

La interpretación patrimonial intercultural

Intercultural heritage interpretation

Manuel Gándara Vázquez

Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Resumen

Se discute actualmente la necesidad de que el concepto de patrimonio incorpore aquellas manifestaciones culturales propuestas no sólo por autoridades nacionales o internacionales, sino las reconocidas por las propias comunidades locales. Surge entonces una pregunta: si la interpretación patrimonial es una forma de traducir el lenguaje de los especialistas al lenguaje del gran público, ¿qué sucede cuando los valores los reconocen y entienden de antemano las comunidades locales? ¿Es en ese caso superflua o redundante la interpretación patrimonial? En este texto sostengo que la interpretación patrimonial sigue siendo indispensable, si pretenden compartir su patrimonio con otros públicos, particularmente cuando el bien en cuestión es uno que recibirá públicos internacionales.

Palabras clave: Interpretación patrimonial, patrimonio comunitario, discurso patrimonial autorizado, valoración patrimonial, comunidad relevante

Abstract

There is a current discussion about the need for the concept of heritage to include those cultural manifestations that are recognized not only by national or international authorities, but by the local communities themselves. If heritage interpretation is a way of translating the specialist's language to the language of the general public, a question arises: what happens when the values involved are already recognized and understood by the local communities? Is heritage interpretation then redundant or superfluous? In the text I claim that heritage interpretation continues to be indispensable, if these communities intend to share their heritage with the other publics, particularly when that heritage will receive international visitors.

Key words: Heritage interpretation, community heritage, authorized heritage discourse, heritage assessment, relevant community

Cómo citar este artículo: Manuel Gándara Vázquez, "La interpretación patrimonial intercultural", en *Dicere*, núm. 4 (julio-diciembre 2023), pp. 156-169.

Recibido: 21 de marzo de 2023 • **Aprobado:** 30 de marzo de 2023

Introducción. Un poco de contexto: el debate actual sobre la interpretación patrimonial

En el presente texto propongo considerar una nueva faceta de la interpretación patrimonial: la “interpretación intercultural”. Para entender por qué es necesaria, primero presento las características generales de la interpretación patrimonial; luego proporciono un poco de contexto sobre los debates en torno a quién decide qué es patrimonio, para lo que introduzco el concepto de “comunidad relevante”; propongo finalmente que cuando una comunidad local presenta su patrimonio a visitantes foráneos enfrenta a problemas comunes a la interpretación patrimonial, que derivan de una característica que la antropología puso en realce: el etnocentrismo. La interpretación intercultural se convierte entonces en un elemento clave para “traducir” el patrimonio local y compartirlo con otras culturas.

La interpretación patrimonial es una estrategia de comunicación para la educación patrimonial que busca hacer comprensibles los valores patrimoniales al gran público. En gran medida, esta estrategia se generó en los parques nacionales de Estados Unidos y de ahí se extendió a otros países y contextos patrimoniales del mundo.

La interpretación patrimonial la ejercen dos grandes grupos de personas: las primeras son aquellas que, de manera presencial, interactúan con los públicos directamente en los espacios patrimoniales; suelen ser guías especializados en esta tarea, a veces apoyados por voluntarios entrenados para el efecto; las segundas son personas especialistas en diferentes disciplinas, quienes diseñan los llamados “programas interpretativos”. Estos incluyen los contenidos centrales de las visitas guiadas, así como los expresados por diferentes medios, de los que las “cartelas”, “cédulas”, o “paneles” interpretativos son el más popular. Hoy día, por supuesto, estos medios incluyen desde audioguías digitales hasta programas inmersivos en realidad vir-

tual, pasando por folletos, videos documentales y medios tradicionales, como el radio.

El término “interpretación”, refiere a la interpretación patrimonial, remite a una tarea similar a la de la interpretación lingüística, cuando se traduce de un idioma a otro como, por ejemplo, del inglés al español. En el caso de la interpretación patrimonial, el lenguaje que requiere traducción es el de los especialistas, ya sean científicos naturales, sociales o humanistas, hacia un lenguaje que el gran público entienda y, preferiblemente, disfrute. Hay una estrategia de interpretación patrimonial, la “interpretación temática”, de Ham,¹ que trasciende la traducción; pero, para nuestros fines, tomaré la traducción como eje de varias tradiciones de interpretación.

En cualquier caso, en octubre del 2022 tuvo lugar una importante reunión en Seúl, Corea, organizada por el recientemente creado Centro para la Presentación e Interpretación del Patrimonio Mundial (WHIPIC, por sus siglas en inglés), auspiciado por la UNESCO y patrocinado por el gobierno coreano. El centro está dedicado al estudio de la teoría y la práctica de la interpretación patrimonial. Uno de sus proyectos centrales es revisar las definiciones de “presentación” e “interpretación” aprobadas por la Convención ICOMOS de Ename en el 2008.²

En Seúl se presentó el resultado del proyecto, que incluyó un examen de la literatura y la consulta a un grupo de especialistas de diferentes regiones del mundo. No resumiré aquí los resultados, que ya publicó WHIPIC,³ sino sólo mencionaré una de las conversaciones que tuvimos, que quizá no fue tan visible en la propia reunión, pero que estuvo presente en el grupo de trabajo internacional en el que participé. Se relaciona a un viejo debate sobre quién decide qué es patrimonio⁴ y qué no lo es. Hoy día es claro que patrimonio no es sólo lo que las autoridades nacionales o internacionales reconozcan, sino que hay legítimos patrimonios que las propias comunidades locales definen y defienden. De ahí surgió la pregunta que

disparó la conversación: si el propósito de la interpretación patrimonial es “traducir” los valores patrimoniales a las audiencias, ¿realmente requerimos interpretar cuando es la propia comunidad local quien ha reconocido su patrimonio y lo defiende como tal? La interpretación parecería redundante.

