

LA ALTERIDAD Y EL EXOTISMO EN CLAVE PATRIMONIAL TURÍSTICA. APORTACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA

Mónica Lacarrieu

Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)

UBA (Universidad de Buenos Aires)

*“¿Qué puede tener de interesante recorrer y visitar un desierto?
¿Qué tiene de mejor contemplar un cactus respecto de una pirámide arqueológica?
(Pregunta realizada por una conductora radial a un investigador en Chihuahua, México).*

Resumen

El campo del patrimonio cultural inmaterial y sus vínculos cada vez más estrechos con el turismo cultural no son asuntos atractivos para la antropología. Si bien, el surgimiento del patrimonio inmaterial ha ido de la mano de la legitimidad de esta disciplina en relación a dicha temática, esto ha sucedido sobre todo en el ámbito de la práctica profesional. El presente texto reflexiona sobre las aportaciones metodológicas y epistemológicas –en su mayoría críticas– que ha hecho la antropología en relación al campo del turismo cultural, analizando algunos procesos de patrimonialización –particularmente de patrimonio inmaterial. Colocar el

Abstract

The fields of intangible cultural heritage and their increasingly close relationships with cultural tourism are not attractive to anthropology. While intangible heritage has emerged alongside the legitimacy of the discipline on this topic, this process has mostly been bound with the professional practice. This text reflects upon the (mostly critical) epistemological and methodological contributions Anthropology has made to the field of cultural tourism, analyzing some processes of heritagisation – namely of intangible heritage. The focus on Latin-American

ojo sobre ejemplos latinoamericanos es un desafío pero también un intento por comprender estas relaciones complejas.

Palabras clave: Patrimonio cultural, patrimonio inmaterial, alteridad, colonial, decolonial.

case-studies is a challenge but also an attempt to understand these complex relationships.

Keywords: Cultural heritage, intangible heritage, otherness, decolonialization.

El turismo comporta una “carga pesada” de preconcepciones y juicios de valor, muchos de ellos ligados a la construcción de la perspectiva antropológica –aún cuando este vínculo parece prescindible, innecesario e invisible, no solo a los ojos de quienes conforman el ámbito turístico, sino también de quienes somos parte del campo antropológico–. Como puede observarse en el testimonio transcrito, no cualquier territorio, ni cualquier sitio específico, son valorados en tanto experiencias turísticas atractivas. ¿Por qué un desierto, como el del norte mexicano, podría no ser un “atractivo turístico”? ¿Por qué el desierto del Sahara puede sí promoverse como un recorrido o como un espacio de aldeas tribales deseado por un sector importante de turistas? Esa construcción diferenciada es un asunto cultural antes que turístico, aunque, indudablemente, a partir de allí pueda volverse turístico. La cultura es una categoría constitutiva de la argumentación antropológica, en tanto disciplina institucionalizada a fines del siglo XIX, pero también una herramienta clave para la pregunta y la práctica antropológica, explícita en los casos planteados. Es la cultura la que actúa como parámetro en la valoración significativa del desierto, porque es a través de ella, en que la naturaleza se construye y va adquiriendo sentidos según perspectivas diversas. La cultura ha sido un recurso que, desde diferentes corrientes teóricas, ha contribuido en la construcción de la diferencia, delimitando, clasificando, jerarquizando y desde allí produciendo una visión del “otro”. Así, el desierto del norte mexicano, es un territorio minado por el peligro de un “otro” que azuza los temores en la frontera con EEUU, mientras el del Sahara cuenta con un “umbral de culturalidad” alto (Moragues Cortada 2006: 4), marcado por el “pintoresquismo” de pueblos, aldeas y grupos étnicos que enmarcan ese turismo, en un “turismo de aventura y asombro”.

Aunque durante casi todo el siglo XX, el turismo fue asociado a un tipo de turista obsesionado por el sol y la playa, es de destacar que ese turismo masivo era acompañado por otro más selectivo, estrechamente relacionado con bienes culturales satisfactorios de necesidades culturales construidas desde la cultura civilizatoria y universalista. La segunda pregunta transcrita en el párrafo que da comienzo a este texto, nos habla de

ello: una pirámide arqueológica, en un país como México, es parte de esa “cultura de la trascendencia”, tan bien definida por los primeros antropólogos, aunque, obviamente, no cualquier pirámide –la comparación entre un cactus y una pirámide no valora positivamente a todas y es probable que puestas en relación un conjunto de diferentes pirámides, sería a través de la misma vara cultural en que se establecería una graduación con mayor jerarquización para algunas-. Es decir que aunque la antropología, como ciencia social, se ha construido y se construye a distancia del turismo, por otro lado, ha servido –incluso más allá del denominado hoy “turismo cultural”–, las más de las veces indirectamente, para definir grados de culturalidad, construir juicios de valor acerca de qué bienes o componentes de la vida social y natural exponer, delimitar cuerpos y rostros entre el “nosotros” y el “otro” (Moragues Cortada 2006: 5).

Así como en el ámbito del patrimonio cultural, también en el campo del turismo –particularmente del cultural– es la mirada un elemento crucial en la manera de contemplar, en el sentido que debemos dar a cada una de las cosas o personas que son parte de esas activaciones, y en las formas de definir qué debe exhibirse/mirarse como patrimonio y con frecuencia, como turístico. No obstante, ese derecho y/o deber de mirada tiene raíz en las condiciones ancestrales de la antropología que, aunque parece haber debatido con los formatos clásicos que la atravesaron, aún permea la mirada de los expertos, quienes definen y legitiman sitios y sujetos, también deciden qué y cómo mirar a los mismos, incluso, en muchas ocasiones, en contradicción con los que viven y/o poseen el capital material y simbólico de sus lugares y sus colectivos sociales. La antropología se ha dicho vocera de los diferentes, de los invisibilizados, de los más vulnerables, pero esa vocería ha sido el producto de una mirada centralista, hoy ampliamente discutida por los mismos sujetos “objeto” de sus intereses cuando señalan “los antropólogos cuentan todo errado” (Bonilla y Franchetto 2015: 1). Debatida, aún en el presente, vinculada al campo del patrimonio inmaterial y al del turismo cultural y retomada por expertos, organismos internacionales, gobiernos y porque no, por el mismo mercado turístico.

Desde esta perspectiva, es que nos interesa reflexionar sobre las aportaciones metodológicas y epistemológicas –en su mayoría críticas– que ha hecho la antropología en relación al campo del turismo cultural –aún en su negación y descalificación del mismo–. En pos de este objetivo, nos detendremos en algunos procesos de patrimonialización –particularmente de patrimonio inmaterial– o incluso en procesos que, aunque no patrimonializados, podrían ser eventualmente considerados dentro de ese campo, en el que replicados y reproducidos en su escenificación, se vuelven turísticos bajo la mirada y la pregunta antropológica convencional. Colocar el ojo sobre ejemplos latinoamericanos es un desafío pero también un intento por comprender estas relaciones

complejas en un continente que, particularmente desde principios de este siglo, se ha fortalecido en la idea y la necesidad de invertir los modelos de autoridad nacional y desde allí, algunos países más que otros, han procurado revertir esa mirada antropológica inicial, bajo nuevas concepciones y formatos –no siempre exitosos– vinculados al multiculturalismo-interculturalidad¹.

