

PATRIMONIO, TURISMO Y PUEBLOS ORIGINARIOS: REFLEXIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA

Cecilia Benedetti. UBA/ CONICET

Esta presentación se propone reflexionar sobre patrimonio, turismo y pueblos originarios en perspectiva antropológica. Voy a centrarme en la noción de patrimonio, a partir de la cual abordaré los otros temas mencionados. En primer lugar, voy a presentar los puntos centrales de la conceptualización del patrimonio desde las ciencias sociales y algunas de sus transformaciones fundamentales en el marco del neoliberalismo. En vinculación a las mismas, considero la nueva relevancia de los pueblos originarios en la gestión del turismo. En tercer lugar, presento algunas discusiones en torno a la autenticidad, especialmente en vinculación a los procesos patrimoniales en el turismo comunitario.

El patrimonio cultural desde las ciencias sociales

La temática patrimonial adquirió relevancia como tema de estudio en las ciencias sociales en la década de 1980. En América Latina, las primeras reflexiones más sistemáticas sobre el tema se realizaron en los primeros años de la década de 1990; la antropología ha ocupado un lugar central en la conformación de este campo de estudios. Cabe destacar que estas reflexiones estaban marcadas por la necesidad de transformación que se planteaba en torno a las políticas culturales, consideradas como instancias fundamentales para la consolidación de la democracia tras el fin de las dictaduras militares en la región (García Canclini 1987, Rabossi 1997).

La perspectiva de las ciencias sociales implicó una crítica a las visiones que habían predominado en las instituciones patrimoniales, definida como esencialista. La misma privilegiaba edificios, monumentos, construcciones y otros objetos vinculados a los sectores hegemónicos y consideraba que la dimensión patrimonial de bienes o prácticas se centraba en su valor histórico, artístico, etc. que las conformaba en tanto tales. El patrimonio refería a una herencia que se transmitía inmutable de generación en

generación y el tratamiento del tema refería a aspectos técnicos y de conservación (Rosas Mantecón 1998).

Al mismo tiempo, estos nuevos abordajes implicaron una redefinición del patrimonio en términos de construcción. Se trata de una operación dinámica, que implica establecer vínculos con el pasado, pero también intereses del presente y expectativas del futuro. Se estableció que la delimitación de ciertos bienes y prácticas como patrimoniales es conformada a través de un proceso que selecciona y jerarquiza a determinados bienes como preservables, excluyendo a otros de dicha definición. Esta selección corresponde a los intereses de los sectores dominantes, de acuerdo a criterios vinculados a la legitimación de su hegemonía (Rosas Mantecón 1998, Arantes 1989).

Las instituciones estatales, especialmente institutos de preservación y museos han sido considerados los protagonistas en la selección de aquello que adquiere carácter patrimonial (Arantes 1989). A fines del siglo XIX, el patrimonio emergió como forma de consolidación de las identidades nacionales, como instancia para la construcción de un "nosotros" a partir de un pasado común en torno a las poblaciones diversas que conformaban las naciones. En tanto gran parte de los edificios y monumentos que se reconocen como patrimonio se relacionan con la construcción de una versión de la historia nacional en común, los estudios cuestionaron si esta versión representa a las heterogeneidades existentes en los conjuntos nacionales. En esta línea, uno de los aportes de las ciencias sociales fue el reconocimiento del conflicto en torno a estos procesos. Si bien se presenta como un ámbito de unidad y cultura compartida, el patrimonio de las naciones se ha constituido sobre las desigualdades sociales. A la vez que las representaciones identitarias de amplios sectores subalternos han quedado excluidos de su conformación, se presentan contradicciones en la valoración de las manifestaciones patrimoniales por parte de los diversos grupos sociales (García Canclini 1989).

Si bien los estados han sido actores centrales en los procesos patrimoniales, a medida que transcurre el siglo XX se van consolidando otras dinámicas: la activación de repertorios patrimoniales con fines económicos, que adquieren relevancia como objeto de venta y consumo (Rosas Mantecon 1998), en gran medida en orientación a la actividad turística. Por lo tanto, a través de la actividad turística no sólo se exhibe o difunde el patrimonio, sino que el mismo es modelado.