Un ejemplo de la vida real puede ilustrar esta cuestión: la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México. Independientemente de que institucionalmente sea o no “patrimonio”, millones de feligreses la han hecho suya, la veneran y, en general, la respetan y la cuidan. No requieren, ni antes lo hicieron, que alguna institución o grupo de especialistas definiera los valores patrimoniales de la basílica y ahora se los explique. Parecería que, en este caso, la interpretación patrimonial sobra, ¿no es así? El asunto se abordó en el grupo de trabajo WHIPIC, dando lugar a un intercambio de puntos de vista en el que se llegó a proponer que nuestro trabajo como intérpretes era reconocer esa valoración e incorporarla en nuestros programas, básicamente tal cual las comunidades la entienden. Entonces, ¿habría o no algo que traducir?

En este trabajo argumentaré por qué es que la interpretación patrimonial no sobra aún en esos casos, especialmente cuando la comunidad quiere compartir su patrimonio con gente de fuera. Para ello, sin embargo, habrá que abordar tres asuntos previos: 1), Quién determina qué es patrimonio, a qué escala; 2) El descubrimiento del etnocentrismo y la necesidad de reconocer la diversidad cultural y la interculturalidad; 3) Cómo compartir los patrimonios reconocidos por las comunidades locales; y concluiré con 4), La necesidad de explorar la interpretación intercultural.

Quién determina qué es el patrimonio y a qué escala. Las escalas de los patrimonios

Se ha puesto en boga criticar y “deconstruir” el concepto de “patrimonio” generalmente empleado en las publicaciones de organizaciones

como la UNESCO. Ya desde los años 1990 (y en algunos países, como México, desde mediados de los años 1980), se criticaba el que fueran los poderes hegemónicos los que decidían qué era patrimonio y lo que no lo era. Autores como García Canclini⁵ y Bonfil⁶ coincidían que el término había sido usado típicamente para promover intereses del Estado mexicano, centrados en ideas de una identidad nacional producto de la etapa postrevolucionaria y asociado íntimamente al partido en el poder hasta el año 2000. Se obviaba o minusvaloraba lo que no correspondía a manifestaciones de “alta cultura” reconocidos por las elites políticas o académicas. Y se usaron mecanismos autoritarios y muy poco respetuosos de las comunidades en cuyas localidades estaba dicho patrimonio.

Esta tendencia tuvo contrapartes en otros países del mundo. En la literatura anglosajona la propuesta de Smith,⁷ parece ser la más popular: llama “discurso autorizado” al que, desde posiciones de hegemonía, determina qué es patrimonio. De hecho, ha dado pie incluso a una corriente que ahora parecería considerar totalmente negativas y reprobables las acciones llevadas a cabo por organismos internacionales, como la UNESCO, o por los gobiernos federales de los países que han contribuido a la lista de Patrimonio Mundial. Se ha mencionado el “colonialismo interno” practicado por dichos gobiernos una vez que, habiendo generado sus propios expertos, reproduce a nivel regional y local la práctica “autoritaria” de reconocer como patrimonio sólo algunas manifestaciones y no otras en especial, las de poblaciones locales.

Se ha llegado a proponer, sin que se refleje aún en la literatura, que el único patrimonio realmente legítimo es aquél que la propia comunidad local reconoce como tal. Y es un hecho, por ejemplo, que en México el trabajo de los restauradores los ha llevado a entender que lo que la comunidad valora es lo que piden que se restaure. Esto es así independientemente que en las mismas localidades haya obras que serían

consideradas como más importantes desde el punto de vista académico y que son a las que quizá, inicialmente, habían acudido a proteger.

En el Seminario Interno de Discusión Teórica de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC), del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), se han presentado casos en los que las recomendaciones del personal de restauración, una vez dialogadas con la comunidad, surten efecto y se protege a alguna escultura que antes formaba parte de procesiones u otros eventos religiosos. Al reconocer ahora su valor histórico, la comunidad opta por evitarle riesgos, por lo que se le relega a una bodega. “Muere”, en cierto sentido, para esa comunidad, que las reemplaza con alguna otra imagen de fabricación industrial, pero que sí pueda participar en las celebraciones comunitarias. Dicho de otra manera, a las obras protegidas se les reconoce un valor, pero este valor no es el que era central para las comunidades. Por ello, acaban olvidadas en una bodega, en donde su almacenamiento puede no ser el ideal y, por lo mismo, pueden estar finalmente sujetas a deterioro. Esta situación ha llevado a sensibilizar a los y las especialistas sobre la importancia que tiene reconocer los patrimonios localmente legitimados y atenderlos con la misma seriedad que aquellos reconocidos “desde fuera”.

Pero, como decía antes, esta idea, a todas luces incuestionable, en ocasiones se ha llevado a extremos. No es mi intención defender un punto de vista hegemónico e impositivo desde los poderes centrales, ni ocultar los efectos negativos que las intervenciones institucionales han tenido. Pero me parece que a veces se exagera y, en el proceso, acaban nulificadas o menospreciadas aquellas intervenciones que han sido afortunadas y oportunas: mucho del patrimonio nacional se hubiera perdido sin la existencia de instituciones como el INAH, o el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura -así como de sus contrapartes estatales. Muchos

bienes que tienen un gran valor histórico o científico se hubieran perdido, porque no existían comunidades que los reivindicaran, o porque, las que existían no reconocían esos valores y, en consecuencia, no estaban necesariamente interesadas en protegerlos.

No obstante, la “patrimonialización”, el proceso por el que un bien o práctica se reconocen como patrimonio a partir de posiciones normalmente de poder, se ve al menos con desconfianza hoy día. Y, en efecto, en muchos casos, va de la mano de la intención de explotar en términos económicos los lugares patrimoniales reconocidos, como sucede con aquellos que se convierten en oportunidades de negocios para las operadoras turísticas muchas veces transnacionales. Dicho de otra manera, es cierto que el declarar a algo como patrimonio obedece en muchos casos a intenciones políticas o de mercantilización. En el primer caso, se les utiliza para alimentar nacionalismos e identidades regionales o locales; en el segundo, se les explota a partir de la demanda de servicios y productos que genera su apertura a la visita pública.

Esta discusión ha llegado incluso a los más altos escalones institucionales relacionados al patrimonio. La UNESCO ahora insiste en que es indispensable consensar con las comunidades locales antes de hacer intervenir en sus patrimonios locales o aquellos que se pretenda incluir en el listado de Patrimonio Mundial. De hecho, uno de los temas principales en la reunión de Seúl de WHIPIC fue el de la sostenibilidad, pero no ya solamente del patrimonio -algo que nos preocupa los especialistas- sino de *las propias comunidades* en las que está ese patrimonio.