1. Del “exotismo del otro” al multiculturalismo radicalizado: formatos propicios para la legitimidad del patrimonio inmaterial y del turismo cultural

“–Acaban de declarar Palenque San Basilio Patrimonio Inmaterial de la Humanidad... y no se entiende porque... no tiene cultura, no tiene, no posee nada para mostrar turísticamente...–¿Por qué no tiene cultura? –Porque no hay nada para mostrar. Solo las mujeres que hacen dulces artesanales y salen a venderlos en Cartagena, mientras los hombres se quedan en las hamacas sin hacer nada” (Segmento de una ponencia y parte de un diálogo posterior desarrollado en el Seminario sobre Turismo Cultural en Cartagena de Indias, Colombia, 2006).

Para los colombianos en general, pero no solo para ellos, también para quienes visitan algunos lugares del país, en la medida en que Palenque no estaba, antes de la inscripción en la Lista Representativa de Patrimonio Inmaterial, en ningún mapa patrimonial o turístico-cultural, este lugar era poco proclive a su legitimación como espacio cultural, así como a su promoción desde el turismo cultural. Visualizado y tratado como una localidad “sin cultura”, pues la única particularidad se asociaba a la actividad económica fundada en la diferencia entre géneros², Palenque no respondía a

1. Este es un artículo reflexivo crítico que retoma resultados obtenidos de proyectos sobre turismo cultural que hemos compartido con Jordi Tresserras (Barcelona), de investigaciones realizadas bajo mi dirección y con financiamiento de CONICET y de mi experiencia como formadora UNESCO en el ámbito del patrimonio inmaterial. Los ejemplos empíricos que retomaremos no son el resultado de un trabajo de campo antropológico en el sentido “malinowskiano” del término. En ese sentido, retomamos “casos” seleccionados en relación a la problemática de interés, sin embargo, recuperando datos y elementos empíricos que provienen de fuentes secundarias, de la gestión del patrimonio realizada por equipos técnicos antropológicos, considerando los efectos sobre el turismo y las investigaciones de otros autores. La elección de ejemplos latinoamericanos se explica desde el objetivo de este artículo: en un contexto regional en que se ha debatido intensamente sobre la colonialidad-decolonialidad, el rol de la antropología ha sido clave, no solo en dicho debate, sino también en la producción patrimonial y turística. De allí, que los “casos” pueden permitir hacer una doble lectura antropológica: por un lado, una antropología reproductora y elogiosa de la “otredad”, por el otro, una antropología crítica de ese exotismo y puesta a aportar y debatir sobre la alteridad como campo de disputa.

2. Aunque se trata de una comunidad de afrodescendientes, herederos de esclavos fugados, no era el color, en este caso, un “atractivo” o “curiosidad” local. Pero tampoco lo era la actividad económica que desarrollan, como se observa en el párrafo que da inicio a este tópic. Tal vez porque es una actividad marcada por el trabajo, lo económico y el género es

los parámetros necesarios para su inclusión dentro del set de elementos patrimoniales, menos aún, del menú de recursos y productos turístico-culturales –de hecho, Unesco lo declaró no solo por su potencial calidad patrimonial, sino bajo la necesidad de regular el desplazamiento constante de población local ligado al conflicto armado–.

No obstante, posteriormente a la inscripción, comenzó un proceso de reinención de prácticas culturales (un Festival de Tambores, la reapropiación de la lengua, etc.) vinculadas al patrimonio cultural inmaterial. Y como consecuencia de ello, comenzaron a ofrecerse tours “culturales-patrimoniales”: de la localidad y pueblo sin cultura se pasó a una nueva idea que lo definió como “*el primero y el último pueblo africano viviente en América*”, encuadrado en un pasado remoto (el 1600) y en un rasgo cultural de excelencia para la definición de patrimonio inmaterial. Es decir, en la trasmisión oral³ de ciertas prácticas que, evidentemente, a la llegada del gobierno y la Unesco, se habían perdido, estaban ocultas o bien, se habían naturalizado como parte de la vida ordinaria. Ese proceso de reconversión, se produjo desde la necesidad cultural que devino de la inscripción –la redefinición del color como signo, la cordialidad como aspecto cultural intrínseco (reflejado en nuevas imágenes visuales), la re-inención de la “palenquera”, figura “natural” del lugar (las mujeres mostradas con vestimentas apropiadas a la “curiosidad” y vinculadas a productos comestibles regionales), son algunos de esos recursos visibilizados, sin embargo, no por efecto de un reconocimiento colectivo, sino por la impostación derivada de la misma inscripción–.

No nos quedaremos en la cuestión de la cultura de excelencia que, evidentemente como ya observamos, es desde donde se ha forjado el turismo cultural del siglo XX y a la cual, según los expertos patrimoniales y vinculados al turismo, Palenque no responde. Como muchas de las poblaciones y sitios que ingresaron en las listas del PCI⁴, Palenque se incorpora como carente de cultura para rápidamente construirla desde otra perspectiva de la misma, nos referimos a la visión particularista/relativista, en torno de la cual se construyen micro-sociedades densificadas por ese especial carácter idiosincrático que Palenque debía recuperar y que, de hecho, retomó. No obstante, en esos procesos de usos y apropiación de la cultura “ancestral” que inevitablemente llevaron a la escenificación del sí mismos, se produjeron controversias y hasta debates públicos acerca de esa espectacularización del “otro” (Hall 2010:75). Cuando este autor se pregunta “¿Por qué

que nuestra interlocutora lo disoció del aspecto cultural y del campo del patrimonio, evidentemente asociado por ella a la “cultura de la trascendencia”.

3. Estos son algunos de los aspectos que los tours valorizan y difunden a fin de promover la visita en Palenque.

4. PCI es la sigla con que se abrevia patrimonio cultural inmaterial. La misma será utilizada en diferentes tópicos de este texto.

es la diferencia un tema tan fascinante, un terreno tan disputado de representación?”, en el caso de Palenque y los palenqueros es posible decir que sí es un tema problemático y disputado, y necesario para formar parte del mapa de valor patrimonial.

