

# Identidad, comunidades y patrimonio local: una nueva legitimidad social\*

MATHIEU DORMAELS\*\*

## Abstract

IDENTITY, COMMUNITIES AND LOCAL HERITAGE: A NEW SOCIAL LEGITIMACY. We have seen a growing relevance of local issues in our global world. The globalized economy has shifted the paradigms in culture and heritage and in other sectors from powerful states and institutions into communities that have more legitimacy to decide what their culture, "roots" and heritage are. This paper uses a multidisciplinary approach to discuss the evolution of the concept of heritage, from its origins to current local empowering of its social construction. In order to understand this process we propose a new concept: eco-heritage, that will allow us to integrate the local active role of communities in the construction of their heritage, exemplified in two communities in Costa Rica that have constructed their own strategy of economic and social development.

**Key words:** eco-heritage, eco-museum, heritage, cabecar, chorotega, Costa Rica

## Introducción

Después de dos conflictos internacionales y de la aparición de medios de comunicación que abarcan la escala global, las sociedades del mundo, en reacción o simplemente por naturaleza, han volteado para mirar su propia casa. Esto cambió nuestra visión. Lo viejo, antiguo e insalubre se convirtió en herencia; lo inútil, en testimonio del pasado; lo particular –inadaptado a la mundialización–, en atracción única y excepcional. Para definir estos elementos reveladores de una búsqueda identitaria de las comunidades se utilizó una noción apenas naciente: el *patrimonio*, que ha evolucionado hasta cobrar amplios y diversos sentidos, los cuales revelan usos adaptados a la realidad social de sus "herederos". ¿Cómo se operó esta evolución y qué estatus

## Resumen

En el mundo globalizado vemos crecer la importancia de lo local. El cambio de paradigma del poderoso Estado-nación por la economía globalizada debilita las instituciones y fortalece la legitimidad de las comunidades para decidir sobre su cultura, sus raíces y su patrimonio. Este artículo presenta, desde un enfoque multidisciplinario, el desarrollo de la noción de patrimonio, desde sus orígenes hasta el actual empoderamiento local en sus procesos de construcción social. Para entender este fenómeno se propone un nuevo concepto, el ecopatrimonio, que permite integrar el papel activo de las comunidades en la constitución de su patrimonio. Se ejemplifica con el caso de dos comunidades de Costa Rica que construyeron una estrategia de desarrollo social y económico.

**Palabras clave:** ecopatrimonio, ecomuseo, patrimonialización, cabécar, chorotega, Costa Rica

\* Artículo recibido el 07/03/10 y aceptado el 05/09/11.

\*\* Investigador asociado a la Cátedra de Investigación de Canadá en Patrimonio Urbano; al Centro de Estudios sobre Letras, Artes y Tradiciones, y al Centro Norbert-Elias (UMR 8572, Francia) <mat\_dormaels@yahoo.com>.

tiene hoy el patrimonio para las comunidades, especialmente cuando son minoritarias o autóctonas? Este artículo tiene como objetivo presentar, desde un enfoque multidisciplinario, esta evolución y su comprensión desde los orígenes hasta una nueva forma de empoderamiento local en los procesos de construcción social del patrimonio. Para entender este fenómeno actual, se propone un nuevo concepto que permite integrar el rol activo de las comunidades en la constitución de su patrimonio, en búsqueda de una mayor calidad de vida y de una legitimación social. Así pues, en un principio se presenta una definición de patrimonio basada en su evolución histórica, y luego se revisa cómo los procesos de globalización han potenciado el crecimiento de las iniciativas locales en detrimento del poder nacional. Se examina también, mediante un nuevo concepto, cómo lo patrimonial devino una herramienta de empoderamiento local y legitimación social, después de haber sido un objeto valorizado principalmente por su autenticidad. Finalmente, se muestran dos ejemplos ilustrativos de este concepto: se presentan iniciativas de comunidades autóctonas en Costa Rica que pueden ser representativas de situaciones similares en otras partes de América Latina o del planeta.

## **El patrimonio legitimador social**

### *De la herencia al marcador identitario*

Si repasamos la historia de la noción de patrimonio, parece útil identificar su etimología y sus usos conocidos. Del latín *pater, patris* –el padre, la familia– y *monere* –recordar, soñar–, la palabra lleva la significación de “lo que nos recuerda a los ancestros”. En este sentido, es necesario distinguir desde ahora dos ámbitos diferentes en los que existe la palabra y que siguen coexistiendo. Hasta la segunda mitad del siglo xx, “patrimonio” pertenece sobre todo a la esfera privada y designa las posesiones de un individuo o un grupo de individuos y, por extensión, de una organización privada. Digamos, en principio, que aunque este uso sigue siendo muy común se distingue de la noción de patrimonio tal como la entendemos aquí. Sin embargo, constatamos que puede haber influen-

cia o confusión cuando, al hablar de los valores del patrimonio histórico, cultural o natural, se infiere primordialmente un valor económico. Si bien esta inclusión del patrimonio en el mundo de la economía es algo bastante real, se trata de una visión más reciente que conlleva el riesgo de reducir nuestra comprensión de lo patrimonial. No obstante, un elemento común en todas las definiciones del patrimonio es que se supone que puede transmitirse entre generaciones. Volveremos sobre este punto para integrarlo en un intento de definición.