Esto se relaciona con el denominado giro mercantil en el marco de la gestión neoliberal del patrimonio (Coombe 2012; Sánchez Carretero 2012). Diversos autores inscriben estas dinámicas en la construcción de nuevas formas de subjetivación en el marco del neoliberalismo (Comaroff y Comaroff, 2011; Coombe y Weiss 2015). Las mismas se centran en un sujeto "emprendedor", visto y experimentado como "empresario de sí mismo", a la vez que la cultura es concebida como un "capital" (Comaroff y Comaroff, 2011). Esto implicó que en las últimas décadas, la relación entre turismo y patrimonio se ha vuelto más estrecha, así algunos autores señalan la naturalización del uso del patrimonio para el mercado turístico (Sanchez Carretero 2012). En este sentido Bárbara Kirshenblatt Gimblett, una de las pioneras en el estudio

de la relación entre turismo y patrimonio, señala que el patrimonio implica una producción cultural, que transforma prácticas que se experimentaban como parte del habitus o de la vida cotidiana, que ahora son presentadas como "ancestrales" o "preservables" (Kirshenblatt Gimblett 2004).

Pueblos originarios y turismo: reconocimiento, diversidad y desarrollo

En este marco, los pueblos originarios se constituyen como actores relevantes en la gestión del turismo, en especial en relación a modalidades definidas como "alternativas", entre ellas el turismo comunitario. Me interesa considerar algunas transformaciones que habilitaron esta nueva relación.

En primer lugar, podemos mencionar las transformaciones en las políticas indigenistas en los estados latinoamericanos desde la década de 1980 hacia las denominadas políticas de reconocimiento. Esto implicó una crítica a las perspectivas asimilacionistas que concebían a la de identidad nacional como única y homogénea, y el reconocimiento de la diversidad cultural que constituye a la nación. Las presiones de los movimientos indígenas han sido centrales para estas transformaciones (Assies 2006); al mismo tiempo que las mismas no pueden ser comprendidas por fuera de la relevancia de los discursos multiculturales en la agenda de gobernancia global que condicionan las políticas internas de los Estados latinoamericanos (Richards 2010). Esto ha implicado cambios en los marcos constitucionales y legales referidos a los derechos indígenas en toda América Latina, aunque tal como señala Hale sin incidir profundamente en la distribución del poder y los recursos (Hale 2002). En el caso de Argentina, un hito central es la reforma de la Constitución Nacional en 1994, donde se reconoce la preexistencia de los pueblos originarios y los derechos a sus territorios, lenguas, culturas, organización social y política, etc. Paralelamente, han surgido instituciones y programas diferenciados a nivel nacional y provincial. En este contexto, en el campo patrimonial, bienes y prácticas que anteriormente se concebían como "caducas" y "atrasadas", adoptan nuevos significados como instancias de afirmación de la diversidad cultural y en orientación a los intereses del mercado (Chaves, Montenegro y Zambrano 2010).

En segundo lugar, los cambios en la concepción del patrimonio que se generaron en las últimas décadas han permitido el reconocimiento de nuevas prácticas. Esto surgió a partir de las críticas a las perspectivas que algunos denominan monumentalistas sobre el patrimonio - expresadas en la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural de 1972 - que centran la noción de patrimonio en edificaciones, monumentos y obras materiales, y que usualmente estaba ligado a los sectores hegemónicos. Al mismo tiempo, desde fines de la década de 1980 se venían planteando

la necesidad de protección de la cultura tradicional y popular, justificada – desde el discurso de UNESCO - en el contexto de la globalización que “amenazaba” su existencia.

Así, la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en 2003 condujo a la consolidación de esta nueva categoría . Tal como señala Millán (2004), esta categoría no refiere sólo a la distinción entre lo material y lo inmaterial - ampliamente cuestionada en las ciencias sociales - sino de la inclusión del reconocimiento de la diversidad cultural en los procesos patrimoniales. Esto permitió la declaración como patrimonio de ciertas prácticas de pueblos indígenas y afrodescendientes: cantos, danzas, festividades, rituales, técnicas culinarias y artesanales, etc. Por otro lado, así como la convención de 1972 se refería a obras de “valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia”, en este documento adquieren relevancia la representatividad y el reconocimiento de la comunidad en la conformación del patrimonio.