Para tratar de entender mejor la polémica sobre la legitimidad o no de la “patrimonialización”, propongo intentar al menos clarificar algunos de los términos que empleamos. Propongo que llamemos “comunidad de referencia” o “comunidad relevante” a aquella que propone a un bien o práctica cultural como patrimonio. Prefiero esos términos al de “comunidad local”,

porque, al menos en el caso de la arqueología mexicana, hay sitios arqueológicos que no podrían ser postulados como patrimonio por sus comunidades locales, simplemente porque no existen tales comunidades locales. Y, para evitar las connotaciones negativas del término “patrimonialización”, propongo el término “valoración patrimonial”, que no se restringiría sólo a las esferas institucionales, sino a cualquier comunidad relevante, como se muestra en la Fig. 1.

buscan activamente que se reconozca como *su* patrimonio algún bien o práctica que consideran indispensable para su reproducción; aunque esto está cambiando rápidamente ante la inminente construcción del llamado “Tren Maya”, que afectará incluso la reserva natural en que se ubica el sitio arqueológico.

Significa eso, entonces, que, al no haber realmente una comunidad local, ¿Calakmul no pueda ser declarado patrimonio desde el Estado? ¿O que deba de dejar de recibir protección y

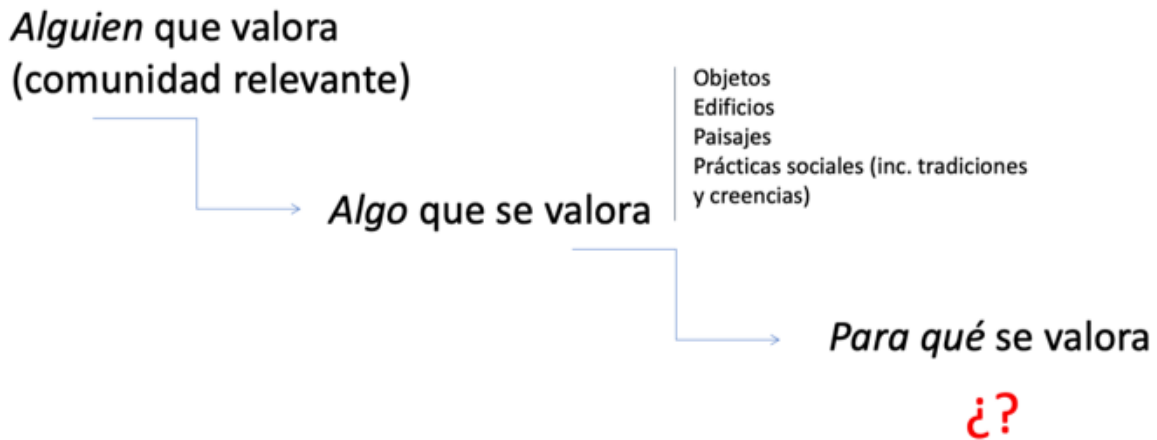


Fig. 1. Un modelo del proceso de valoración patrimonial. Elaboración propia.

Un caso particularmente claro en México es el de Calakmul, en el estado de Campeche.⁸ Este sitio del período clásico maya está a 70 km. de distancia, por terracería, del poblado más cercano. Dicho poblado lo fundaron en buena medida personas exiladas de Guatemala durante el último periodo dictatorial en su país. Es decir, aunque muchas son mayas, pertenecen incluso a diferentes grupos lingüísticos -es decir, no son descendientes directos de los fundadores de la antigua ciudad. No tienen otro lazo afectivo con el sitio más allá de que los proyectos arqueológicos son una fuente de empleo; y, en tiempos más recientes, el turismo les permite obtener algunos ingresos de la venta de productos y servicios. Entonces, no son una “comunidad local” como otras comunidades locales, que

atención de los gobiernos federal y estatal? Creo que nadie, en su sano juicio, iría tan lejos. Es legítimo y, pensándolo bien, no sólo legítimo sino indispensable, que arqueólogos, restauradores y otros especialistas e instituciones vean por su conservación. En casos como éste, la comunidad relevante es la de arqueólogos, conservadores-restauradores y otros especialistas, que operan desde un marco legal institucional. Y, en mi opinión, su actuar *es* correcto.

Mi otro ejemplo favorito son los restos arqueológicos de los *Homo Neanderthalien-sis*, que coexistieron con los *Homo Sapiens* en varios lugares del mundo. Como sabemos, finalmente se extinguieron -aunque hay quien piensa que simplemente se mestizaron con los *Sapiens*⁹ o fueron eliminados por estos últimos

alrededor de 30 000 años a.C. En cualquier caso, salvo quizá por el sitio arqueológico de Neander, sitio tipo que dio nombre a esta especie, es dudoso que fuera de ahí haya en algún lado una “comunidad local” que pueda luchar porque sus restos se excaven, estudien y preserven. Quienes han hecho esa tarea son, de nuevo los arqueólogos y otros especialistas que reconocen la importancia histórica y científica de preservar su legado. Ellos serían parte de la comunidad relevante a la que se refiere la primera mitad (izquierda) del modelo. No veo porqué tendrían menos derecho que las comunidades locales a reclamar su patrimonio, en particular si, al hacerlo, no impactan en los derechos de otros.

La segunda parte del modelo tiene que ver con *para qué* se considera que ciertos bienes y prácticas deben ser reconocidas como patrimonio. En el caso del patrimonio que podríamos llamar “comunitario”, la función más frecuente es la reproducción de las relaciones sociales de la comunidad en cuestión.¹⁰ Por ejemplo, el cuidado que la comunidad de Xochimilco otorga a la efigie del “Niñoapa”, una pequeña escultura del Niño Jesús, del siglo XVI, deriva de su importancia en los ritos de la comunidad. No fue el resultado de la intervención que, desde el 1996¹¹ realizan las y los restauradores del INAH. Para la comunidad estaba desde siempre muy claro por qué el “Niñoapa” es *su* patrimonio y debe ser usado y preservado. Y por eso acuden a la CNCPC para que los ayude a conservarlo.