Históricamente, se puede encontrar una primera aparición de “patrimonio” en el término *patrimonium*, del latín de la Baja Edad Media, en los escritos eclesiásticos, el cual designa los “bienes de los pobres” que fueron dados en custodia a la Iglesia pero que no le pertenecen (Dormael y Berthold, 2009). Esta relación con la Iglesia católica sigue siendo relevante en el idioma español. Podemos observar que, en la vigésima segunda edición del diccionario de la Real Academia Española, la tercera definición de patrimonio es: “Conjunto de los bienes propios, antes espiritualizados y hoy capitalizados y adscritos a un ordenando, como título para su ordenación”,<sup>1</sup> y la definición de “patrimonialidad” es: “Derecho del natural de un país a obtener los beneficios eclesiásticos reservados a los oriundos de él”.<sup>2</sup> Este vínculo, aún vigente en español, con el derecho canónico y los bienes eclesiásticos permite entender por qué ciertos autores analizan nuestra concepción occidental –en el sentido amplio de la palabra– como marcada por el “culto cristiano del rastro”<sup>3</sup> (Noppen y Morisset, 2005: 54), o sea, el patrimonio considerado como reliquia (foto 1). En efecto, la noción de patrimonio se construyó, en Occidente, sobre esta concepción cristiana, por lo cual no es extraño que fuera un eclesiástico quien, durante la Revolución Francesa, tomara posición para salvaguardar un “patrimonio nacional” que, “al no ser de nadie, es de todos”.<sup>4</sup> En ese momento, el padre Henri Grégoire hablaba principalmente de las iglesias que pasaron a ser propiedad de la nación y que fueron víctimas de importantes degradaciones y robos. Con el nacimiento de la república, al final del siglo xviii, el elemento base de la organización de la sociedad francesa pasa de la familia a la nación (Audrerie, 1997: 6), y aparece con ello la noción de bienes nacionales, en los cuales

<sup>1</sup> “Patrimonio”, en *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, 22<sup>a</sup> ed. <[http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=patrimonio](http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=patrimonio)> [22 de febrero de 2010].

<sup>2</sup> “Patrimonialidad”, en *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, 22<sup>a</sup> ed. <[http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=patrimonio](http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=patrimonio)> [22 de febrero de 2010].

<sup>3</sup> “Le culte chrétien de la trace”; traducción del autor.

<sup>4</sup> Discurso del padre Henri Grégoire, diputado, en la asamblea del 13 de agosto de 1794.



Foto 1. Ruinas de la abadía de Beauport, Francia  
Foto: Mathieu Dormaels

se encarnarían los nuevos valores de libertad, igualdad y fraternidad, y la grandeza de un pasado reinterpretado que los respalda.

El siglo xix, siglo de las revoluciones industriales y de los principios de la modernidad, ve en toda Europa las primeras políticas públicas en cuanto al patrimonio, aunque sin denominarlo así todavía. Por ejemplo, en 1832 se crea en Francia la función de inspector general de la Comisión de los Monumentos Históricos, ocupada inicialmente por Ludovic Vitet y después por Prosper Mérimée. Ambos realizan la primera etapa necesaria para la conservación de los monumentos: registrarlos y establecer una lista. En este siglo coexisten bajo la denominación de *monumento* objetos diferentes con funciones distintas. El monumento—del mismo verbo *monere*, recordar—puede ser *histórico* cuando se trata de elementos arquitectónicos del pasado, pero también *conmemorativo* o *intencional* cuando se edifican objetos, esculturas o placas que deben recordarle al ciudadano un hecho particular. Estos objetos pueden ser construcciones antiguas o contemporáneas, pero ambas perpetúan la memoria de algún pasado. Ellos tienen además un valor en el presente, ya que a través de una visión contemporánea evaluamos si el objeto o el hecho histórico considerado es suficientemente significativo para ser conservado. Esta dualidad entre los valores del pasado y del presente es analizada por Aloïs Riegl en su libro *El culto moderno a los monumentos* en 1903. Riegl define dos grupos

de valores para los monumentos: los valores de memoria, asociados al pasado, y los valores de actualidad, asociados al presente. Si esta concepción puede parecer muy original y válida un siglo después, veremos más adelante que no es resultado de un pensamiento en línea recta. En realidad, la evolución de la noción de patrimonio acercó la significación actual de éste a lo que se conocía al principio del siglo xx, pero en contextos diferentes. Así, esta concepción de Riegl y de los hombres de finales del siglo xix tuvo que ser olvidada y redescubierta para adquirir su carácter moderno.

En el siglo xx surgen nuevas preocupaciones; después de la evolución de las industrias, las ciudades crecen aún más y se empieza a pensar en el desarrollo urbano. Con la Carta de Atenas en 1931 y la Carta de Venecia en 1964,<sup>5</sup> el lugar y la función del monumento cambian y éste se transforma en patrimonio urbano. Ahora se considera el conjunto urbano que lo rodea, en el cual la diversidad y las interrelaciones de los elementos participan del valor patrimonial. En esta evolución, se opera un deslizamiento del sentido de la palabra, y lo patrimonial aparece como lo que hay que preservar frente a los cambios de la ciudad. Este patrimonio se vuelve un objeto testigo que debe conservarse sin alteraciones y que adquiere su valor por su autenticidad. En paralelo con la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), y después de la campaña de salvaguardia de los templos de Abu Simbel empezada en 1960, nace la noción de *patrimonio mundial*, que termina de consagrar la palabra patrimonio. Si bien los objetos patrimoniales estaban supuestamente protegidos de los ataques del tiempo, la noción siguió evolucionando hasta progresivamente abarcar una nueva dimensión, cada vez más intangible. En efecto, la “mundialización” del patrimonio llevó a conflictos culturales en la concepción de lo patrimonial. Si se refiere al patrimonio de todos, se supone que el término puede definirse de forma que cada uno entienda lo mismo, lo cual parece utópico. Además, con el empoderamiento de la sociedad civil en el mundo occidental de los años setenta y la creciente globalización de los medios de comunicación y de la economía, se empieza a valorizar lo local como base de la identidad, frente a la debilitación del modelo del Estado-nación. Esta situación transforma otra vez la noción de patrimonio y la hace dependiente de un reconocimiento

<sup>5</sup> Carta Internacional sobre la Conservación y la Restauración de los Monumentos y los Sitios, proclamada en el II Congreso Internacional de Arquitectos y Técnicos de Monumentos Históricos, Venecia, 1964, y adoptada por el Consejo International de Monumentos y Sitios (icomos, por sus siglas en inglés) en 1965.