En tercer lugar, cabe señalar los cambios en los paradigmas de desarrollo, a partir del enfoque definido como desarrollo local o territorial, que implicó la concepción del patrimonio como recurso en esta dirección. Este enfoque adquirió relevancia en América Latina hacia fines de la década de 1990 - impulsado por las grandes agencias de cooperación y otros organismos internacionales como el Banco Mundial o el Banco Interamericano de Desarrollo – orientado hacia sectores rurales con altos niveles de pobreza, entre ellos los pueblos originarios. Esta perspectiva adjudica a la cultura un nuevo rol en el campo del desarrollo. Mientras que los paradigmas de desarrollo precedentes - enmarcados en la teoría de la modernización - sostenían que era necesario eliminar los rasgos “tradicionales” de las culturas campesinas y campesinas, ahora se plantea que las particularidades culturales constituyen un valor añadido que permitirá dinamizar las economías de estos grupos en condiciones de pobreza; ya no son consideradas un obstáculo para el desarrollo, sino que pasan a ser concebidas como el motor del mismo en estos nuevos paradigmas. Por lo tanto, artesanías, productos alimenticios, música, y otras prácticas ligadas a las construcciones identitarias de estos sectores adquieren nueva visibilidad (Benedetti 2014).

Debates en torno a la autenticidad

Uno de los debates centrales en torno a la relación entre pueblos originarios, turismo y patrimonio refiere a la supuesta contradicción entre la lógica mercantil y la lógica identitaria. Una de las críticas principales que recibe el fomento al turismo comunitarios entre pueblos indígenas se centra en la transformación de las prácticas identitarias acorde a las demandas de los visitantes, que puede implicar la exotización o espectacularización de las prácticas culturales. Producciones artesanales, ceremonias, festividades y otras prácticas ya no responderían a la dinámica de las comunidades sino

a satisfacer los deseos de los consumidores. Esto ha implicado que buena parte de las discusiones en este campo se centren en la tensión entre “compartir la cultura” y “vender la cultura” (Leite y Graburn 2009) or el desafío de balancear la integración socioeconómica con la diferencia cultural (Cole 2005).

En vinculación a esta cuestión, algunos autores se refieren a la mercantilización de la autenticidad, declarando que las dinámicas patrimoniales actuales promueven experiencias auténticas que son apropiadas por el mercado y generan valor económico (Frigolé 2014; Santamarina y Moncusi 2015; Del Mármol y Santamarina, 2019). En relación a turismo y pueblos originarios, en general los discursos dominantes ligan la autenticidad a aquello que se conserva en forma inalterada del pasado. En este sentido, se critica que la comercialización implica la pérdida de la autenticidad.

Mientras que algunos estudios consideran que el turismo conduce a la estandarización y eliminación de las diferencias culturales locales; otros enfatizan en mostrar la agencia y las reapropiaciones de los sujetos en las definiciones sobre la autenticidad, más allá de las versiones hegemónicas, sin negar las relaciones de poder implicadas (Benedetti 2021). Muestran como las prácticas culturales “auténticas” son constantemente negociadas en relación a las expectativas de los turistas por un lado y visiones, conveniencias y beneficios locales por otro. Al mismo tiempo, dichas imágenes sobre la autenticidad producen tensiones y conflictos entre los indígenas, así no existe una única versión de la autenticidad (Zhu 2015; Heldt Cassel y Miranda Maureira 2017; Fraser 2020; Theodossopoulos 2013).

Cabe destacar que la autenticidad constituye uno de los núcleos centrales en los temas patrimoniales, que es objeto de múltiples debates. Hoy existe un consenso en las ciencias sociales respecto a que la autenticidad no puede ser comprendida como un atributo de los objetos y en cambio es una construcción, a la vez que se reconoce que pueden existir diferentes nociones de autenticidad según las culturas. Algunos autores proponen el desplazamiento de la autenticidad a la autenticación: el proceso social a través del cual la autenticidad es confirmada, considerando la perspectiva de los actores involucrados en el turismo en la creación de la división entre lo auténtico y lo inauténtico (Cohen y Cohen, 2012; Xie 2001, 2018). Surgen entonces nuevas preguntas: ¿cómo se produce o funciona la autenticidad? ¿Quién tiene el poder para señalar que es auténtico? (Bendix 1997).

