

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

16

ANTROPOLOGÍA

JULIO-DICIEMBRE 2023
VOL. 8 NÚM. 16



INSTITUTO PANAMERICANO DE
GEOGRAFÍA E HISTORIA

**AUTORIDADES DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
2022-2025**

PRESIDENTE	Dra. Patricia Solís	<i>Estados Unidos</i>
VICEPRESIDENTA	Lic. Rocsanda Pahola Méndez Mata	<i>Guatemala</i>
SECRETARIO GENERAL	Mtro. Antonio Campuzano Rosales	<i>México</i>

COMISIÓN DE CARTOGRAFÍA

(Costa Rica)
Presidente:
MSc. Max Alberto Lobo Hernández

Vicepresidente:
MSc. Christian Núñez Solís

COMISIÓN DE GEOGRAFÍA

(Chile)
Presidente:
Dr. Hermann Manríquez Tirado

Vicepresidente:
Dr. Rodrigo Barriga Vargas

COMISIÓN DE HISTORIA

(República Dominicana)
Presidente:
Dr. Filiberto Cruz Sánchez

Vicepresidente:
Dra. Reina Cristina Rosario Fernández

COMISIÓN DE GEOFÍSICA

(Ecuador)
Presidente:
Dr. Mario Ruíz Romero

Vicepresidente:
Dra. Alexandra Alvarado Cevallos

MIEMBROS NACIONALES DE LA COMISIÓN DE HISTORIA

Argentina	Dr. Natalio Botana
Belice	
Bolivia	Tcnl. DAEN. Gary. Rezo Mercado
Aquise Patiño	
Brasil	Dr. André Figueiredo Rodrigues
Chile	Dra. Luz María Méndez Beltrán
Colombia	Geog. Juan David Delgado Rozo
Costa Rica	Mag. Ana Yolanda Zúñiga Arias
Ecuador	Dr. Carlos Montalvo Puente
El Salvador	Lic. Pedro Escalante Arce
Estados Unidos	Dr. Erick Detlef Langer
Guatemala	Lic. Luis Manuel Muñoz
Haití	Dr. Watson Denis
Honduras	Sra. Liliam Barahona
México	Antrop. Diego Prieto Hernández
Nicaragua	
Panamá	Dr. Osman Robles
Paraguay	Dr. Herib Caballero Campos
Perú	Dra. Lourdes R. Medina Montoya
Rep. Dominicana	Dr. Filiberto Cruz Sánchez
Uruguay	Mág. Juan Carlos Luzuriaga
Venezuela	

16

ANTROPOLOGÍA

AMERICANA

JULIO-DICIEMBRE 2023
VOL. 8 NÚM. 16



INSTITUTO PANAMERICANO DE
GEOGRAFÍA E HISTORIA

INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

Publicación semestral fundada en 2016

Indizada en CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades),

Ulrich's International Periodicals Directory, Hispanic American Period Index

Disponible en: Cengage Learning, Ebsco, JStor y ProQuest



Editora: Dra. Cristina Oehmichen Bazán

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

Circuito Exterior s/n | Ciudad Universitaria | Alcaldía Coyoacán | 04510, Ciudad de México, México

Teléfono (+52-55) 5622-9535

Correo electrónico: antropologia.americana@ipgh.org

<https://revistasipgh.org/index.php/anam>

Editora invitada:

Dra. Sandra Tolosa, cahsandra@gmail.com

Comité Editorial:

Dr. Anath Ariel de Vidas, Centre National de la Recherche Scientifique - Francia

Dr. Álvaro Bello Maldonado, Núcleo Científico-Tecnológico en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de la Frontera - Chile

Dr. David Lagunas, Universidad de Sevilla, España

Dra. Giselle Chang Vargas, Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dr. Jesús Carlos Lazcano Arce, Universidad Nacional Autónoma de México - México

Dr. Jordi Roca Girona, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona - España

Dr. Luis Felipe Bate, Instituto Nacional de Antropología e Historia - México

Dra. Marie France Labrecque, Universidad Laval, Quebec - Canadá

Dra. Rebecca Lemos Igreja, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidad de Brasilia - Brasil

Definición: Antropología Americana es una publicación fundada en 2016, es una revista semestral de carácter latinoamericano, incluye artículos de investigación, reflexión teórica, estudios de caso y reseñas relacionadas con temas de la antropología social, la antropología física, la arqueología y la lingüística antropológica, así como una sección de anuncios y noticias.

Sistema de arbitraje: doble ciego.



Para canje, distribución y ventas, escribir a:
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
Secretaría General

Apartado Postal 18879, 11870 Ciudad de México, México

Teléfonos: (5255)5277-5791, 5277-5888, 5515-1910

Correo electrónico: publicaciones@ipgh.org; <https://revistasipgh.org/>; www.ipgh.org

Las opiniones expresadas en notas, informaciones, reseñas y trabajos publicados en Antropología Americana, son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. Los originales que aparecen sin firma ni indicación de procedencia, son de la dirección de la Revista.

D.R. © 2023 Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Descripción de portada: Villarrica, Chile, abril de 2018. Fotografía: C. Oehmichen.