comunitario valorado contra la evaluación de los expertos, quienes ahora tienen que compartir la facultad de “hacer el patrimonio”. Asimismo, la creciente participación de países asiáticos en las organizaciones internacionales, en particular en la Unesco, generó una nueva concepción de lo patrimonial en acuerdo con estas culturas. De los múltiples ejemplos que conocemos y entendemos, podemos citar el de las islas Filipinas, donde personas son legalmente declaradas “tesoro nacional vivo”, o el de Japón, con la ahora famosa tradición de reconstrucción periódica de los templos shinto, que marcan la transmisión del saber más que del objeto material. Cuando las comunidades hacen del patrimonio el marcador de su identidad o cuando se salvaguarda el intangible se constituyen indudablemente algunas de las raíces de la “explosión patrimonial” de los últimos 20 años. Se intenta hacer del patrimonio un marcador identitario, es decir, construirlo al mismo tiempo que se construye la identidad mediante su enunciación en el resto del mundo. En otras palabras, podríamos definir el patrimonio como el soporte *transmisible de la historia y la identidad en la experiencia colectiva*. Se trata de darle al objeto patrimonial una significación simbólica que nos remita a nuestra existencia y a nuestra identidad actual. Esta contemporaneidad de la construcción del patrimonio, que interroga su vigencia real o ficticia, le devuelve su actualidad al análisis de Riegl, como lo demostró Françoise Choay en 1992.<sup>6</sup> También abrió una nueva perspectiva sobre el patrimonio y su proceso de configuración llamado desde hace unos años la *patrimonialización*.

### *Patrimonialización y globalización*

Patrimonialización y globalización tienen en común que ambos son procesos, y, aunque el segundo parece ser más un hecho, son inscritos en una temporalidad inherente a su naturaleza. El proceso supone un cambio entre dos estados. En el caso del patrimonio se puede hablar de “descubrimiento” (Davallon, 2002: 59)<sup>7</sup> o de “obra abierta” (Eco cit. en Morisset, 2009: 23) porque el objeto preexiste y su significación se transforma durante este proceso. Aquí se entiende la patrimonialización como un proceso en el que se atribuye una significación simbólica a un elemento, que se vuelve entonces patrimonial. En otros términos, se

trata de una elección hecha en un momento dado por un grupo social sobre lo que representa su identidad y su historia, pero esta elección debe entenderse en su momento de existencia, de su enunciación, y el patrimonio, en este caso, como un discurso, la “representación de un elemento original”, pero un discurso performativo.<sup>8</sup> Lo que preexiste es el soporte de la representación en el presente, el objeto material o inmaterial, construido en el pasado y que representa estos tiempos; sin embargo, los tiempos del patrimonio (Schiele, 2002) son más numerosos. Además del pasado en el cual fue creado el objeto, el patrimonio existe en el momento de su patrimonialización (su “presente”) y en aquel en el cual lo estamos viendo (nuestro presente). Para comprender bien un elemento patrimonial, hay que estar atentos a estos tres momentos sin los cuales sólo se puede tener un entendimiento parcial, ya que estos diferentes tiempos corresponden a distintos valores del patrimonio (Dormael, 2009).

La globalización, concebida como el conjunto de los procesos globalizadores –económicos o tecnológicos, por ejemplo–, transforma el tiempo y el espacio (García Canclini, 1999: 47) y favorece la aparición de *culturas híbridas* (García Canclini, 2007). Estos parámetros nos permiten, o permitían, definir nuestra identidad a través de una creencia, una época o un territorio común. La globalización, sea considerada positiva o negativa, controlable o ineluctable, cambia profundamente nuestra percepción del mundo con la contracción del tiempo y de las distancias y desplaza las diferencias y las similitudes. ¿Cuáles diferencias existen entre dos empresarios de países distintos?, menos de las que hay entre uno de ellos y un campesino de su propio país. En todos los casos, ya sea vista como creadora o como amenazadora, la globalización no puede y no debe ser ignorada, en particular en el estudio de lo patrimonial. Estos dos procesos tienen en común además el hecho de no ser definitivos. La globalización es continuada, una sucede a la otra, y la patrimonialización es cíclica (Morisset, 2009: 23), una agrega sentido a la anterior. Así comprendidas la patrimonialización y la globalización, podemos avanzar la hipótesis de que no es contradictorio examinar lo “mundial” del patrimonio local y lo “local” del patrimonio mundial.

Como ya se indicó, la noción de patrimonio mundial surge en reacción a la mundialización de los conflictos

<sup>6</sup> Libro traducido en 2007 al español con el título *Alegoría del patrimonio*.

<sup>7</sup> Primera fase de la patrimonialización según Jean Davallon, inspirado en Umberto Eco.

<sup>8</sup> En el sentido de John L. Austin, un enunciado performativo constituye él mismo la cosa que enuncia.

armados. Puede parecer lógico que se conciba una solución al peligro de la guerra moderna a través de organizaciones internacionales, pero la globalización es más que esta internacionalidad o que la transnacionalidad. Sin embargo, este patrimonio sigue siendo “mundial” y no “global”. Parece entonces que la multiplicación de los fenómenos globalizadores en la segunda mitad del siglo xx pudo haber forzado a la Unesco a cambiar su enfoque para adaptarse a la realidad de las comunidades redefinidas por estos mismos fenómenos. Entre la movilización masiva para salvaguardar un sitio patrimonial en Egipto y la inscripción en 2008 de los sitios del dominio del jefe Roi Mata, en Vanuatu, en la Lista del Patrimonio Mundial, se operó una traslación o, más bien, una reversión. Pasamos de un sistema –posiblemente influido por la visión humanista de la Francia posrevolucionaria de los derechos humanos– que “universalizaba” lo nacional a una organización que legitima lo local. Podemos preguntarnos qué queda hoy del “valor universal excepcional” de los casi mil sitios inscritos en la lista. Si creemos que esta universalidad sigue vigente en lo humanista de esta concepción, no es nuestro propósito debatirlo aquí. Empero, el patrimonio mundial “funciona” tan bien en la opinión pública en general porque responde al desafío de subrayar lo local, lo particular de un patrimonio, de modo que se puede insertar en otros procesos globales como el turismo o los medios de comunicación. En este sentido, el patrimonio mundial se vuelve un medio de expresión legítimo y legitimador de su identidad. Un ejemplo famoso de ello sería la inscripción en la Lista del Patrimonio Mundial de los templos de Angkor, en Camboya, en 1992. Como analiza Lazzarotti (2001: 58), más allá de proteger un sitio patrimonial, se trataba de integrar a Camboya en la escena internacional, con el objetivo de estabilizar políticamente al país. Por supuesto, sería ingenuo negar las implicaciones o motivaciones políticas en los actos de una organización intergubernamental como la Unesco. Incluso a veces parece que las consideraciones políticas están tomando el lugar prioritario frente a las consideraciones técnicas cuando concierne al patrimonio mundial (Jokilehto, 2011). Este suceso constituyó el primer paso en la legitimación del nuevo Estado en el “concierto de las naciones”, es decir, una forma de hacerlo entrar en la esfera de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) apenas un año después de la firma de un acuerdo<sup>9</sup> que acabó