Es interesante diferenciar dos dimensiones de la autenticidad, aunque cabe aclarar que están estrechamente relacionadas. Por un lado, existen definiciones socialmente válidas, legitimadas, de la autenticidad, que se expresan por ejemplo en certificaciones o sellos. Pueden ser establecidas por el estado, organismos no gubernamentales, etc. Por otro lado, la autenticidad se construye y negocia en instancias informales. En esta línea Cohen y Cohen distinguen entre procesos fríos o calientes de autenticación (cool and hot). Mientras que los primeros refieren a “un acto performativo (de habla) único, explícito, a menudo formal o incluso oficial, mediante el cual se declara que la autenticidad de un objeto, sitio, evento, costumbre, función o persona es original, genuino o real” (Cohen y Cohen, 2012), los segundos constituyen el “proceso

performativo inmanente, reiterativo e informal de crear, preservar y reforzar la autenticidad de un objeto, sitio o evento” (Cohen y Cohen, 2012). Según los autores, los procesos de autenticación en el turismo se perpetúan y confirman más en prácticas públicas difusas y reiterativas que a través de declaraciones o certificaciones. Esto no implica negar la dimensión política de estos actos de autenticación; en cambio, estas performances “pueden ser alentadas u opuestas por razones políticas, especialmente para impugnar o resistir reclamos o intereses políticos en competencia” (Cohen y Cohen, 2012).

En vinculación a esta cuestión, se ha señalado que el turismo comunitario puede ser abordado no sólo con fines económicos sino también políticos: acreditar y demandar el reconocimiento de la pertenencia étnica. Hay abundante bibliografía antropológica sobre este tema de todas partes del mundo, que aborda cómo el turismo comunitario no es sólo una actividad que se encara para generar ingresos económicos sino también en vinculación a otras demandas de las comunidades, tales como los derechos sobre sus territorios y otros. Si bien existen instrumentos legales que reconocen la pertenencia étnica - como las personerías jurídicas de las comunidades en el caso argentino - muchas veces los mismos no son suficientes en los conflictos interétnicos locales por el acceso a los recursos. En una dirección similar a lo señalado por Smith (2011) respecto al patrimonio, los proyectos de turismo comunitario respaldados institucionalmente pueden legitimar sentidos de pertenencia y lugar y por lo tanto ser relevantes en la dinámica entre políticas de reconocimiento y políticas de distribución, es decir, las negociaciones políticas sobre el acceso a los recursos materiales y la redistribución de éstos.

Por último, en relación a la delimitación del turismo comunitario, creo que es importante no partir de una concepción a priori, sino tener en consideración cómo se va definiendo y delimitando en las negociaciones y disputas entre los actores involucrados. Es necesario situar a la dimensión política en el centro de la definición del turismo comunitario, como una categoría que surge en el marco de ciertas transformaciones neoliberales pero que es reapropiada y disputada por parte de los pueblos en relación a sus intereses y demandas.

Bibliografía

Arantes, A. (1989). La preservación del patrimonio como práctica social. En R. Ceballos (Ed.)

Antropología y Políticas Culturales. Patrimonio e Identidad. Buenos Aires.

Assies, W. (2006). Reforma estatal y multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI. Disponible en: http://chakana.nl/files/pub/Assies_2003_reforma_estatal.pdf

Bendix, R. (1997). In search of authenticity. The formation of folklore studies. Wiscosin: The University of Wiscosin Press.

Benedetti, C. (2014). La diversidad como recurso. Producción artesanal chané destinada a la

comercialización e identidad. Buenos Aires: Antropofagia.

Benedetti, C. (2021). Pueblos originarios, patrimonio y autenticidad en la promoción del "desarrollo con identidad". Reflexiones desde el norte argentino. Revista Paginas, 14(34). <https://doi.org/10.35305/rp.v14i34.598>

Comaroff, J. y Comaroff, J. (2011). Etnicidad SA. Buenos Aires: Katz.