Este ejemplo muestra que el patrimonio es susceptible de escalas. La escala determina quién reconoce el patrimonio, para qué lo hace, que responsabilidades y qué de los beneficios derivados de ese le corresponden a quién. Hay varias escalas de patrimonio.

La primera escala es la individual. Todos tenemos objetos, prácticas y espacios favoritos que, por las razones que sean, muchas veces emocionales, consideramos importante conservar. Es el caso de objetos que nos recuerdan a personas queridas y que, por tanto, atesora-

mos. Asumimos la responsabilidad de que se conserven y obtenemos los beneficios de ser su propietario. En muchos países, la propiedad individual se considera sagrada e irrestricta, como sucede en Estados Unidos, en donde es legal ser propietario de un sitio arqueológico o histórico. En México, como se recordará, lo que se encuentra en el subsuelo es propiedad de la nación, lo que limita la propiedad privada de algunos bienes culturales, como los arqueológicos. Esa es una fuente potencial de conflicto con el patrimonio a escala nacional.

La siguiente escala es la del patrimonio familiar y es a la que, hasta donde entiendo, refiere el término en su sentido etimológico: en latín, “la herencia de los padres” o, para mayor claridad, del padre, dado que Roma era una sociedad patriarcal. Fue esa idea la que luego se amplió a los ascendientes en general y, por extensión a la nación.¹² Aquí las cosas se empiezan a complicar, cuando no todas las personas en una familia pueden disponer de dichos bienes o asegurar que se conserven en lugar de venderse. También se complican, al menos en México, porque hay bienes que, aunque no sean prehispánicos, son edificios u objetos que pueden estar catalogados como “patrimonio histórico nacional”: la familia sigue manteniendo su propiedad, pero la tiene que ejercer bajo los lineamientos de conservación que marca el INAH a escala nacional.

La siguiente escala es la del patrimonio comunitario, que puede contener una escala menor, intermedia entre la familiar y la de la comunidad: el barrio. Hemos propuesto que las comunidades en cuestión pueden o no ser comunidades de residencia, locales, aunque en las discusiones de nuestro campo es ese tipo de comunidad la que se tiene en mente. Al menos en México (y con equivalentes en Perú y otros países latinoamericanos), muchas comunidades rurales, incluyendo comunidades indígenas, mantienen una propiedad colectiva de los bienes, a veces derivada de las formas

prehispánicas de propiedad. Las comunidades indígenas suelen tener títulos ancestrales de propiedad, que no siempre han sido reconocidos por el Estado.

En cualquier caso, dependiendo de la fuerza de los lazos comunitario, además de los bienes correspondientes a cada barrio, se reconocen los de la comunidad en su conjunto: no sólo la tierra, se privilegian también los bienes de carácter ritual, religioso o, en general, identitario. Aquí los conflictos aparecen porque algunos de esos bienes (culturales o naturales) son oficialmente patrimonio de la nación. Las críticas a la postura del Estado se justifican, porque esa apropiación ha procedido muchas veces sin la venia o participación de las comunidades afectadas. Los sitios arqueológicos son un buen ejemplo: muchos se han investigado y luego abierto a la visita sin consulta ni consideración de las comunidades locales y sus intereses, en ocasiones a pesar de que la tierra en que se ubican es suya.¹³

Pero existen comunidades de creencia que, en colectivo, reconocen bienes que no están en la propia comunidad, como son los santuarios y centros de peregrinaje católicos en varios puntos del país, de entre los que destaca la Villa de Guadalupe. En esos casos no ejercen propiedad ni posesión, pero si veneran y disfrutan las actividades que se realizan en esos espacios rituales, que reconocen simbólicamente como *su* patrimonio.

Las siguientes dos escalas¹⁴ son las que han sido objeto de los debates mencionados al inicio en torno a la “patrimonialización”: la nacional y la internacional. En el primer caso, las instituciones federales actúan con fundamento en las leyes respectivas en lo que muchos califican de “expropiación” de los bienes comunitarios y otros ven como un rescate indispensable de patrimonio que de otra manera se hubiera perdido irremediabilmente. Lo cierto es que, como se señaló párrafos atrás, ha habido poca consideración de las necesidades de las comunidades y el impacto que la visita pública, especialmente la de carácter masivo, tiene en ellas.¹⁵

Esta situación se complica aún más en la escala internacional: aunque la UNESCO no tiene ni propiedad ni posesión de lo que llaman “propiedades” listadas como Patrimonio Mundial de la Humanidad, sí impacta en su conservación y usufructo. El reconocimiento de la UNESCO inevitablemente atrae al turismo: son precisamente los sitios de patrimonio mundial los que más sufren la “turistificación” o masificación de la visita.

En mi participación en la reunión de Corea señalé el ejemplo de Chichén Itzá, incluida en la lista de Patrimonio Mundial desde 1988 y declarada “Maravilla del Mundo” por un consorcio comercial luego de una encuesta mundial en 2007. Tuve la oportunidad llevar a cabo un estudio de comunicación y públicos en dicha zona.¹⁶ Una de las conclusiones del estudio relevante al problema que nos ocupa fue que la principal queja expresada tanto por visitantes nacionales como extranjeros es la de los vendedores ambulantes que operan dentro de la zona arqueológica. No sólo ocupan lugares de gran relevancia simbólica, como el Zacbé núm. 1 que conduce al cenote sagrado, sino que acosan y hostigan a los y las visitantes con su insistente oferta de bienes que muchas veces ni siquiera son regionales, sino copias de elementos como el calendario azteca, elaborados en pasta en fábricas chinas.

Pero la contraparte son los reclamos de dichos ambulantes en el sentido de que a ellos se les limita el comercio a un pequeño mercado afuera del parador de entrada al sitio, mientras que adentro operan concesiones privadas e incluso un hotel originalmente de la familia Barbachano.

También recuperamos comentarios de autoridades locales que señalan la presión sobre los recursos como el agua potable o la energía eléctrica, que resultan de la visita masiva, en particularmente la de tour operadores desde Cancún, y que no se compensa con la derrama local de divisas.