con más de diez años de enfrentamientos. Para lograr el objetivo político, la Unesco y la ONU aseguraron la participación de expertos extranjeros a fin de concretar el renacimiento del país. El reciente juicio de uno de los responsables de la dictadura Khmer, Kang Kek Ieu, *Douch*, resalta el éxito político de la operación, mientras que el frágil estado de conservación de los templos de Angkor cuestiona su eficiencia. Pero el “patrimonio mundial” tiene también fuertes implicaciones sobre la percepción del patrimonio en el nivel local, en las comunidades que cuentan con acceso a los medios modernos de comunicación y que se enteran a veces más de lo lejano que de lo cercano. Asimismo, en cada “patrimonio local” surge una dimensión mundial, ya que su condición patrimonial, o sea, su significación simbólica, hace de aquél un elemento único en el planeta. De la misma forma, lo local ya no se define en oposición a lo nacional o a lo mundial, sino que todos los patrimonios son, en algún sentido, “locales” en la unicidad de las relaciones que tienen con ellos las comunidades. En fin, actualmente, lo mundial ya no es de todos, es de cada uno, y lo que se reconoce en su universalidad es esta posibilidad de todos de hacer de este patrimonio su patrimonio.

<sup>9</sup> Acuerdos para un Reglamento Político Global del Conflicto Camboyano o Acuerdos de París, firmados el 23 de octubre de 1991, que preveían la tutela de la ONU sobre el país por medio de la Autoridad Provisional de las Naciones Unidas en Camboya (Apronuc) <<http://www.operationspaix.net/apronuc>> [22 de febrero de 2010].

### Patrimonio y legitimidad

Este desarrollo de la noción de patrimonio y de su proceso de construcción, la patrimonialización, es probablemente la raíz de una forma de “democratización” del patrimonio, en el sentido propio, de apoderamiento del “pueblo” (*demos*), quien se transformó en un actor esencial. Más allá de su consideración como una construcción social “dinámica, enraizada en el presente” (Rosas Mantecón, 1998: 5), aparecen ahora situaciones en las cuales las comunidades locales son proactivas y lideran la construcción de su patrimonio. Como se verá, esta “toma de poder” local debe hacer-nos abordar y estudiar el patrimonio de otro modo. Desde el contexto de la globalización, entendemos mejor por qué las comunidades tienen esta importante función. Si al principio se desarrolló en contra de los expertos, muchas veces para proteger su casa o su barrio, la posición comunitaria se integra ahora en una redistribución de los papeles en los cuales cada uno participa. La comunidad es el actor de la construcción del significado simbólico y el experto interviene sobre la materia concreta del objeto patrimonial. Además, estos dos niveles de intervención no son excluyentes, y la “verdad científica” ya no invalida las “creencias populares”. A últimas fechas, por la creciente relevancia de las teorías del desarrollo sostenible, se incrementó aún más la colaboración entre expertos y comunidades en la gestión ya sea de las ciudades o de la naturaleza. Desde esta perspectiva de “satisfacer las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones”, como fue definido en 1987 en el Informe Brundtland,<sup>10</sup> el patrimonio se convirtió en una herramienta de gestión sostenible de los recursos. De tal forma, el turismo, actividad de mayor generación de riqueza en relación con el patrimonio, así como la renovación urbana o la preservación de actividades agrícolas tradicionales, se vuelve sostenible cuando, mediante la conservación del patrimonio, participa en la mejora de la calidad de vida de las comunidades y respeta más el medio ambiente. Es claro que, en muchos casos, esta preocupación enmascara prácticas peligrosas y condenables. Cabe citar aquí a los supuestos promotores del ecoturismo, quienes utilizan la falta de reglamentación en cuanto al uso del término para esconder, como por ejemplo en Guatemala, proyectos

destructores de la naturaleza y de las culturas indígenas (Vigna, 2006).<sup>11</sup> Pero sigue siendo un cambio significativo, ya que esta perspectiva de desarrollo sostenible puede devolverle al patrimonio una función y por lo tanto un nuevo valor de uso.

Dentro de las múltiples consecuencias de este fenómeno, aquí nos enfocamos en dos aspectos. En primer lugar, esta importancia de las comunidades y la necesidad de incluirlas en los procesos de patrimonialización les da una legitimidad que sustituye al antiguo valor de los expertos, la autenticidad. El patrimonio se convirtió en una fuente de poder para las comunidades, ya que pueden controlar un proceso inicialmente en manos de las instituciones públicas. Este proceso, una vez institucionalizado en disposiciones legales, como la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, de la Unesco (2003), reconoce de facto la existencia de la comunidad: la hace existir y la legitima. Es fundamental entender que si la ley le da una existencia al patrimonio, las comunidades pueden también, a través de él, llegar a “existir”. En efecto, reconocer el idioma o las tradiciones de una comunidad puede constituir una jurisprudencia para reconocer los derechos en cuanto a los servicios públicos en su idioma y hasta reivindicar territorios, por ejemplo. Son visibles las múltiples consecuencias que esto puede acarrear, en particular en las comunidades que no tienen todavía el reconocimiento suficiente para mantener su cultura viva. Aún más, si la colaboración entre los expertos y las comunidades parece necesaria, ya no son sólo los expertos quienes tienen la iniciativa. Se puede considerar que “sin poder, [...] no hay patrimonio” (Prats, 1997: 35), porque el patrimonio, desde una perspectiva social, define un nuevo equilibrio donde este poder se comparte.