Un video sobre el qué significa ser palenquera para los palenqueros a través del vestir de las palenqueras⁵, desde el momento en que Palenque ingresa en el campo de lo patrimonial, da cuenta de esa disputa acerca de quiénes somos, para quienes somos palenqueros, porqué construirse como “otro” y sobre todo las razones por las cuales la representación de la diferencia se afirma en el género femenino, especialmente en las jóvenes. Mientras en la mitad de la imagen una joven va vistiéndose y arreglándose de camino hacia el lugar donde se exhibirá, para regresar más tarde a Palenque, quitarse el atuendo y reaparecer con un jean y una remera; en la otra mitad, mujeres y hombres en sus atuendos, posturas y cuerpos cotidianos discuten acerca de la impostación, el simulacro y la ficción desde los que esas muchachas se travisten cada día. Las mujeres mayores y algunos hombres también, dicen: *“las mujeres, nuestras madres, no se visten así, con esos colores. Esto es para vender. Esto no es de nuestro país. Se escudan en el vestido para hacer creer, pero no necesitamos disfrazarnos para ser palenqueras. Este vestido fue adoptado por los blancos para los negros (introduciendo la idea de autoctonidad como el camino virtuoso al ser y sentirse palenquera)...”*. En el video las mujeres grandes enseñan a la joven para qué sirve el vestido o las partes del vestido que ahora usan en los momentos efímeros vinculados a su presentación especial, y al mismo tiempo dicen que no se vestirían así, que tal vez sí para un baile, pero luego reflexionan diciendo que tampoco en esas ocasiones –si bien los hombres sí aceptan que este puede ser el “uniforme” para una representación artística o cultural, pero no así para caminar–. Simultáneamente la joven comienza a mezclar sus preferencias actuales –como sentarse frente a la computadora– con su tradicionalidad efímera. El video nos presenta el espacio de reflexión que las mujeres grandes –junto con algunos hombres– hacen sobre la representación de la diferencia, y el significado que tiene el vestirse de ese modo (incluso en términos de corporeidad: *me hace gorda*, dice una de ellas), en consecuencia, se manifiesta una diferencia que “conlleva sentimientos, sentidos y emociones” y que al mismo tiempo puede “movilizar miedos y ansiedades” que, Hall (2010: 76) dice, se generan en el público, pero que, como se ve en el video, son también asuntos del mundo de lo íntimo y de lo social cotidiano. En la construcción de un relato contradictorio, se visibiliza una disputa entre el hacer y la asunción de una “nueva cultura” puesta en escena por las jóvenes y la visión de quienes prefieren no volverse una “otra”, porque esa no es su

5. “El vestier. La Changaina ri Palenque” en: <https://www.youtube.com/watch?v=pzZXRx0SsuM>

cultura, no es la cultura de “acá”, incorporando, tímidamente, las relaciones de poder coloniales que subyacen a estas representaciones.

La espectacularización del “otro”, tal como se observa en este caso, nos remite, por un lado a la construcción del exotismo como parte del horizonte que llena el campo del patrimonio cultural y de allí, el del turismo cultural; por el otro, a la disputa epistémica desde la cual se ha conformado nuestra disciplina (Segato 2015:14). El exotismo, como dimensión práctica, nos habla de una representación visual y discursiva de la diferencia, siempre construida desde el relato del Occidente, y en base a una “poética de la exhibición” (Hall 2010:75) que tiende a obturar (como se ve en el video) las relaciones desiguales y los procesos históricos de poder que permean la sociedad. El exotismo, tan caro al patrimonio y el turismo, se construye como lo extraño, singular, y por extensión como “extraño al observador” (Duhamel y Doumenge 2002: 1). Como señalan los autores, el exotismo no se observa ni se construye en el espacio de lo privado, lo doméstico o lo íntimo, sino en el ámbito de lo público, donde el otro debe poder mirarse como “otro” y así “nutrir un exotismo” (Duhamel y Doumenge Op.cit.). En el caso comentado, y sobre todo por tratarse de un patrimonio inmaterial que debe transmutar a turístico, es observable la tensión entre el mundo de lo privado, desordenado y precario, y el de lo público, donde la diferencia debe radicalizarse bajo un régimen de visibilidad que no todos los sujetos admiten como propio. Como señalara Ruffer (2014), la exhibición en el museo del pasado permitía traducir un ejercicio de orden bajo una forma de mirar y una visión del mundo a explicitar. Pero el patrimonio inmaterial, y su devenir en turismo cultural, pone en juego una representación de la diferencia exótica al mismo tiempo que inmediata y jugada tensamente con la pobreza del “desorden” de la vida ordinaria. ¿Cómo producir ese orden homogéneo y hegemónico en un contexto público, donde las mezclas entre mujeres con jean y remera que discuten con las nuevas “estéticas”, y jóvenes (en su mayoría) que deciden vestirse cada mañana con los atuendos reinventados como típicos, para quitárselos de noche y repetir la operación cada día, son parte de lo cotidiano? Como señala el mismo autor, esa representación es demasiado inmediata y no logra extraer de contexto (como siempre se ha hecho en el campo patrimonial) la pobreza, la precariedad, la reproducción social que se desarrolla en la vida cotidiana –solamente se descontextualiza en forma efímera y ocasional, para los momentos y espacios en que el sujeto travestido actúa como si se tratara de un personaje estudiado para la ficción del teatro–. Por ende, como se observa en el video, las jóvenes vestidas de palenqueras se alejan del espacio cotidiano, tomando un bus y produciendo distancia en los sitios escogidos para su “venta y consumo”.

Pero está claro que ese exotismo banal necesario al patrimonio y al turismo, así como fundado en el multiculturalismo, en tanto relativismo puro, requiere de estímulos a la imaginación y desde allí, volverse una fuente inagotable de representaciones y prácticas significantes. En el caso de las palenqueras, esto es evidente y aunque las confrontaciones internas a Palenque San Basilio están presentes en los diálogos tensos entre mujeres y hombres, o en las recusaciones a la cultura reinventada, las palenqueras que salen de su cultura a mostrarse ante el observador, son productoras de exotismo en connivencia con los organismos internacionales, las instituciones estatales y/o el mercado del turismo. No obstante, cuando el sentido de la experiencia no se produce a través de objetos y sujetos con memoria y/o detonadores de memoria (Ruffer 2014: 109) sobre la otredad y sus vínculos con el pasado, ese exotismo se evanesce y con ello, su potencial patrimonialización. En el sur argentino, cerca de San Martín de los Andes, próximo al Lago Huechulafquen, hay un restaurante atendido por jóvenes que se autoidentifican como mapuches. Resulta interesante este caso, pues los turistas que llegan al lago son oyentes de un discurso armado por el guía, donde resalta: *almorzarán en un restaurante manejado y atendido por jóvenes mapuches, si bien no están vestidos como indios, no crean que se encontrarán con salvajes o indios con plumas, es más algunos de ellos tienen piercings en la lengua o el labio, pero son mapuches*. Un guía preparado para hablar de los indios como “salvajes”, aunque en clave de exotismo, debe casi disculparse ante los turistas que no podrán verlos en su “vida natural”. Un ejemplo que recuerda otro: cuando hacia el año 2000, los mapuches habían recibido financiamiento de un organismo español, y al cabo de un tiempo fueron monitoreados por técnicos españoles y funcionarios argentinos. En aquel momento, fueron los mismos indígenas los que establecieron un límite claro de recusación a lo étnico como mirada de lo exótico. Luego de relatar a los técnicos qué hicieron con el dinero, o sea campings mapuches para turistas jóvenes, aquellos agentes preguntaron dónde estaba lo indígena, a lo que los mapuches respondieron: *por ahora en administrar nosotros los campings, mas adelante decidiremos si nos ponemos plumas y taparrabos para el turista*⁶. La carencia de cultura/patrimonio en clave de exotismo, se suple con relatos contruidos por organismos y/o agentes intermediarios como los técnicos o los guías de turismo, no obstante, no alcanza para completar la representación visual y significativa esperada y la experiencia resulta fallida.