Los visitantes llegan, por ejemplo, como parte de los servicios de un viaje en crucero, en un paquete que incluye la transportación,

la comida y la visita a socios comerciales que ofrecen “memorabilia” (los típicos “recuerditos”). Es decir, la derrama se concentra en pocos puntos y ni siquiera genera demanda de hospedaje, dado que el tour regresa a Cancún por la noche. Los impuestos generados se quedan en los países de origen de los cruceros y sólo una parte se recupera en Cancún y otros puertos, como pudimos observar también en Cozumel durante una estadía en 2018. Es decir, aunque se generan ventas e impuestos locales, la proporción de recursos que genera es limitada y focalizada en negocios que son incluso franquicias nacionales o internacionales más que de la población local.

Esta situación estalló un par de meses después de mi participación en la reunión de Seúl, cuando ejidatarios, vendedores ambulantes y otros proveedores de servicios y productos locales cerraron los accesos durante diez días en plena temporada alta y requirió finalmente la intervención de las autoridades centrales del INAH.¹⁷

Este es el nodo real del debate: ¿quién se puede/debe favorecer económica (y, en ocasiones, simbólicamente) de una valoración patrimonial? Y es claro que, mientras mayor es la escala, mayor es la complejidad para resolver ese asunto, que aquí solamente señalo, pero que impacta en la problemática de la interpretación del patrimonio de las comunidades locales.

Queda abierta aquí la cuestión de si existe, independientemente de la UNESCO, algo así como un “patrimonio de la Humanidad”. Por razones de espacio, eso será objeto de otro trabajo. Pero adelanto mi opinión: el patrimonio cultural es el repositorio de soluciones que hemos encontrado como humanidad a nuestros problemas que compartimos; es nuestra herencia colectiva. Y sí, sí existe, son los objetos, espacios, prácticas y creencias que atestiguan nuestro trayecto como especie humana; independientemente de quiénes puedan tener la propiedad legal o la posesión de esos bienes, son el registro de nuestra humanidad común, el rastro de nuestro paso por el planeta (y en fechas

recientes, incluso fuera de él). Y que es nuestra responsabilidad colectiva consensar, bajo un principio de máxima inclusión, en qué bienes y prácticas se ejemplifica a fin de, al menos, documentarlos y, en lo posible, conservarlos.

Además de estas escalas que constituyen comunidades relevantes basadas en la territorialidad, proponemos reconocer a las comunidades profesionales, mencionadas antes, que incluyen la de los intérpretes patrimoniales. A ésta finalmente regresamos ahora para abordar la pregunta inicial: ¿requerimos intérpretes cuando los valores patrimoniales los ha reconocido una comunidad local? Antes, sin embargo, es necesario hablar brevemente sobre el etnocentrismo.

El descubrimiento del etnocentrismo y la necesidad de reconocer la diversidad cultural y la interculturalidad

El antropólogo cultural Conrad Kottak ha definido el etnocentrismo como:

La tendencia a ver la cultura propia como superior y a aplicar los propios valores culturales para juzgar las conductas y creencias de personas criadas en otras culturas [...] La gente en donde quiera piensa que las explicaciones [...] y opiniones de su cultura] son verdaderas, correctas, apropiadas y morales. Consideran a otras conductas como extrañas, inmorales o salvajes. Frecuentemente otras sociedades no se consideran totalmente humanas [...]¹⁸

No fue sino hasta el desarrollo de la antropología en que el etnocentrismo fue “descubierto” y entendido y, en consecuencia, combatido. El fundador de la antropología académica en Estados Unidos, Franz Boas, fue un ferviente defensor del relativismo cultural y el respeto a la diversidad. Muchas sociedades, tanto del tipo llamado “simple” como aquellas conocidas como “complejas” -es decir, tanto pequeñas bandas de cazadores-recolectores-pescadores como aquellas que desarrollaron grandes civili-

zaciones e imperios en la antigüedad- tendían al etnocentrismo. Esta característica es muy clara en los reportes de los viajeros, los exploradores y primeros etnógrafos que encontraban que muchos grupos se llaman (en su propia lengua), “los auténticos humanos”, para diferenciarse de sus vecinos, especialmente si tienen relaciones tensas con ellos. Los griegos y luego los romanos hablaban de la “verdadera civilidad”, la suya, en oposición a los pueblos “bárbaros” cuya humanidad era puesta en duda.

Es esa tendencia, previa a la reflexión antropológica, pero que ha pervivido en muchos sectores hasta la fecha, es una de las razones que explican los conflictos interétnicos: cada cultura reivindica los valores propios como los auténticos. Y en el caso del colonialismo, no sólo los reivindica, sino los impuso muchas veces con lujo de violencia a otras culturas. Como señala Kottak,¹⁹ la visión opuesta es la del relativismo cultural, no como posición moral sino como convicción académica (que tiene, por supuesto, consecuencias éticas y políticas). Implica tratar de entender las prácticas culturales de otros grupos en sus propios términos, no juzgándolas por su parecido o distancia a las nuestras. Pero esa postura no es la común en muchas comunidades locales. Sin una intervención antropológica, la capacidad de apertura a una visión más amplia quizá depende de la proporción al número de contactos no violentos de esa comunidad con otras culturas; de su disposición y voluntad a entenderlas y, al menos en principio, respetarlas.

De no haber una intervención antropológica o una reflexión surgida en la comunidad, todas pareceríamos estar cubiertos por el velo de la cultura propia; y yo añadiría, siguiendo a Foucault,²⁰ su propio tiempo: entiende sus valores, pero no siempre los de otros grupos o épocas.

Estos valores pueden incluir, y de hecho lo hacen, las formas de reconocer como importante o digno de conservarse y transmitirse a otras generaciones. Es decir, las valoraciones patrimoniales. Y de ahí surge la dificultad real:

¿qué sucede si esos valores, obvios para la comunidad local, no lo son para las personas de otras culturas? Eso es clave, especialmente si esperan que lleguen turistas, a quienes ahora invitan a visitar y disfrutar de su patrimonio.