En segundo lugar, el patrimonio, para ser un instrumento de la gestión sostenible de los recursos, tiene que vincularse de varias formas con los elementos que lo rodean; tiene que ser considerado en relación con sus entornos humanos, urbanos, ambientales y sociales, y administrado en colaboración con la comunidad depositaria de su significación simbólica. Morisset define estos aspectos como la economía –la gestión– y la ecología –los entornos– del patrimonio, y ambos conforman su ecosistema (Morisset, 2009: 8). En este caso, el desafío del patrimonio es lograr

<sup>10</sup> Informe publicado por la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo (de la ONU) titulado *Nuestro Futuro Común* (*Notre avenir à tous*, en francés, o *Our Common Future*, en inglés), pero conocido como Informe Brundtland por el apellido de su presidenta, la doctora Gro Harlem Brundtland, entonces primera ministra de Noruega.

<sup>11</sup> Puede verse también la edición en español de este artículo de Vigna (2006): “Los falsarios del ‘ecoturismo’”, en *Le Monde Diplomatique*, “el Dipló”, edición Cono Sur, núm. 85, julio de 2006, pp. 31-33.

un equilibrio entre estos elementos para llegar a una situación en la cual el patrimonio existe y tiene sentido pleno.

Llegados a este punto, el patrimonio puede ser resultado de la sola voluntad de la comunidad, de quien lo construya o lo constituya, como un instrumento para reappropriarse de su pasado y empoderarse de su futuro. Este motivo de expresión de la cultura de una comunidad, que fue el origen del concepto de *ecomuseo* desarrollado por Georges-Henri Rivière y Hugues de Varine (Chaumier, 2003: 15), genera un patrimonio difícil de reconocer para los expertos. Así, parece arduo admitir legalmente este patrimonio, ya que no necesita la intervención de un experto para existir, pero es la expresión más “legítima” de una cultura local. En lugar de ofrecer una justificación científica posterior, o de ubicarlo con otras clases de patrimonio (en particular con el patrimonio vernáculo en lo material), proponemos un tipo particular de patrimonio con base en la noción de ecomuseo de Rivière. Definimos entonces el *ecopatrimonio* como un patrimonio concebido, protegido y explotado por una comunidad, que puede ser reconocido por un poder legal, que contribuye al desarrollo presente de la comunidad y de su calidad de vida y cuyo fin es preservar, comunicar y transmitir su cultura viva. Esta definición no impide que haya elementos “externos” que intervengan en la patrimonialización, la cual empieza con una ruptura, una fase de “descubrimiento” que muchas veces es producto de la intervención de un individuo, o de un grupo de individuos, exterior a la comunidad, que tiene una mirada nueva sobre un objeto material o inmaterial. Otras veces, la búsqueda de esta misma mirada exterior motiva la patrimonialización de un objeto y su consecuente conservación y valorización, fenómeno que lleva, en circunstancias extremas, a la producción de “seudopatrimonio” o de “folclore”, en su sentido menos positivo. En todo caso, son elementos externos (turismo, tecnologías de la comunicación, etcétera) o su ausencia (falta de apoyo o de interés político) los que en muchas ocasiones propician las acciones de las comunidades. Debido a que son una forma de reaccionar a una situación insatisfactoria, que puede implicar a otros grupos sociales, estos procesos no pueden considerarse sin conflictos. Esta dimensión conflictiva del proceso, aunque necesariamente muy contextualizada, podría ser objeto de estudios más específicos.

En el caso de los grupos indígenas, la patrimonialización de sus territorios y tradiciones favoreció su visibilidad y les dio, en los últimos años, no sólo una legitimidad que les permitió recobrar sus derechos básicos,<sup>12</sup> sino también un nuevo papel en la construcción identitaria de las poblaciones de los países. No queremos ignorar todo lo que queda por hacer para mejorar el reconocimiento y las condiciones de vida de numerosos pueblos autóctonos, sin embargo, en términos de patrimonio se ha hecho mucho, y lo que falta tiene más que ver con el reconocimiento del patrimonio contemporáneo –y no solamente del antiguo–, que recuerda que estas culturas, como las comunidades, son todavía vivas.

Esta vivacidad de las culturas de las comunidades es clave para entender el funcionamiento de la patrimonialización como proceso generador de legitimidad social. No creemos que se trata de la resurrección de objetos o de antiguas prácticas ya olvidadas, sino de artefactos que corresponde valorizar en el contexto actual de globalización. En otras palabras, éstos conservan una continuidad por la cual el saber aún reside en la comunidad. Por supuesto, se pueden patrimonializar elementos olvidados y descubiertos de nuevo, como objetos de anteriores técnicas o lejanas tradiciones, pero éstos pasan necesariamente por la intervención de un experto que autentifica, por lo que se convierte en un proceso más “clásico” de patrimonialización. En cuanto al *ecopatrimonio*, la patrimonialización es conducida por la comunidad, la cual debe tener todavía el conocimiento, aunque esto, precisemoslo de nuevo, no excluye intervenciones externas.

Para ilustrar este concepto, examinaremos dos ejemplos de patrimonio de comunidades ubicadas en Costa Rica: primero, veremos el trabajo que se hizo en torno al idioma cabécar y la edición de manuales escolares, y después, la creación del Ecomuseo de la Cerámica Chorotega en San Vicente de Nicoya.

## Dos ejemplos en Costa Rica

Oficialmente, en Costa Rica viven todavía ocho etnias autóctonas (Solano Salazar, 2004: 345): bribris, cabecares, guaymies, malekus, bruncas, teribes, huetares y chorotegas, además de otros grupos más pequeños, como los mismitos o los sumos. Según los datos del

<sup>12</sup> En particular con la adopción en la ONU de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas el 13 de septiembre de 2007. Cabe señalar que cuatro países votaron en contra: Estados Unidos, Nueva Zelanda, Canadá y Australia, pero finalmente han reconocido la Declaración.