Duhamel y Doumenge (2002: 3) observan diferentes perspectivas acerca de la relación entre el turismo y el exotismo. Sin embargo, esas perspectivas se aúnan entre

6. Relato retomado de la Tesis de Doctorado “Aproximación etnográfica al activismo mapuche. A partir de Internet y tres viajes de campo” de Oscar Grillo (2009).

dos posibles: 1) la visión asociada al exotismo como un requisito indispensable para el turismo, en la medida en que éste supone, en general, un desplazamiento hacia lo lejano y la alteridad; 2) aquella que se asienta en que “cuanto mas el turismo progresa, mas se disuelve el exotismo”, basada en un turismo “destructor” (del otro, del exotismo...). Sin embargo, no se deviene turista a partir de la búsqueda de lugares y personas similares al sí mismos o que, como en Palenque, produzca encuentros poco atractivos, cuando la cultura y el patrimonio no son parte de las vidas de todos los días. Si bien es cierto, que el turismo se construye como un campo de “alteridades múltiples” (otros lugares, otros pueblos, otros turistas, otros “nosotros”, ya que nosotros mismos no devenimos en turistas de la misma forma), el mismo, en general, se enraiza, casi mecánicamente, con una práctica patrimonial, que supone por ende, una práctica turística⁷. De allí que difícilmente el relato y la práctica patrimonial-turística vinculada al exotismo se debilite o desaparezca por efecto de mas turismo. Efectivamente, el turismo masivo en lugares y culturas patrimoniales contribuyen en mayor mercantilización y serialización, sin embargo, solo son potencialmente turísticos cuando la singularidad y la diferencia radical se hacen mas visibles.

En este sentido, y volviendo al interrogante que se hacen los autores mencionados: “¿es el exotismo una solución dentro del turismo?” o ¿se disuelve en dicho campo?⁸; es evidente que es dudoso que se disuelva, porque inevitablemente como observamos en el ejemplo de las palenqueras, sin esa pureza original, aún inscripto como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, no sería incluido en el mapa turístico de Colombia y no entraría en el mapa geocultural del valor transnacional. Mas bien el exotismo suele mostrarse como una “solución” o un camino hacia el turismo.

Si bien la espectacularización del “otro” es una forma de representar contemporáneamente la alteridad, cabe retomar a Hall para dar cuenta del segundo aspecto planteado mas arriba: el de la disputa epistémica relativa a la antropología. El autor señala que en esta exaltación de las diferencias hay diferentes argumentos a partir de los cuales responder “¿por qué importa la diferencia?” (2010: 86), y entre ellos uno clave para nuestro texto: la razón antropológica en doble perspectiva. En primer término, la visión clásica de la cultura asociada a la construcción de los estados nación, a partir de la cual se ejerce el orden, se disciplina una mirada y se marca la diferencia en base a un sistema y orden

7. Incluso quienes somos expertos en patrimonio inmaterial, o quienes somos antropólogos, cuando nos convertimos en turistas, como cualquier otro sujeto, elegimos sitios, generalmente cargados de cultura y/o patrimonio, esperando producir encuentros con “otros” diferentes y sobre todo, curiosamente atractivos.

8. El título del texto es “El exotismo es soluble en el turismo?”. Como podrá observarse, los autores utilizan la palabra soluble que puede tener dos acepciones: 1) como solución, y 2) como disolución.

clasificadorio. Como bien dice Ruffer (2014: 100) la función de la antropología en los tiempos en que la cultura se institucionalizó como su categoría “estrella” –tanto desde el evolucionismo, como desde el relativismo y el funcionalismo– fue la de “diseccionar la otredad”, en tanto las exhibiciones en los museos, por ejemplo, “representaban un cuadro mas o menos curioso de elementos “exóticos” sobre la diferencia”. Estos elementos eran ordenados en aquellos tiempos a fin de fijar las diferencias y sus significados ambiguos, estabilizar y delimitar los “otros fuera de sitio” (Hall 2010), generar procesos de purificación a través de “marcar la diferencia (que) nos lleva a cerrar rangos, amurar la cultura y estigmatizar y expulsar todo lo que pueda ser definido como impuro o anormal” (Hall 2010: 90).

Es indudable que esta forma de “marcar” la diferencia, ordenarla, y clasificarla en tanto “estética primitiva” aunque exótica a la vez, persiste aún en la contemporaneidad. En ese sentido, acordamos con Ruffer (2014: 96-97, cita a Clifford 2013: 15-18) “que se trata de una poética del retorno: permitir que la tradición no esté arcaizada en el museo nacional, sino que lo produzca en la lejanía espacial del pueblo o la aldea...”. Esta segunda perspectiva es parte del giro cultural que comenzó a tener lugar en los ‘80 en EEUU y hacia los ‘90 en América Latina. No hay que dejar de considerar que entre la emergencia del multiculturalismo norteamericano y el apoyo que al mismo tiempo dieron los antropólogos posmodernos de esa época, el fortalecimiento de los estudios culturales británicos a través de los enfoques contemporáneos de las identidades y los estudios poscoloniales, y las políticas culturales de la diversidad que nacieron al calor de su valorización encumbrada por organismos como la UNESCO; se produjo ese giro cultural que promovió el ascenso del multiculturalismo, por momentos relativista a ultranza, en otros, como un avance hacia el reconocimiento de grupos estigmatizados. Aunque los estudios antropológicos que dieron lugar a los fenómenos multiculturalistas propusieron sendos debates –arduos y demasiado extensos para este texto– acerca de hasta donde defender el multiculturalismo en tanto “mosaicismos culturales” y porque no redefinir lo cultural por vía de un nuevo concepto y enfoque asociado a la interculturalidad, es destacable mencionar que el patrimonio inmaterial y sus vínculos con el turismo cultural continúan fortaleciendo la preservación de culturas “originarias” y tradicionales. Es decir que, como observamos en los inicios de este tópico y como señala Restrepo (2012: 219), nos encontramos ante un contexto turístico patrimonial basado en la “otredad” caricaturizada, ampliamente arraigada en organismos internacionales, en las políticas de gobiernos incluso de los países latinoamericanos, así como en grupos, como pueblos originarios, afrodescendientes, entre otros, que vienen reclamando reconocimiento en clave de “otrificación” multicultural.