Regreso al ejemplo brevemente enunciado antes: el de la Basílica de la Virgen de Guadalupe. Para una persona que viene, por ejemplo, del Japón, explicarle la importancia de la basílica no va a funcionar si sólo se les dice que es “el hogar de la morenita”, “nuestra señora del Tepeyac”, la que “le hizo un regalo de rosas que se impregnó en la tilma de san Diego”, o que es “nuestra patrona”. Intente quien nos lee ponerse por un momento en el papel de una mujer de Tokio, con poco conocimiento sobre la cultura mexicana, y quien, aconsejada por su hotel, decide visitar por su cuenta la basílica. Si su guía impresa no es sensible a las diferencias culturales, la visita seguramente será parcialmente un fracaso, no muy distinto al mío, cuando visité por primera vez un templo sintoísta en Tokio sin otro apoyo que mi guía impresa. Los templos, el espacio, los colores e incluso los olores eran espectaculares, así como sorprendentes y quizá hasta conmovedoras las delicadas acciones de los creyentes. Pero fuera de esa percepción inicial, no entendí mucho más, salvo que el fervor religioso tiene más de una manera de expresarse.

Este problema, como se verá, no se limita a las comunidades locales rurales o pequeñas. De hecho, en ellas se empeora, porque en las grandes ciudades suele haber mayor cantidad de gente que ha accedido a una experiencia “cosmopolita” y que, en consecuencia, puede ser sensible a esas dificultades y proporciona guías competentes al respecto. Mientras más separada de la cultura hegemónica urbana esté la comunidad, es posible que le sea más difícil compartir su patrimonio con personas de otras culturas. Y las cosas se complican cuando lo que está en juego son distintas macro-tradiciones culturales, como la occidental, la oriental, la

africana o la transpacífica, ya que la distancia cultural entre ellas se magnifica.

Cómo compartir el patrimonio reconocido por las comunidades locales

Cuando esta tendencia etnocentrista se combina con una tendencia originalmente descubierta en la economía y luego reconocido en otros campos, la llamada “maldición del conocimiento”, el resultado puede ser aún peor.²¹ La “maldición” consiste en que una persona que conoce muy de cerca algo, particularmente algo que le es especialmente significativo, tiende a asumir que sus interlocutores también conocen aquello sobre lo que habla; y yo agregaría, a asumir que también para ellos será muy interesante. Y aunque esta tendencia es particularmente fuerte entre los académicos y otros especialistas cuando se comunican con el gran público, se ha identificado en todo tipo de personas, incluso en la interacción entre infantes. Combinadas, estas dos tendencias dificultan la comunicación en general y, en particular, afectan la interpretación patrimonial.

A estas alturas, el o la lectora seguramente han intuido hacia dónde voy. En el caso de los patrimonios locales, la interpretación patrimonial no es superflua ni redundante. Se presentan las mismas tres dificultades que con la interpretación patrimonial a escalas mayores: 1), con los términos involucrados (el “léxico”), aquí compuesto por los localismos y otras expresiones idiomáticas o idiosincráticas -en el patrimonio a escalas más amplias suele ser la terminología especializada; 2), los antecedentes, que en este caso tienen que ver con al menos un mínimo de conocimiento sobre la historia local (y su relación a los poderes hegemónicos); y 3) el contexto: otros eventos, hechos, o prácticas culturales harían inteligible y significativo lo que se comparte a los demás. En particular, ¿qué elementos de universalidad hay en esas prácticas locales, que nos remitan, vía conceptos ampliamente compartidos, a una humanidad común?

Así, si estoy en lo correcto, el patrimonio local también requiere de una forma de traducción. Y eso es, al menos a mis ojos, una forma de interpretación patrimonial; una que llamaré, a falta de mejor término, “interpretación patrimonial intercultural”.

Este concepto estaría íntimamente relacionado con lo que Díaz-Polanco llama “interculturalidad”, en sustitución de “multiculturalidad”. Este último término empezó a ganar popularidad a inicios del siglo XXI: se trata un reconocimiento a la “pluralidad cultural”, pero en el contexto de la fase globalizadora del capitalismo. Reconoce lo que en sentido estricto debería llamarse “multiculturalidad”, la existencia y aceptación de las diferencias culturales, pero lo convierte y reduce a especificidades aisladas, compatibles con la concepción liberal que lo que busca en el fondo es convertirlas en mercancía, o centrarse en sus manifestaciones superestructurales, haciendo caso omiso o escondiendo a las acciones, típicamente post-coloniales o post-imperiales, que produjeron, acendrarón o intentaron borrar esas diferencias. De hecho, al muticulturalismo conviene que esas identidades “no se contaminen”, o mezclen, porque entonces pierden incluso su potencial como mercancías.

Multiculturalidad, entonces, no es un sinónimo de interculturalidad. En mi propia formulación, concepto de interculturalidad recupera la importancia de la diversidad cultural; y la equipara a la de la biodiversidad como herramientas indispensables para la supervivencia de nuestra especie y, todavía más importante, de nuestro planeta. Ello requiere no aislar y separar a partir de un respeto mal entendido, sino de intercambiar y dialogar, de compartir el mundo.

Cuando originalmente se pensaba que la globalización implicaría la desaparición de las identidades particulares, lo que ha sucedido es prácticamente lo contrario: el capitalismo global optó por hacerlas redituables. Se trata, paradójicamente, de eternizarlas y enfatizarlas, reduciendo el intercambio y la mezcla entre ellas,

minimizando incluso sus elementos comunes. Díaz-Polanco da ejemplos concretos de cómo la multiculturalidad se convierte incluso en una estrategia de mercadeo, como los bancos que se declaran multiculturales (First-Intercontinental Bank, o HSBC). Es lo que, citando a Bensaid, llama una “diversidad sin diferencia, una constelación de singularidades indiferentes”.²²