censo de 2000, existen 63 876 personas que se reconocen indígenas, o sea 1.7% de la población total, de las cuales 42.3% se ubica dentro de los 22 territorios definidos legalmente (Solano Salazar, 2004: 348). Sin embargo, las situaciones varían mucho de una comunidad a otra en términos de tamaño de población y de preservación de su cultura. No obstante, en todas las comunidades se observan iniciativas para preservar elementos culturales como “patrimonio” del grupo. En este trabajo nos enfocamos en dos comunidades con morfologías muy distintas: los cabécares y los chorotegas. Para ilustrar estas diferencias en dos criterios, podemos mencionar primero que, respecto a la población que vivía en los territorios indígenas en 2000, se contaban 10 175 personas del pueblo cabécar y sólo 995 del chorotega. Un segundo elemento que ilustra la variedad de situaciones y que está probablemente vinculado con la situación demográfica expuesta es la proporción de individuos que sigue hablando el idioma tradicional de estas comunidades. Este dato nos da una idea del vigor de las culturas indígenas y del posible peligro de desaparición de elementos ligados a la tradición oral en particular. En los casos aquí presentados, y según los datos del mismo censo, 84.4% de la población cabécar habla este idioma (uno de los dos más hablados con el guaymí), y, al contrario, el idioma chorotega se ha perdido por completo. Aunque las situaciones son muy diferentes, podemos examinar en ambas comunidades iniciativas de preservación de su patrimonio, con procesos de patrimonialización que implican un reconocimiento oficial –es decir, por instituciones del Estado– de las comunidades cabécar y chorotega. Estos dos estudios de caso proceden de enfoques metodológicos distintos. En el primero se parte de fuentes secundarias, como documentos producidos por el proyecto, artículos de prensa y entrevistas con personas involucradas. En el segundo se revisaron directamente los soportes comunicativos elaborados para difundir la iniciativa local, y se complementaron con una visita al terreno para una observación directa y encuentros informales con personas de la comunidad inmersas en el proyecto patrimonial.

No es necesario demostrar la relevancia de la práctica de un idioma y de su conservación en cuanto elemento fundamental del patrimonio de las comunidades. Por esta razón, nuestro primer ejemplo contempla precisamente la labor efectuada para la conservación y la enseñanza del idioma cabécar. Éste, como el bribrí, es un idioma de origen macrochibcha, grupo lingüístico del sur de América Central y del norte de América del Sur. A partir de 2000, con el impulso de la antropóloga Marine Hedström-Rojas se emprendió un importante trabajo para realizar manuales escolares en cabécar, de modo que los niños de la comunidad pudieran estudiar en su idioma.<sup>13</sup> El éxito de este proyecto no significa que no hubo dificultades, pero aquí no nos interesa el proceso, sino sus consecuencias, y aunque la antropóloga no es indígena, por lo que su intervención puede ser considerada externa, el proceso de patrimonialización fue resultado del trabajo de la comunidad. Para hacer estos libros se llevó a cabo una sistematización de la lengua que evidentemente nunca había sido necesaria. En esta etapa esencial se conformaron grupos de individuos de diversas edades y de ambos géneros, quienes durante varias sesiones discutieron las palabras, las formas de construir el lenguaje y sobre todo la manera de escribirlo y pronunciarlo. Cabe señalar que este trabajo no es el primero sobre el cabécar. En realidad, ya existían estudios académicos sobre ese idioma,<sup>14</sup> entre ellos un diccionario español-cabécar (Margery Peña, 1989), pero no se había hecho ninguno en relación con, y sobre todo para el beneficio de, la comunidad. Durante la elaboración de estos manuales escolares se integró desde el principio a los cabécares para producir una herramienta que sirviera a sus miembros más jóvenes. Además de la preservación del idioma mediante la enseñanza, el proyecto incluyó otros elementos de esta cultura, como cuentos y mitos relacionados con sus creencias y su historia, para generar parte del contenido e ilustrar los manuales. Así se editaron en 2005 los cuatro tomos de *Sa ñayuwá sa síwawa-Estudiemos cabécar* (foto 2).<sup>15</sup>

Si bien este proyecto podría considerarse simplemente un buen ejemplo de salvaguardia de un patrimonio cultural, sin duda fue más allá: detrás está el

---

<sup>13</sup> El autor agradece particularmente a Xiomara Zúñiga Salas, editora que participó en este proyecto, por su disponibilidad y la entrevista dada el 8 de marzo de 2009. Mucha información ahí presentada proviene de esta entrevista.

<sup>14</sup> Para más información, véase *Bibliografía sobre la lengua cabécar*, elaborada por Guillermo González Campos, de la Universidad de Costa Rica <<http://gonzalezcampos.googlepages.com/Bibliografiacabecar.pdf>> [22 de febrero de 2010].

<sup>15</sup> Marine Hedström-Rojas y otros, *Sa ñayuwá sa síwawa 1. Estudiemos cabécar 1*; Marine Hedström-Rojas y Ovidio Martínez Sanabria, *Sa ñayuwá sa síwawa 2. Estudiemos cabécar 2*; Marine Hedström-Rojas, Severiano Fernández Torres y Freddy Obando Martínez, *Sa ñayuwá sa síwawa 3. Estudiemos cabécar 3*; y Marine Hedström-Rojas, Severiano Fernández Torres y Freddy Obando Martínez, *Sa ñayuwá sa síwawa 4. Estudiemos cabécar 4*; todos editados por la Fundación Nairi, en San José.