En relación a lo planteado hasta ahora, podemos decir que las aportaciones teóricas y epistemológicas de la antropología al campo del turismo cultural, son muchas, aunque provenientes del retorno de la cultura esencialista de la mano de enfoques contemporáneos que, con énfasis en el valor dado a la diversidad cultural, promueven procesos de escenificación del “otro” en activaciones de patrimonialización y en contextos turísticos. La antropología en estos casos sirve a la profundización de encuadramientos estereotipados que contribuyen al reconocimiento discriminatorio de los grupos que hoy se sienten visibilizados: hace unos años en el Corso Turístico del Cuzco se desarrolló un evento promovido no solo por el estado, sino fundamentalmente por el mercado a través de Condor Travel (operador turístico) postulado como asociado al turismo receptivo y responsable. En el curso desfilaron comuneros y pueblos de diferentes regiones del Perú, ordenados según un formato de exhibición que ya no suprime la diferencia, sino que la produce para ser consumida, performatearla como grotesco cultural y por fuera de la pregunta antropológica del asombro.

2. Entre la “otrificación” y la “des-otrificación”: una antropología de la colonialidad/decolonialidad para pensar los escenarios del patrimonio y el turismo

*“Aquí está la camarita y acá esta quién lo ha de hacer! En medio de tantos cantores no lo han ya de conocer/Señorcito filmador no me mire con su lente, míreme con sus ojitos y reténgame en su mente”*⁹. (Copla extraída del Carnaval 2012, citada por Lucila Salleras en su tesis de doctorado sobre la Quebrada de Humahuaca, 2016).

La copla citada, así como la anécdota que una coplera nos relató en el año 2012 cuando en el mes de agosto visitamos Humahuaca, dan cuenta de la pérdida del asombro antropológico, ya no solo por efecto de una antropología institucionalizada que ordena las culturas y la diferencia, como sucediera en los comienzos de la disciplina; sino como consecuencia de la intromisión de las viejas y nuevas tecnologías que hoy llegan a los lugares, incluso a espacios y personas no turísticas, a través de grupos de turistas o de personas que desean visitar parajes exotizados por ellos mismos. En el caso de la coplera de Humahuaca, ella contaba como ese 1º de agosto en ocasión de la celebración de la Pachamama, había llegado hasta allí un turista brasileño para observarla y participar. Asombrada por el hecho, aún a días del mismo, se preguntaba cómo había llegado y se

9. <https://www.youtube.com/watch?v=EnW-eVM98Zk>

repetía hasta el cansancio, las razones que el turista le había dado: *es que yo ya la conocía*, ante cuyas palabras la coplera preguntaba pero de donde si yo nunca salí de aquí, y él respondía *es que yo la vi por internet, la vi haciendo esto que usted hace y yo quería conocer*¹⁰.

El exotismo trabajado en el tópico anterior poco tiene ver con el asombro devenido de la pregunta antropológica y mucho se construye en torno del multiculturalismo que solo mira a los originarios por su condición étnica simplificada a través de fiestas, celebraciones, rituales, vestimentas, comidas, artesanías. Ese año, la Pachamama nos mostró diversas facetas de esta cuestión. Por un lado, el aporte antropológico organizado desde el mismo museo de antropología de Tilcara, Jujuy, cuando en la tarde del 1 de agosto, los empleados de la institución bajo el formato de las políticas estatales de la diversidad, celebraron a la madre tierra colocando un perfil escultórico de una mujer originaria bajo un árbol del patio, mientras ellos enseñaban a los turistas, casi pedagógicamente, los detalles de la celebración, omitiendo ciertas invenciones como que la ofrenda que se hace a la tierra no requiere de ningún elemento materializado, pues la Pachamama no tiene cuerpo, ni rostro. Por el otro, el relato de la coplera que nos colocó frente a la problemática de una celebración intrusada y curioseada por el turista, casi un antropólogo llevado por el interés de lo lejano y lo diferente, pero observando una ceremonia no preparada para el ajeno. Esta Pachamama es construida multiculturalmente más allá de las instituciones y la disciplina, aunque mediante el uso de las tecnologías. Y muchas otras celebraciones que, ocultas entre los sujetos del lugar y los parajes distantes de las rutas y localidades visitadas, no esperan al “otro” –que ya no es el sujeto visitado, sino el turista visitante–, desplegando ofrendas que no requieren de ese exotismo, o de una estética predeterminada por la multiculturalidad.

Existen autores que desde hace tiempo señalan que el turismo cultural puede contribuir a “favorecer el diálogo intercultural, crear lazos de solidaridad, ... luchar contra la pobreza...” (Morucci 2009: 52), es decir a un mayor y mejor conocimiento y comprensión de las culturas, o dicho en otros términos a crear un respeto y “conocimiento del otro” (Arbore y Medina 2009: 72). El “turismo con identidad” –en algunos casos “turismo étnico” o también llamado “turismo cultural”– tiende a observarse como un espacio para el reconocimiento de la diversidad y el diálogo intercultural, o bien de oportunidad para pensar las identidades. Esta idea de la comprensión, respeto y diálogo respecto del otro proviene de la visión en que la diversidad cultural es recuperada como valor transnacional des-conflictivado y politizado solo como recurso anodino de la cultura contemporánea.

10. La visita a la coplera en Humahuaca se enmarcó en el plan de trabajo que estaba llevando adelante en el área de PCI de la Dirección de Patrimonio de la Secretaría de Cultura de la Nación (hoy Ministerio de Cultura de la Nación). Entre 2011 y 2012 fui asesora del área mencionada.

nea. Podría decirse que la Pachamama celebrada en el Museo es un intento de producir esa comprensión de lo diverso, sin embargo, nuevamente bajo el formato del modelo occidental, posible de ser digerido por cualquier turista o visitante que pasa por allí. O podría especularse que en el caso de la coplera, el brasileño hace su propia interpretación, primero traducida por internet, luego por sus propios ojos cuando llega al lugar y la observa en primera persona. Pero también, podría suponerse que esa comprensión está discontinuada o interrumpida constantemente, como consecuencia de las diferentes celebraciones, algunas de ellas ocultas, por ende imposibles de ser comprendidas o donde el otro es desconocido, o bien establece diálogos solo en los momentos en que decide sentirse interpelado o decide interpelar al visitante como un “otro”. Y llevando mas lejos este parecer, sorprende la equiparación que los autores hacen de ese turista cultural con el antropólogo “clásico” que aún hoy procura convertirse en ese “traductor intercultural” (Giglia 2007) que, mediante interpretaciones personales de lo que vio, lleva y trae desde y hacia su mundo, como se espera el turista lo haga en el presente.