La interculturalidad parte del reconocimiento del derecho a la diferencia y apoya la autonomía de lo diferente, pero en el marco de un diálogo constante y constructivo. La interculturalidad debe incluso permitir confrontar prácticas que, desde un relativismo cultural extremo, son discretamente obviadas, aunque puedan ser contrarias a derechos humanos fundamentales. El respeto a la diferencia se convierte en la ausencia de un diálogo crítico que permita corregir o cambiar aquellas prácticas que incluso dentro de la propia cultura están siendo cuestionadas. Desde otra perspectiva, Giménez llega a conclusiones similares: “Es válido celebrar y exaltar las diferencias culturales, pero sin encubrir sus fundamentos estructurales, que son la estructura de la desigualdad social y la disimetría del poder: las culturas no sólo son diferentes, son desiguales”.²³

Durante mucho tiempo, por ejemplo, en México el gobierno federal e incluso muchos antropólogos, optaron por considerar los “usos y costumbres” locales como justos por sí mismos. Y, a partir de un supuesto respeto para las comunidades indígenas, se prefería no opinar sobre ellos. Un caso de particular actualidad es el de la venta de niñas en lugares como la región de La Montaña, en Guerrero, y en algunas comunidades de Oaxaca y Chiapas. Esa práctica dejó de ser aceptada por las propias mujeres indígenas hace tiempo y se mantiene hoy sólo por obra de gobiernos locales patriarcales. Pero recientemente ellas han cuestionado esos “usos y costumbres” y apoyado que se legisle para que desaparezcan o se tipifiquen como delitos. Eso fue posible mediante un diálogo intercultural, bajo la

máxima de que “ninguna cultura está completa: todas necesitan y pueden aprender de las demás”.

Nos parece que esos elementos de la interculturalidad son claves para una adecuada interpretación de los patrimonios locales. La interpretación intercultural puede proporcionar la base para un diálogo al que las partes acceden con el ánimo de entender y respetar las diferencias, pero sin negarse a un examen crítico recíproco que nutra a ambas partes. De otra manera, pierde parte de su sentido que las comunidades locales quieran compartir su patrimonio: ya que estarían entonces demandando más que respeto, una aceptación ciega de prácticas que para otras culturas pueden resultar difíciles de comprender o aceptar. Del diálogo pueden surgir nuevas formas de ver las cosas *para todos*.

La necesidad de explorar la interpretación intercultural

Cerraré este breve texto con algunas reflexiones finales que recapitulen lo expuesto hasta ahora. En primer lugar, creo que, en el debate sobre la valoración patrimonial de comunidades locales, es importante reconocer diferentes tipos y escalas de “comunidades relevantes”; y aceptar como legítima, por supuesto, la capacidad y el derecho de las comunidades a reconocer su patrimonio. Pero es una exageración proponer que sólo el patrimonio que una comunidad local reconoce es auténtico. Hacerlo pone potencialmente en peligro una considerable proporción del patrimonio y olvida que, en cualquier caso, hay una comunidad: la de los especialistas responsables.

En segundo lugar, la interpretación patrimonial no es ni superflua ni necesariamente irrelevante cuando las comunidades locales quieren compartir su patrimonio. Si, en ante el temor de una intervención abusiva desde el exterior, la comunidad rechaza la interpretación profesional, haría bien en asegurarse de que ha superado la omnipresente visión etnocéntrica; y no le vendría mal reflexionar sobre los compo-

nentes mínimos de la interpretación patrimonial: explicar o limitar el léxico local, dado que quienes lleguen a conocer su patrimonio no tienen por qué saber su lengua; proporcionar el mínimo de antecedentes, porque esas personas no necesariamente los tienen; y aprovechar las cosas que comparten con otras culturas, no sólo lo que los hace diferentes, porque en los conceptos ampliamente compartidos se abre la oportunidad de hacer un puente entre culturas y provocar la empatía y la relevancia -de ahí la importancia de la interculturalidad. Si el mensaje central a comunicar, el “tema” o “idea central” del modelo TORA de Ham²⁴ logra capturar lo identitario y simultáneamente ver en él el reflejo de lo compartido, las probabilidades de éxito se amplían.

Agradecimientos: el autor agradece a Valerie Magar y a WHIPIC la oportunidad de participar en el grupo de trabajo, así como a la dirección de la ENCRYM y al Posgrado en Estudios y Prácticas Museales las facilidades otorgadas para hacerlo.

Citas

¹ Ham, *Interpretación ambiental*; Ham, *Interpretación*.

² ICOMOS, “The ICOMOS Charter for the Interpretation and Presentation of Cultural Heritage Sites”.

³ WHIPIC, *Definitions and Concepts of Heritage Interpretation and Presentation 2022*. (Accesible en <https://unesco-whipic.org/>).

⁴ Aunque creo que el plural “patrimonios” es preferible, por comodidad usaré ambos intercambiamente. Hoy día se buscan alternativas sin connotaciones patriarcales, como “herencia”, término usado en inglés (“heritage”).

⁵ García Canclini, “Los usos sociales del patrimonio cultural”.

⁶ Bonfil Batalla, “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”.

⁷ Smith, “El ‘espejo patrimonial’: ¿ilusión narcisista o reflexiones múltiples?”

⁸ Carrasco Vargas, “Calakmul en la lista de patrimonio mundial”, pp. 12-13.

⁹ Como propone Shermer, “Our Neandertal Brethren: Why They Were Not a Separate Species”.

¹⁰ Nótese que utilizo el término “comunidad” sin ninguna pretensión de que dentro de una comunidad no existan conflictos o grupos de poder. Es decir, no es una versión idealizada de las comunidades la que tengo en mente.

¹¹ Redacción, “El Niño vuelve restaurado”, *El Economista*.

¹² Real Academia Española, “Patrimonio”.

¹³ Conozco solamente un caso en el INAH en que se hace una planificación con participación comunitaria: el de Sierra de San Francisco, en Baja California, un sitio de pinturas rupestres de escala monumental gestionado por Lucero Gutiérrez del Centro INAH Baja California Sur, y que ha sido reconocido como patrimonio mundial. Gutiérrez, “La tradición pictórica gran mural de la Sierra de San Francisco”, pp. 16-19. En el extremo opuesto están los recientes conflictos en Cholula, Puebla, en que el gobierno del Estado llevó a cabo obras de supuesta “dignificación”, a pesar de las protestas de varios grupos organizados de la comunidad; tampoco se tomaron en cuenta los señalamientos del propio INAH, que actuó de manera tardía en la suspensión de dichas obras. Aguirre, Guzmán y López, “Cholula viva y digna”, pp. 9-37; Di Lauro, *Recuperación de la memoria histórica*.