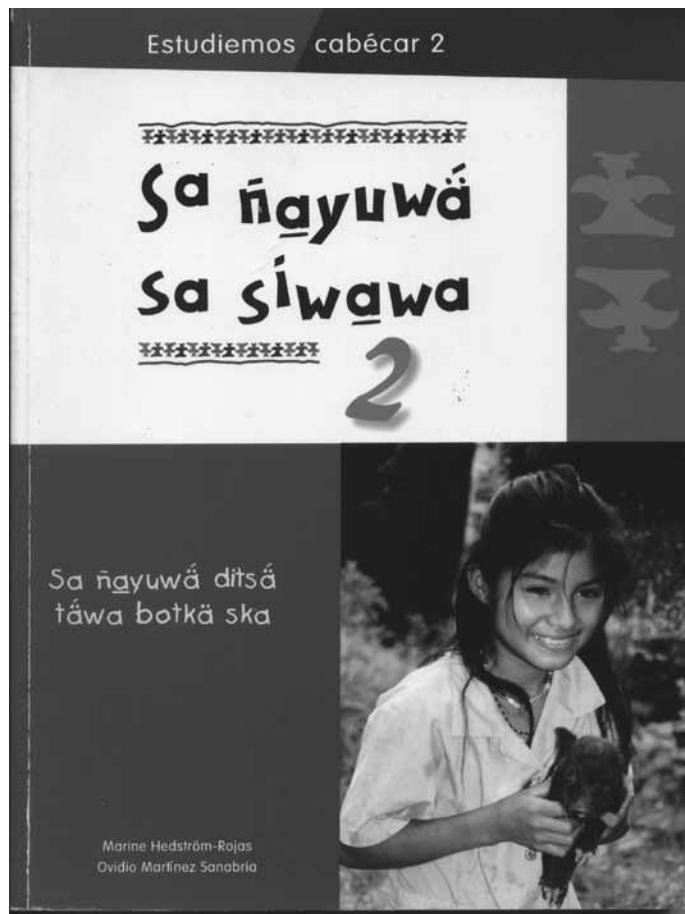


Foto 2. Portada del tomo 2 de *Estudiemos cabécar*  
Foto: Mathieu Dormael

reconocimiento del derecho de la comunidad a transmitir su cultura y enseñar en su idioma. Se trata entonces de darle reconocimiento social y legitimidad cultural. Esta legitimidad terminó de ser efectiva cuando, al final de 2008, el Consejo Nacional de Rectores (Conare), conformado por representantes de las cuatro universidades estatales del país, decidió financiar un proyecto para formar a 20 estudiantes en la carrera de Ciencias de la Educación, con énfasis en cultura cabécar (Vargas López, 2008). Este proyecto marca un reconocimiento que sale del ámbito académico, ya que involucra al Ministerio de Educación Pública, responsable de la enseñanza escolar. Estos elementos son esenciales, reveladores de una evolución en la consideración de los pueblos indígenas en Costa Rica, pues se basan en un proceso de patrimonialización de un objeto cultural. En este caso, aunque intervino un individuo externo que llevó una mirada nueva sobre este objeto, creemos que este proceso y el patrimonio que resulta de él, o sea el idioma, sistematizado y escrito en manuales como medio de ense-

ñanza (más que el idioma mismo) y como fundamento de la identidad de la comunidad, corresponde a la definición que proponemos de ecopatrimonio.

El segundo ejemplo, al contrario, gira en torno a una comunidad más reducida donde se perdió el idioma. A pesar de ello, la cultura chorotega fue de las más importantes en Costa Rica, y, a pesar de haber perdido mucho durante la Conquista, aún quedan costumbres y tradiciones vivas. Los chorotegas, influidos por los mayas y los aztecas, son considerados la comunidad mesoamericana situada más al sur. En Costa Rica, esta población se instaló principalmente en la península de Nicoya (provincia de Guanacaste), donde todavía se ubican los territorios de esta comunidad. Entre sus tradiciones, la más conocida es la producción de cerámicas pintadas, artesanía esencial para la civilización maya, productora de piezas de gran calidad en su fabricación y su ornamentación. En Guanacaste se encontraron cerámicas de los años 500 d. C., pero sobre todo de los años 800 a 1 000 d. C., cuando llegaron del norte emigrantes que tenían conocimientos técnicos en cerámica policroma (foto 3).

En los últimos tiempos, el país tuvo un crecimiento importante del turismo como industria, en particular en la península de Nicoya, donde muchos extranjeros, primordialmente estadounidenses, adquirieron propiedades. Aprovechando este mercado turístico, se desarrollaron varias actividades artesanales que ofrecen productos locales en las tiendas especializadas, como la cerámica, la producción textil o la confección de máscaras. La "mirada turística" hizo de estas actividades una fuente de recursos, pero también calificó



Foto 3. Cerámicas chorotegas expuestas en el Ecomuseo de San Vicente, Costa Rica  
Foto: Mathieu Dormael

estos conocimientos como específicos de las culturas. En esta zona de Costa Rica se produce tradicionalmente la cerámica en varios pueblos, pero, en 1992, los vecinos de un pueblo de la comunidad chorotega decidieron buscar la forma de rescatar y preservar las técnicas de sus ancestros. Este proceso de patrimonialización fue largo y complejo, ya que, por ser una iniciativa comunitaria, resultó más complicado encontrar soportes y apoyos científicos y financieros. Sin embargo, en 2003 tomó forma el proyecto de un museo con la construcción de un edificio. Con el respaldo de varias instituciones y organizaciones nacionales e internacionales, y en especial con el apoyo técnico del Museo Nacional de Costa Rica, se inauguró en mayo de 2007 el Ecomuseo de la Cerámica Chorotega<sup>16</sup> en San Vicente (foto 4). Es notable que en el sitio oficial del museo en internet, en la sección “Exhibición”, se presenten la muestra fotográfica en el edificio y los talleres alrededor, pero también una huerta y la comunidad misma, en el apartado “Su Gente”.<sup>17</sup> Asimismo, pueden encontrarse los productos que se venden en la tienda del museo, así como variada información sobre las costumbres actuales de la comunidad, la localización e historia del museo, etcétera. En fin, lo que parece ser expuesto, y que constituiría el patrimonio presentado, es la comunidad con sus costumbres, su artesanía (talleres y tienda), su gente (fotografías expuestas de los artesanos) y su ambiente (la huerta). Se trata entonces de una patrimonialización de su cultura, en el sentido antropológico de la palabra, que se opera a través de la preservación de las técnicas de fabricación de la cerámica chorotega.

En este ejemplo vemos muy bien cómo la patrimonialización puede corresponder al concepto de ecopatrimonio, ya que la finalidad del proceso es preservar la cultura y, por supuesto, promocionar una actividad tradicional. Al mismo tiempo es una forma de organizar una economía para valorizarla en un entorno competitivo y, con la generación de recursos, mejorar la calidad de vida de la comunidad. En efecto, muchos de los pueblos alrededor, y parte de la comunidad chorotega, viven también de la producción de cerámicas, y podría decirse que la competencia más fuerte es económica, pero en el pueblo de San Vicente se buscó una solución para pasar de la producción artesanal a un elemento patrimonial. La constitución del Ecomuseo, a partir de una acción común de los vecinos y gestionada por ellos, concreta esta finalidad de



Foto 4. Ecomuseo de la Cerámica Chorotega  
en San Vicente, Costa Rica

Foto: Mathieu Dormaeles

desarrollo durable del ecopatrimonio, y le ofrece a la comunidad una posibilidad de sostener su modo de vida y de mejorarlo. Aquí de nuevo es evidente que el museo necesitó la intervención de especialistas externos para apoyar y aconsejar a la comunidad en su proyecto, pero en ningún momento se trata de una declaración *ex nihilo* de un objeto considerado patrimonio por el reconocimiento de un experto. Como en el caso de la sistematización del idioma cabécar, estamos frente a una comunidad que construye, en el nivel local, la significación identitaria e histórica del objeto, que lo patrimonializa y que toma la responsabilidad de su conservación para su propio beneficio económico, cultural y social.