Esta forma de valorizar al “otro” conlleva la construcción de lugares y poblaciones con mayor rentabilidad cultural (material y simbólica) constituida en base a gradaciones en torno de un umbral cultural –como planteamos en la introducción de este texto– (Moragues Cortada 2006). Pero no necesariamente al deseo de antropólogos críticos que aún esperan que el patrimonio inmaterial, así como el turismo cultural, puedan pensarse y practicarse en torno de la “metáfora del diálogo” o del “diálogo como metáfora” (Cruces 2010: 43). Ese diálogo que implica hablar e interactuar con el otro tiene mas que ver con el encuentro asimétrico construido en la distancia antropológica que con la emergencia de nuevas alteridades que deberían pensarse entre “poéticas de lo cotidiano” (Cruces 2010: 44) más allá de lo extraordinario en que se construye el patrimonio y el turismo, así conducido desde siempre por la antropología en su construcción de la diferencia. Ahora bien, “sin diferencia no hay diálogo, solamente monólogo” señala Cruces (Op.cit.), una apreciación plausible que, sin embargo, relega las cuestiones de desigualdad –un asunto que Reygadas (2007) coloca en primer plano cuando habla del multiculturalismo y se pregunta por “¿dónde quedó la desigualdad?”–, si bien siempre considerando que en el caso del patrimonio, las activaciones no pueden ser hechas por cualquiera o en cualquier tipo de relación, sino solo por quienes pueden y tiene el poder de hacerlo (asunto que no deja de mencionar Cruces).

En la visión del exotismo en su completa pureza y autenticidad, así como en la del multiculturalismo y/o en la de la valorización de la diversidad, hay intentos de producir “nativos” a la usanza del antropólogo convencional, asimismo, horizontalidades entre unos y otros –entre visitantes y “otros nativos”–, y procesos de igualación mediante diá-

logos comprensivos, tolerancias liberales, y políticas de asistencia benéficas por relación al desarrollo en contextos de pobreza. Esta es, nuevamente, una forma de objetivar y externalizar un “otro” según los parámetros occidentales. En ese sentido, el exotismo no es asociable a cualquier extraño o a cualquier pueblo lejano, si bien en la lejanía es más viable esa construcción objetivada y neutralizada que acompaña el discurso y la práctica antropológica del patrimonio y el turismo cultural. El exotismo no implica “escuchar al otro” o comprenderlo complejamente, considerando que también pueden ser exotismo –en otros términos– las extensas confrontaciones entre los países desarrollados del Norte y los “en desarrollo” del sur, o bien las problemáticas de los migrantes que, por el contrario, suelen ser recusados y excusados de escuchas y comprensiones, particularmente cuando se trata de ciertos migrantes, de migrantes parciales, de migrantes fuera de sus lugares de origen –el caso más flagrante es el de los musulmanes en ciudades europeas– (Duhamel y Doumenge 2002). Es así que la visión antropológica crítica que incluye trascender la otredad nativa, no penetra los campos patrimoniales y turísticos.

¿Cuál es la antropología que atraviesa estos procesos?, ¿qué visiones de la antropología contribuyen a los mismos? Es una antropología de lo colonial –mirada en clave de antropología eurocéntrica–, aunque desde el continente latinoamericano podríamos decir que se trata de una antropología de la colonialidad. Ambas antropologías, la primera cuestionada por los estudios pos-coloniales contemporáneos, la segunda desde la perspectiva decolonial, se vinculan a través de la mirada colonial del sujeto. Una mirada que, como hemos planteado, atraviesa aún en el presente los procesos de activación patrimonial, profundizándose en las relaciones y prácticas turísticas asociadas. Para América Latina esa mirada –siguiendo a autores como Quijano (2007)– se construye en las continuidades históricas producidas entre los tiempos coloniales y los contemporáneos (los que en Europa se han llamado pos coloniales y en nuestro continente decoloniales). Lo interesante de esta visión, fuertemente enraizada en una antropología crítica, es la perspectiva que prima en la construcción de las relaciones coloniales de poder que no se limitan a los poderes económicos y/o políticos, sino que integran una dimensión cultural.

Entonces, si la diferencia relativista/multicultural que vemos estrechamente asociada a los patrimonios y turismos contemporáneos se produce en clave de “otrificación”, la diferencia colonial es un conjunto de diferencias que implican “des-otrificar” la diferencia (Restrepo 2012: 221) y observarla dentro del marco de heterogeneidades histórico-estructurales, eludiendo modelos antinómicos y “minimalistas del multiculturalismo” y para algunos –no así para Restrepo que dice que el multiculturalismo amerita ser defendido en los términos antedichos–, reemplazando esta idea por la de intercultural-

lismo –cuando ésta no es sinónimo de multiculturalismo, ni solo de reconocimiento, sino también de redistribución–. Desde la interculturalidad es posible pensar en múltiples y complejas pertenencias, mezclas, diferencias y desigualdades – como dice García Canclini (2007: 6), los indígenas no solo son diferentes por su condición étnica, sino también por sus condiciones de desigualdad y exclusión–.

Yo he escuchado la palabra “museos vivientes”. Eso ya lo hemos expuesto en varias oportunidades a una funcionaria de Turismo de Jujuy. Nos quieren transformar en museos vivientes, ponernos en su zoológico para que nos miren, con una cerca para que nos miren, donde el negocio es de los otro (miembro de comunidad indígena de Humahuaca, testimonio tomado y citado por Lucila Salleras para su Tesis de Doctorado, 2016).

“Vos vas a escuchar que se dice: ‘tenemos que hacer nuestras comidas’, ‘tenemos que sembrar nuestros productos’, ‘tenemos que hacer ropas propias’ ‘tenemos que hacer nuestra música’. ¿Para qué? Para vender al turista...” (testimonio tomado y citado por Lucila Salleras para su Tesis de Doctorado, 2016).

Los testimonios que Salleras recuperó, dan cuenta de la auto-percepción de los sujetos como “objeto-otros” y de cómo a partir de la patrimonialización de la Quebrada como paisaje cultural de la humanidad, el patrimonio absorbió a los pobladores mediante un reforzamiento de lo inmaterial y por efecto de un turismo potente y contundente que se masifica en las épocas de fiestas.

“Nosotros tenemos como premisa principal realizar la Pachamama todo el mes de agosto, si? Todo el mes de agosto, eso tiene que ser del 1º hasta el 30, 31 de agosto; esa es nuestra premisa fundamental, pero en algunas partes lo hacen ver en cualquier mes del año y estas cosas, no son así” (Miembro CS, Tilcara, testimonio tomado y citado por Lucila Salleras para su Tesis de Doctorado, 2016).

Este último testimonio refleja la relevancia adquirida por el PCI, por ende la necesaria replicación de ciertas celebraciones, incluso en el caso de la Pachamama, cuya repetición fuera de fecha es una especie de “sacrilegio”.