¹⁴ A veces hay una escala intermedia entre la nacional y la internacional, que sería la macro-regional, como el caso de la región Circuncaribe, que no abordaremos aquí.

¹⁵ Enseñat, Frausto y Gándara, “A visitor flow management process”, pp. 1-18.

¹⁶ Gándara (coord.), *Estudio diagnóstico de públicos para Chichén Itzá*.

¹⁷ Moguel, “Tres días de bloqueos en Chichén Itzá: ¿Por qué está tomada la zona arqueológica?”; Cano, “Retiran bloqueos en zona arqueológica”.

¹⁸ Kottak, *Mirror for Humanity*, p. 31.

¹⁹ Kottak, *Mirror for Humanity*, p. 31.

²⁰ Un tema de toda su obra. Véase Baynes, Bohman and McCarthy, *After philosophy: end or transformation?*

²¹ Ver la literatura al respecto en Gándara, “Difundir o divulgar”.

²² Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad*, pp. 52-53.

²³ Giménez, “Paradojas y ambigüedades del multiculturalismo”, p. 9.

²⁴La interpretación temática va más allá de la traducción: es una estrategia de comunicación basada en el modelo TORA: tiene que tener un “tema” o una idea central que de sentido al conjunto de lo que se presentará (T); debe estar bien organizada y ser fácil de seguir (O); debe ser relevante, esto es, significativa y personal (R); y debe ser amena, para mantener la atención e interés de la audiencia (A). Ham, *Interpretación*, pp. 19-52.

Fuentes

Bibliografía

- Aguirre, Ana, Grecia Guzmán y Raúl López, “Cholula viva y digna”, en *Anuari de Conflict Social*, 2014, pp. 9-37.
- Baynes, Kenneth, James Bohman y Thomas Mccarthy, *After philosophy: end or transformation?*, Cambridge, MIT Press, 1993.
- Bonfil, Guillermo, “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”, E. Florescano (coord.), en *El patrimonio nacional de México*, vol., México, FCE, 2004, pp. 28-56.
- Cano, Natalia, “Retiran bloqueos en zona arqueológica de Chichén Itzá tras acuerdo entre el gobierno de México y comerciantes”, en CNN México, <https://cnnespanol.cnn.com/2023/01/12/desbloquean-accesos-a-chichen-izta-mexico-orix/>, [consultado el 25 de febrero de 2023].
- Carrasco, Ramón, “Calakmul en la lista de patrimonio mundial”, en *Hereditas*, núm. 4 (2016).
- Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- Enseñat, Fernando, Oscar Frausto, y Manuel Gándara, “A visitor flow management process for touristified archaeological sites”, en *Journal of Heritage Tourism*, vol. 14, núm. 4 (2018), pp. 1-18.
- Di Lauro, Gabriela, *Recuperación de la memoria histórica de la lucha por la defensa del patrimonio en Cholula*, tesis de Maestría en Comunicación y Cambio Social, Universidad Iberoamericana Puebla, 2017.
- Gándara, Manuel, “Difundir o divulgar: he ahí el dilema”, en Jiménez (coord.), *El patrimonio y las tecnologías digitales. Experiencias recientes desde México*, México, INAH-CONACYT, 2015.
- Gándara, Manuel (coord.), *Estudio diagnóstico de públicos para Chichén Itzá*. Documento en Archivo, Dirección de Operación de Sitios, México, INAH, 2009.
- García Canclini, Néstor, “Los usos sociales del patrimonio cultural”, en E. Florescano (Comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE, 1998, pp. 41-62.
- Giménez, Gilberto, “Paradojas y ambigüedades del multiculturalismo: las culturas no sólo son diferentes, sino también desiguales”, en *Cultura y representaciones sociales*, vol. 11, núm. 22 (2017), pp. 9-33.
- Gutiérrez, Lucero, “La tradición pictórica gran mural de la Sierra de San Francisco”, en *Hereditas*, núm. 4 (2016), pp. 16-19.
- Ham, Sam, *Interpretación Ambiental*, Golden, North American Press, 1992.
- , *Interpretación*, Morelia, INTERPATMx, 2022.
- ICOMOS, “The ICOMOS Charter for the Interpretation and Presentation of Cultural Heritage Sites”, <http://orcp.hustoj.com/icomos-charter-on-the-interpretation-and-presentation-of-cultural-heritage-sites-ename-charter-2008/comment-page-1/>, [consultado el 18 de Enero de 2023].
- Kottak, Conrad, *Mirror for Humanity*, Nueva York, McGraw Hill Education, 2014.
- Moguel, Yoisi, “Tres días de bloqueos en Chichén Itzá: ¿Por qué está tomada la zona arqueológica?”, *El Financiero*, s/p. <https://www.elfinanciero.com.mx/estados/2023/01/04/tres-dias-de-bloqueos-en-chichen-itza->

por-que-esta-tomada-la-zona-arqueologica/, [consultado el 25 de febrero de 2023].

Shermer, Michael “Our Neandertal Brethren: Why They Were Not a Separate Species”, en *Science*, s/p., <https://www.scientificamerican.com/article/our-neandertal-brethren/>, [consultado el 12 de Marzo de 2023].

Smith, Laurajane, “El ‘espejo patrimonial’: ¿ilusión narcisista o reflexiones múltiples?”, en *Antípoda*, núm. 22 (2011), pp. 19-43.

Real Academia Española, “Patrimonio”, <https://dle.rae.es/patrimonio> [consultado el 22 de febrero de 2021].

Redacción de *El Economista*, “Niñopa vuelve restaurado a Xochimilco”, 30 de enero de 2011, en <https://www.eleconomista.com.mx/arteseideas/-Ninopa-vuelve-restaurado-a-Xochimilco-20110630-0078.html>. [consultado en Febrero de 2011].

WHIPIC, *Definitions and Concepts of Heritage Interpretation and Presentation 2022*, Seúl, UNESCO WHIPIC, 2023.