009 a un abundante cruce de noticias y declaraciones entre todos los implicados, ampliamente recogido en la prensa (Información, Granada Hoy, El País, El economista, Noticias Radio Granada, Europapress).

Guadix llega en un momento dado a abanderar el conflicto, amenazando incluso el presidente de la Hermandad de la Virgen de la Piedad con no enviar al Cascamorras a Baza; reflejándose en las primeras declaraciones el resurgir de viejas suspicacias entre ambas poblaciones por ser el desencadenante del conflicto y la asociación que le apoya originarios de Baza. Al final se recompondrán las buenas relaciones entre ambos municipios⁶ acordando adoptar las medidas que fueran necesarias en defensa del patrimonio común que representa la fiesta del Cascamorras; llegando a celebrarse en ambas localidades plenos extraordinarios de sus concejos dedicados a esta cuestión, recogándose expresamente en el de Baza que el término Cascamorras “debe ser propio de la comunidad que celebra la fiesta, sin tener carácter privativo, evitando la apropiación en interés particular de dicho término” (Noticias Radio Granada: 3/09/2009). Los dos Ayuntamientos se comprometen a adoptar las medidas judiciales precisas si el autor del registro no cede a los concejos la propiedad de la marca.

Mientras, el malestar popular se expresa en el lema que lucirán, en camisas estampadas para la ocasión, los participantes en los rituales de ese año del 2009: “El Cascamorras es de todos”, de bastetanos y accitanos.

⁶ Es significativa la recurrencia en las noticias de prensa a reseñar que las alcaldías estaban gestionadas por los partidos enfrentados del PP (Guadix) y PSOE (Baza), pese a lo cual habían adoptado una postura común en defensa de la fiesta.

Desde entonces la cuestión queda como estaba. La fiesta sigue celebrándose pero la denominación del personajésímbolo de la misma está registrada a nombre de un particular en beneficio propio. La solución para estos casos, recogida como posibilidad en las propuestas de OMPI cuando existen a nivel nacional recursos legales como es este del registro de marcas, es que sean las propias comunidades o grupos sociales implicados los que registren estas expresiones de la cultura tradicional, evitando su privatización. De hecho es una solución que han adoptado numerosas hermandades andaluzas, registrando denominaciones y derechos de uso de las imágenes de los iconos titulares, para “evitar” estas apropiaciones indebidas e incluso contrarias al significado social, religioso o, sencillamente, simbólico de los mismos. Pero también es verdad que no deja de ser una solución paradójica que supone otro tipo de apropiación “privativa”, controlada si no por un solo individuo sí por un grupo social o representación institucional, cuyos intereses no necesariamente han de ser siempre acordes con el sentir de la “comunidad” que sigue siendo, según venimos diciendo, la creadora y depositaria de este derecho. Que “pertenezca” a una hermandad o concejo no es lo mismo que “pertenezca” a la comunidad en sí.

El siguiente tema a tratar es el uso descontextualizado que se hace de estas expresiones culturales, sentido como un agravio por los colectivos depositarios de las mismas.

El 10 de abril del 2010 el grupo musical Trémolo presentó en el Gran Teatro de Huelva su disco “Tierra eterna”, con música “inspirada” en los toques de danzas y romerías de varias poblaciones onubenses y con una actuación en la que un grupo de mujeres bailaban un “fandango parao”.

La respuesta (Huelva Noticias: 11/06/2010) airada de las hermandades no se hizo esperar, reclamando a la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía que interviniera “para preservar la identidad cultural y costumbres de nuestros pueblos”, denunciando que “no es ético ni moral aprovecharse del bien ajeno para obtener beneficios de cualquier tipo”. Denuncian la apropiación indebida que este grupo hacía de música tradicional al fusionar “las notas musicales de nuestras danzas dándole un aire innovador con el objeto de impactar al mercado y conseguir el mayor lucro posible en su propio beneficio, olvidándose de la propiedad de la materia prima y sin el más mínimo detalle a la hora de pedir la autorización oportuna”. Pero también de las danzas en sí, con lo que denominan una imitación artificiosa del fandango parao característico de los Cascabeleros (danzantes) de la Hermandad de San Juan Bautista de Alosno, y que únicamente se representa en el contexto de los rituales del 24 de junio y sólo por hombres; mientras que este grupo la ha transformado en un “espectáculo” representado por mujeres, con lo que ha perdido por completo su significado. Con lo que esta imitación sería “una prueba más del ultraje e invasión de lo ajeno y a la par, pisotear y ningunear sus normas y costumbres, interpretando dicha danza por mujeres, cuando todos sabemos que en ella sólo participan hombres”.

Para conocer en detalle el alcance de este conflicto tendríamos que partir de la fuerza simbólica que actualmente tienen las danzas rituales que se conservan en 12 pueblos de provincia de Huelva, convertidas en importantes referentes patrimoniales identificatorios de estas comunidades. De ahí el especial sentimiento de agravio por lo que consideran una apropiación ilícita e irreverente.

La “inspiración” en esta cultura tradicional no puede ser excusa para “crear” nuevos productos culturales (en este caso “artísticos” y personales) cuando se hacen al margen de las comunidades “que las inspiran” y, sobre todo, como expresiones que contravienen los valores y contextos culturales en los que se desarrollan las “fuentes de inspiración” originales.

Lo ocurrido comparte con el caso del Cascamorras la mercantilización espúrea (registro de marcas, ediciones musicales, representaciones escénicas) de unos referentes culturales crecientemente valorados por ser testimonios relevantes de nuestro patrimonio cultural. Y en ambos casos estas expresiones de nuestra cultura tradicional forman parte de un cuestionable “dominio público” que se asocia a un de todos/de nadie, cuando, tal y como hemos analizado, forman parte indisociable de un “nosotros” específico, de las comunidades que les dan vida.

3. DOCUMENTOS REFERENCIADOS

ICOMOS. 1995. Carta de Brasilia, Documento regional del Cono Sur sobre autenticidad OMPI. Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos.

4. CONOCIMIENTOS TRADICIONALES Y FOLCLORE

–2004. 6ª Sesión. http://www.wipo.int/meetings/es/details.jsp?meeting_id=5412

–2006. 9ª Sesión. http://www.wipo.int/meetings/es/details.jsp?meeting_id=9765

–2010. 17ª Sesión. Nota sobre los significados de la expresión “dominio público” en el sistema de propiedad intelectual, con referencia especial a la protección de los conocimientos tradicionales y las expresiones culturales tradicionales/expresiones del folclore.

http://www.wipo.int/meetings/es/details.jsp?meeting_id=20207

Santiago Valero. 16/03/2009 Comunicado. <http://www.cascamorras.org>

Tremolofandango para <http://www.youtube.com>

UNESCO:

–1989. Recomendación para la Salvaguarda de la cultura tradicional y popular.

–2003. Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.