En todos los casos transcritos, es posible observar cómo los sujetos se observan constituidos por esas políticas de las diversidades en clave colonial. En torno de la “colonialidad del saber” (pues se espera que sus saberes autóctonos -celebraciones, comidas, artesanías- sean valorizados pero siempre desde una perspectiva occidental); la “colonialidad del ver” (desde la cual se procura visibilizar a los sujetos en sus fenotipos

y corporalidades étnicas, pero siempre naturalizando para los turistas determinadas jerarquías raciales y/o culturales que ellos mismos llevan inscriptas en sus imaginarios, a fin de poder contemplarlas¹¹); la “colonialidad del ser” (implica construir con una relativa des-humanización a los sujetos del lugar y desde allí, violentarlos en su propia cotidianeidad) (cfr. Quijano 2007). Estas colonialidades históricamente constituidas, desde las cuales se han clasificado y jerarquizado las sociedades, han permeado los lugares, sitios y objetos patrimoniales desde siempre y en los últimos años también a los sujetos y sus manifestaciones culturales. Los patrimonios culturales latinoamericanos están enraizados y valorados desde representaciones y significatividades fijadas en lo colonial y la colonialidad, sin embargo, aun en el presente se omite esta construcción y en esa omisión es que se constituye una mirada y una práctica patrimonial y turística que contribuye a su fortalecimiento.

3. El patrimonio y el turismo entre agencias de interpelación de sujetos y grupos y una antropología crítica

“...pero esa cueva es turística...[y como sería una cueva no turística?] Como sería?...bueno camas hechas con tientos, basura que no es basura, sino material orgánico...seguro que la que viste tiene televisión y estufa...[no, no tenía televisión]...esa gente ya ni es indígena, son mestizos, los hijos van a la escuela, van a la universidad, lo hacen como negocio...pero seguro tienen lloradero...” (Diálogo con un académico especializado en temas étnicos y culturales, Chihuahua, México, 2008).

Este diálogo entre antropólogos, una argentina y un mexicano residente de Chihuahua, refiere a los pueblos indígenas de la Sierra de Tarahumara, poco conocidos en el mapa cultural, patrimonial y turístico del país. Pero la discusión remitía a la autoctonidad y al valor-disvalor de una cueva en la sierra, referencia turística de otras cuevas no turísticas que los tarahumaras utilizaban y aun hoy utilizan como nómades que son. Es un ejemplo de colonialidad, no solo desde las ONGs o fundaciones que contribuyen a que los indígenas de la zona recuperen sus valores ancestrales para mostrar a los turistas escasos que llegan a una ciudad y un estado marcado por la violencia y las maquiladoras; sino desde ellos mismos, pues aceptan un reconocimiento parcial que no deconstruye la colonialidad o la mirada colonial sobre el sí mismos.

11. Alguna vez un turista arribó a Tilcara con la intención de ver indios y se acercó a un ciber (negocio de internet) preguntando por los indios. En ese contexto un joven lo miró despaciosamente y con cierta tranquilidad, le contestó: *es que somos nosotros.*

Sin embargo, como plantean Jhon y Jean Comaroff citando a Namane (2011), no todos los sujetos o colectivos involucrados en este tipo de prácticas tienen solo “valor de exhibición” en tanto autenticidad y autoctonidad. Ellos postulan que “para ser humanos hoy debemos “tener cultura”, pero que este objetivo, también puede obtenerse por vía de un “agenciamiento indígena” (si se trata de pueblos originarios), antes que de pura “alienación producida por abstracción” o de conversión en mercancía (Op. cit.:47). En la perspectiva de estos autores, los sujetos escogidos para ser contemplados o consumidos, negocian con su “autenticidad”, con su valor, pero siempre desde su auto-reconocimiento y desde los límites que ellos mismos pueden imponer al “valor de uso y valor de cambio” establecidos en ese proceso de negociación.

Esta es una visión no pasiva de las comunidades, sino de vinculación dinámica y de intento de definir qué y cómo turistificar sus manifestaciones culturales. Pero no acaba, necesariamente, interpellando a la antropología y a los antropólogos. No obstante, como se observa en algunos de los testimonios de la Quebrada, comienza a haber interpelaciones a los agentes institucionales, pero también a los antropólogos involucrados con estas poblaciones:

“Para mí todo el concepto, todo hablar de patrimonio, es una discusión que nos están obligando a tener y que por ahí nosotros no queremos tener, no queremos hablar de patrimonio (...) no queremos que esto tenga valor para los de afuera. Queremos que siga teniendo el valor que siempre tuvo y que no venga nadie a decirnos si es o no valioso. Nosotros sabemos si es valioso. Cada pueblo sabe qué es valioso y qué no para él, digamos...” (citado por L. Salleras en su Tesis de Doctorado, 2016).

Probablemente como señala Segato (2015: 14-15), este sea el ámbito de enunciación y demanda hacia una antropología menos objetivista y descriptiva, y más productora de conocimientos, aunque no solo ello, sino también una disciplina “litigante”. Es evidente que esta visión crítica, supone asumir las nuevas perspectivas del multiculturalismo por fuera de los estados y los organismos, las críticas decoloniales que dan cuenta de la constitución latinoamericana del continente y sobre todo, los escenarios de “alteridad en clave de contienda”. Esta mirada más crítica y política también implica repensar el rol de los estados y los procesos de conformación de las naciones y desde allí, reelaborar nuevas políticas de las identidades con implicancias sobre los campos patrimoniales y turísticos.

¿Pero es posible viabilizar esas disputas epistémicas y teóricas con estrecho vínculo con prácticas no solo antropológicas, en los campos turístico-patrimoniales?

4. *¿Qué más puede aportar la antropología?*

Efectivamente, la antropología como disciplina del encuentro en la diferencia y de la alteridad en disputa, puede contribuir en aportes mas que significativos para repensar críticamente las prácticas patrimoniales y turísticas. Pero para ello, el antropólogo debe aceptar la demanda, la interpelación y un campo contencioso de litigios producto de sujetos que, como dijimos al comienzo de este texto, sienten que estamos errando, que lo que decimos de ellos, no es sobre ellos, sino sobre una construcción externa del “otro” pensada en el centro y a distancia. ¿Es por el lado de autorizar solo las voces y relatos de esos “otros”, ahora convertidos en “nosotros” desde esos espacios de interpelación? Tal vez no, o solo parcialmente. Cuando Rodrigo de Azeredo Grunewald (2002) que trabajó con los indígenas pataxó de Brasil, relata los conflictos producidos entre los pueblos originarios y el estado a raíz de los subsidios otorgados para desarrollar artesanías turísticas, que el estado considera no-auténticas por efecto de realizarlas con materiales no ancestrales; se observa que estos actores sociales prefieren relegar al antropólogo que ya no cubrió las expectativas y reclamar a los estados que, además, pueden otorgan financiamientos. Pero claro, los estados son los que luego estrechan esos caminos y restringen el posible poder de los sujetos comprometidos.