## Conclusión

Para concluir, se destaca cómo la evolución de la noción de patrimonio hacia formas más inmateriales permite abarcar elementos culturales no tanto por su autenticidad sino porque simbolizan la identidad de una comunidad. El patrimonio cambia, y quienes tienen el poder de hacerlo, también. En la actualidad, las comunidades se hacen cada vez más presentes en los procesos de patrimonialización y en la gestión del patrimonio –su economía–, y además se integran los elementos que lo rodean –su ecología– para lograr un equilibrio complejo pero necesario entre preservación y desarrollo, entre lo mundial y lo local, entre

<sup>16</sup> Sitio oficial de internet <<http://www.ecomuseosanvicente.org/CONTENIDOS/indexspa.html>> [22 de febrero de 2010].

<sup>17</sup> <<http://www.ecomuseosanvicente.org/CONTENIDOS/pagesp/exhib/gente.html>>.

la identidad y su representación (Morisset, 2009: 27). En este equilibrio, las comunidades tienen legitimidad para elegir su ecopatrimonio y hacer de éste una herramienta de desarrollo, de reconocimiento y de legitimación social.

## Bibliografía

- AUDRERIE, DOMINIQUE  
1997 *La notion et la protection du patrimoine*, Presses Universitaires de France (Que Sais-Je?, 3304), París, 128 pp.
- AUSTIN, JOHN LANGSHAW  
1991 *Quand dire, c'est faire*, Seuil, París, 202 pp.
- CHAUMIER, SERGE  
2003 *Des musées en quête d'identité: Écomusée versus technomusée*, L'Harmattan, París, 272 pp.
- CHOAY, FRANÇOISE  
1992 *L'allégorie du patrimoine*, Seuil, París, 272 pp.
- DAVALLON, JEAN  
2002 "Tradition, Mémoire, Patrimoine", en Bernard Schiele (ed.), *Patrimoine et identités*, Multimondes, Quebec, pp. 41-64.
- DORMAELS, MATHIEU  
2009 "El museo: un mediador entre el patrimonio y la comunidad", conferencia presentada en el 2º Congreso Nacional de Museos, Museo Nacional de Costa Rica, San José.
- DORMAELS, MATHIEU Y ETIENNE BERTHOLD  
2009 "Introduction", en Etienne Berthold, Mathieu Dormaels y Josée Laplace (eds.), *Patrimoine et Sacralisation*, Multimondes, Quebec, pp. 1-14.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR  
1999 *La globalización imaginada*, Paidós, Buenos Aires, 238 pp.  
2007 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Paidós, Buenos Aires, 349 pp.
- JOKILEHTO, JUKKA  
2011 "World Heritage: Observations on Decisions Related to Cultural Heritage", en *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*, vol. 1, núm. 1, pp. 61-74.
- LAZZAROTTI, OLIVIER  
2001 "Angkor; Faut-il réveiller la Belle au bois dormant?", en *Téoros*, vol. 20, núm. 3, pp. 54-58.
- MARGERY PEÑA, ENRIQUE  
1989 *Diccionario cabécar-español, español-cabécar*,
- Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 556 pp.
- MORISSET, LUCIE K.  
2009 *Des régimes d'authenticité: essai sur la mémoire patrimoniale*, Presses de l'Université du Québec/Presses Universitaires de Rennes (Art et société), Quebec y Rennes, 131 pp.
- NOPPEN, LUC Y LUCIE K. MORISSET  
2005 "Ville et mort du patrimoine", en Pierre Delorme (ed.), *La ville autrement*, Presses de l'Université du Québec, Quebec, pp. 49-66.
- PRATS, LLORENC  
1997 *Antropología y patrimonio*, Ariel, Barcelona, 171 pp.
- RIEGL, ALOÏS  
2003 *Le culte moderne des monuments: sa nature, son origine*, L'Harmattan, París, 123 pp.
- ROSAS MANTECÓN, ANA  
1998 "Presentación", en *Alteridades*, año 8, núm. 16, pp. 5-9.
- SCHIELE, BERNARD  
2002 "Les trois temps du patrimoine", en Bernard Schiele (ed.), *Patrimoine et identités*, Multimondes, Quebec, pp. 215-248.
- SOLANO SALAZAR, ELIZABETH  
2004 "La población indígena en Costa Rica según el censo 2000", en Luis Rosero Bixby (ed.), *Costa Rica a la luz del Censo del 2000*, Centro Centroamericano de Población-Universidad de Costa Rica/Proyecto Estado de la Nación/Instituto Nacional de Estadística y Censos, pp. 341-373 <<http://ccp.ucr.ac.cr/noticias/simposio/pdf/solano.pdf>> [22 de febrero de 2010].
- UNESCO  
2003 *Texto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura <<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00006>> [22 de febrero de 2010].
- VARGAS LÓPEZ, MONSERRATH  
2008 "Impulsarán la educación cabécar", en *Vuelta en U*, 14 de diciembre <[http://www.vueltaenu.co.cr/index.php?option=com\\_content&task=view&id=8370&PHPSESSID=28mfa3f7e69ma90mjnjd19h3o2](http://www.vueltaenu.co.cr/index.php?option=com_content&task=view&id=8370&PHPSESSID=28mfa3f7e69ma90mjnjd19h3o2)> [22 de febrero de 2010].
- VIGNA, ANNE  
2006 "Les charlatans du tourisme vert", en *Le Monde diplomatique*, julio <<http://www.monde-diplomatique.fr/2006/07/VIGNA/13608>> [22 de febrero de 2010].