Cole, S. (2005). Cultural Tourism, Community Participation and Empowerment. En M. Smith y M. Robinson (Eds.) Cultural Tourism in a Changing World Politics, Participation and (Re)presentation (pp. 89 – 103). Clevedon: Channel View Publications.

Cohen, E. y Cohen, S. (2012). Authentication: Hot and Cool. Annals of Tourism Research, 39(3). DOI: 10.1016/j.annals.2012.03.004

Coombe, R. (2012). "Managing Cultural Heritage as Neoliberal Governmentality" En: R. Bendix, A. Eggert y A. Peselmann (eds.). Heritage Regimes and the State. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 375-387.

Coombe, R y Weiss, L. (2015). Neoliberalism, Heritage Regimes, and Cultural Rights. En L. Meskell (ed) Global Heritage: A Reader. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Chaves, M., Montenegro, M. y Zambrano, M. (2010). "Mercado, consumo y patrimonialización cultural". Revista Colombiana de Antropología 46: 7-26.

Del Mármol, C. y Santamarina, B. (2019) Seeking Authenticity: Heritage and Value within the Intangible Economy. Journal of Mediterranean Studies 28 (2). Recuperado de <https://muse.jhu.edu/article/756103>

Fraser, R. (2020) Cultural heritage, ethnic tourism, and minority-state relations amongst the Orochen in north-east China, International Journal of Heritage Studies, 26:2, 178-200, DOI: 10.1080/13527258.2019.1620830

Frigolé, J. (2014) Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado. Endoxa (33). DOI: 10.5944/endoxa.33.2014.13564

García Canclini, N. (1987) Políticas Culturales y Crisis de desarrollo: un balance latinoamericano. En: N. García Canclini (ed) Políticas Culturales en América Latina. México: Grijalbo. Pp.13-61.

García Canclini, N. (1989). El porvenir del pasado. En Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, Grijalbo.

Hale, C. (2002). "Does the multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala". Journal of Latin American Studies 34 (3): 485-524.

Heldt Cassel, S. y Miranda Maureira, T. (2017) Performing identity and culture in Indigenous tourism – a study of Indigenous communities in Québec, Canada, *Journal of Tourism and Cultural Change*, 15:1, 1-14, DOI: 10.1080/14766825.2015.1125910

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004) El patrimonio inmaterial como producción metacultural. *Museum International* 221-222, 52-67.

Leite, N. y Graburn, N. (2009). *Anthropological interventions in Tourism Studies*. The SAGE Handbook of Tourism Studies. 35-64.

Millán, S. (2004). *Cultura y patrimonio intangible: contribuciones de la antropología*. En: *Patrimonio Cultural y Turismo*. Cuadernos 9. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Rabossi, F. (1997) "Políticas Culturales: Algunas notas críticas para un entramado conceptual complejo". Ponencia presentada en el V Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata. Mimeo.

Richards, P. 2010. De indios y terroristas: como el estado y las elites locales construyen el sujeto mapuche. Disponible en: http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/traduccion_final_patricia_richards_multiculturalismo_neoliberal_y_elites_locales.pdf

Rosas Mantecon, A. (1998). "Presentación". *Alteridades*. El Patrimonio cultural. Estudios contemporáneos: 3-7.

Sánchez-Carretero, C. (2012). "Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio". En B. Santamarina (Coord.) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. Valencia: Editorial Germania, 195-210.

Santamarina, B. y Moncusi, A. (2015). El mercado de la autenticidad: las nuevas ficciones patrimoniales. *Revista de Occidente*, 410-11

Smith, L. (2011). El "espejo patrimonial". ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 12, 39-63.

Theodossopoulos, D. (2013) Emberá Indigenous Tourism and the Trap of Authenticity: Beyond Inauthenticity and Invention. *Anthropological Quarterly*, Vol.86 (2) 397-426.

Zhu, X. (2015). Cultural effects of authenticity: contested heritage practices in China. *International Journal of Heritage Studies*, DOI: 10.1080/13527258.2014.991935