Entonces, es allí que el antropólogo puede contribuir interpelando y disputando al estado, sin denostar o bien sin intervenir la voz y los conocimientos de los grupos implicados. Por ejemplo: visibilizando conocimientos “otros”, no como misión de rescate fundamentalista o esencialista relacionado con la autenticidad cultural. Asimismo, des-disciplinándose en tanto discurso antropológico afín a una “geografía de la imaginación” –asociado a un relato sobre el “nicho del salvaje”– y a una “geografía de la administración” –como proveedor de recursos epistémicos vinculados a la modernidad y la colonialidad– (Gnecco 2011:16). En el caso de Palenque, esta contribución será posible si los antropólogos implicados se ubican “fuera del lugar” relacionado a la gestión del PCI bajo principios de UNESCO y al mercado del turismo. Si ese tipo de gestión se funda, con frecuencia, en el hacer una “antropología de (en este caso Palenque)”, la contribución podría centrarse en una o múltiples antropologías “a partir de Palenque”, perspectiva desde la cual es posible que Palenque y los sujetos “se problematicen a través de la práctica antropológica... como un lugar epistémico, un lugar político” (Restrepo 2014: 14). En relación a la Quebrada de Humahuaca, donde la patrimonialización y la intensificación del turismo ha sido crucial como detonante de una lucha material y simbólica emergente de los pobladores locales, parecería bastar con esa autoridad admitida y puesta en escena por ellos, a partir de la cual se sienten dueños de la pala-

bra, el territorio y los procesos de identificación con sus patrimonios. Sin embargo, el antropólogo, visualizado como un “error” en sus vidas, en tanto historice y re-historice esa antropología que ha reproducido el “otro-salvaje”, puede contribuir en situaciones dialógicas en las que la antropología entre en la política y el antropólogo adopte una posición política que negocie y asuma disputas y contestaciones en convivencia con las ejercidas por los sujetos y grupos locales.

Se trata de colocar la diferencia colonial en el centro del proceso de producción de conocimientos. Es decir la otredad no como una exterioridad absoluta que irrumpe, sino aquella que se ubica en la intersección entre lo tradicional y lo moderno, contribuyendo a elaborar formas de conocimiento intersticiales –una resistencia semiótica a fin de resignificar las formas hegemónicas de conocimiento–. En términos de Quijano, en la relectura de Rita Segato (2015: 49), reorientar el sentido eurocéntrico y el racismo epistémico que subyace los procesos de historización de América Latina: o sea, repensar la colonialidad del poder reproducida en el ser, el saber y el ver que connotan patrimonios y prácticas turísticas para dar espacio a la recomposición de nuevos sujetos históricos –no indígenas, negros u otros adaptados a la nación y la modernidad eurocéntrica–.

Ello implica convertirse en sujetos activos que involucren la necesidad ética y política para la antropología latinoamericana y obviamente, para los sujetos comprometidos con su realidad.

Bibliografía

- ARBORE, R. y MEDINA, X. (2009) “Turismo, Cooperación y Construcción del “otro” en: Tresserras, J. Medina, X., Santonja, P. y Solanilla, P. (Eds.) *Turismo y cooperación al desarrollo en el Mediterráneo*, Colección Ibertur-Turismo Cultural, UB, IEMED, Diputació Barcelona: Aecid.
- BONILLA, O. y FRANCHETTO, B. (2015) “Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas.” - Geledés <http://www.geledes.org.br/entrevistacom-nelly-duarte-marubo-e-sandra-benites-guarani/#ixzz3tbakeaQU>
- COMAROFF, J. y J. (2011) *Etnicidad S.A.*, Madrid: Katz.
- CRUCES, F. (2010) “Sobre el diálogo como metáfora del patrimonio cultural” in: Nivón, E. y Rosas Mantecón, A. *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización* México: UAM-Iztapalapa, Juan Pablos Editor, pp. 37-50.

- DE AZEREDO GRUNEWALD, R. (2002) “Artes Turísticas e Autenticidade Cultural”, *Veredas, Revista Científica de Turismo*, 1 (1), pp. 7-21.
- DUHAMEL, P. et DOUMENGE, J.P. (2002) L'exotisme est-il soluble dans le tourisme?, *Cafés Géographiques de Paris*, pp. 1-4.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2007) “De cómo la interculturalidad global debilita al relativismo” in Giglia, A., Garma, C. y de Teresa, A., *¿Adónde va la antropología?*, pp. 39-58.
- GIGLIA, A., GARMA, C., DE TERESA, A.P. (2007) “¿Adónde va la antropología? Las razones de una pregunta”, in Giglia, A., Garma, C. y de Teresa, A. *¿Adónde va la antropología?*, pp. 9-20.
- GNECCO, C. (2011) “Antropología en entredicho: propuestas desde el fondo de la subalternidad”, in Trouillot, M-R. *Transformaciones globales. La Antropología y el mundo moderno*, pp. 9-24.
- HALL, S. (2010) “El espectáculo del “Otro” en: Cruces Villalobos, F. y Pérez Galán, B. (Compiladores) *Textos de Antropología Contemporánea*, Madrid: UNED, pp. 75-94.
- MORAGUES CORTADA, D. (2006) “Turismo, Cultura y Desarrollo”, Paper presentado en Seminario de Turismo Cultural, Cartagena, Colombia.
- MORUCCI, B. (2009) “Le tourisme, instrument de dialogue interculturel et de compréhension entre les cultures. Le tourisme soutenable et responsable: face a un dialogue interculturel”, in Tresserras, J. Medina, X., Santonja, P. y Solanilla, P. (Eds.) *Turismo y cooperación al desarrollo en el Mediterráneo*, Colección Ibertur-Turismo Cultural, UB, IEMED, Barcelona: Aecid.
- QUIJANO, Aníbal (2007) “Colonialidad del poder y clasificación social” en: *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.), Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 93-126
- RESTREPO, E. (2012) “¿El multiculturalismo amerita ser defendido?”, in Restrepo, E., *Intervenciones en Teoría Cultural*, pp. 197-220.
- RESTREPO, E. (2014) “Desdisciplinar a antropología. Dialogo com Eduardo Restrepo”, GEAC 5.
- REYGADAS, L. (2007) “La desigualdad después del (multi)culturalismo”, in Giglia, A., Garma, C. y de Teresa, A. *¿Adónde va la antropología?*, pp. 39-58.
- RUFFER, M. (2014) “La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México”, *Antéteses* 7, (4), pp. 94-120.
- SALLERAS, L. (2016) Disputas de sentido, conflictos y negociaciones en torno al

patrimonio cultural y el desarrollo del turismo en la Quebrada de Humahuaca. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

SEGATO, R. (2015) “Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda” y “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”, in Segato, R. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Prometeo, pp. 11-68.