Antropología Americana, vol. 8, núm. 16, julio-diciembre 2023, es una publicación semestral editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Ex-arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Alcaldía Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Tels. (52-55)5277-5888, 5277-5791, 5515-1910. publicaciones@ipgh.org; www.ipgh.org. Editora responsable: Dra. Cristina Oehmichen Bazán, antropologia.americana@ipgh.org. Editora invitada: Dra. Sandra Tolosa, cahsandra@gmail.com. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04-2015-100909433300-203 otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. ISSN (en línea) 2521-7615. Licitud del título y contenido en trámite. Responsable de la última actualización de este número: Departamento de Publicaciones del IPGH, Ex- Arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Alcaldía Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Ciudad de México, México. Fecha de última modificación: 10 de julio de 2023.

Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos e imágenes de la publicación, incluido el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea para usos estrictamente académicos y sin fines de lucro, citando la fuente sin alteración del contenido y otorgando los créditos autorales.



ÍNDICE

Editorial 5

Dossier

Presentación del *Dossier*:

Antropologías del turismo en Latinoamérica y el Caribe

Sandra Tolosa 11

Turismo urbano ¿comunitario? Experiencias en barrios populares de la Ciudad de Buenos Aires

¿Community-based? Urban Tourism. Experiences in popular neighborhoods of the city of Buenos Aires

Mercedes González Bracco

Triana Sánchez Attanasio

Yazmín Abraham 33

El desarrollo turístico en el Delta de Tigre, Argentina.

Mitos y realidades

Tourism-centered Development in Tigre's Delta (Argentina). Myths and reality

Matías Halpin 63

Personas, lugares, actividades. Turismo cultural

desde la infancia en Malinalco

People, places, activities. Cultural tourism since childhood in Malinalco

Anna María Fernández Poncela 87

Los viajes al origen en la comunidad japonesa-argentina

¿prácticas identitarias transnacionales o prácticas turísticas?

Travels to the homeland in the japanese argentinean community

¿identity transnational practices or touristic practices?

Silvina Gómez 117

Buscar la manera: apropiaciones en torno a proyectos

de turismo rural comunitario en una aldea Mbyá guaraní

Finding a way: appropriations around community rural tourism projects

in a Mbyá guarani village

Jacqueline Brosky 149



Turismo en fiestas patronales del Cusco: ¿otro medio para la interacción y creación de subjetividades? <i>Tourism in Cusco's patron saint festivals: another medium for interaction and the creation of subjectivities?</i> Luis Serrano Paucarmayta	181
---	-----

Artículos diversos

Antropologías hoy. (In)certidumbres y utopías <i>Anthropologies Today: Our (Un)Certainties and Utopias</i> Gustavo Lins Ribeiro	201
Análisis ontopolítico del espacio mosetén desde su tradición oral <i>Ontopolitical analysis of the Mosen space from its oral tradition</i> Enrique Alfredo López	227

Reseñas

<i>Ecoturismo comunitario del sureste de México</i> , Kieffer, Maxime y Samuel Jouault Marco Almeida Poot	251
<i>De la plantación al resort. El Caribe en el siglo veintiuno</i> , Pantojas García, Emilio Cristina Oehmichen-Bazán	255
<i>Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará</i> , Lustosa, Isis Maria Cunha Stephen Grant Baines Paul Claval	259
Normas editoriales	264

EDITORIAL

Antes de entrar en tema, comunicamos a nuestros apreciables lectores el sensible fallecimiento del doctor Leif Korsbaek, reconocido antropólogo y asiduo colaborador de esta revista. En México estamos de luto por su partida. Desde estas páginas enviamos un abrazo fraterno a Marcela Barrios Luna, su compañera de vida, así como a sus familiares, colegas y alumnos. ¡Hasta siempre, querido Leif!

Este número de *Antropología Americana* es una contribución al conocimiento del turismo desde una perspectiva crítica. El interés por el estudio del turismo ha suscitado un gran entusiasmo debido a la complejidad y diversidad del fenómeno. Muestra de ello son los artículos que se han recibido en *Antropología Americana*, que se difunden en dos números: el que tiene el lector en sus manos y el número 17, que saldrá a la luz en enero de 2024.

El interés que suscita el turismo, también conocido como “la industria sin chimeneas”, va más allá del factor económico. Además de su indudable contribución al Producto Interno Bruto de numerosos países, genera miles de empleos y detona procesos sociales, culturales, demográficos, ambientales e identitarios de diversa escala, tanto en el medio rural como en el urbano.

Dichos fenómenos no siempre están ausentes de conflictos, sino que, por el contrario, articulan contradicciones que se sobre-imprimen sobre las estructuras pre-existentes a través de la apropiación de los bienes comunes y recursos por parte del capital. Dada su presencia en todo el orbe, el turismo tiene la capacidad de llegar hasta los rincones más apartados del planeta, turistificándolos e imprimiéndoles una dinámica ordenada por los procesos de acumulación. El turismo, además, genera procesos inéditos de cambio sociocultural que son dignos de ser analizados desde la mirada antropológica. Entre ellos se encuentran los esfuerzos de las comunidades indígenas y campesinas por generar sus propios proyectos, “poniendo en valor” sus recursos culturales y naturales.

La importancia de la actividad turística se ve reflejada, en términos objetivos, en el número de viajes internacionales. En 2010 fueron registrados poco más de 900 millones de arribos internacionales y, en 2019, dicha cifra se había incrementado a casi 1,500 millones de llegadas según datos de la Organización Mundial del Turismo (OMT). Esto significa que, en menos de una década, el flujo de turistas se incrementó en alrededor de un 60%, dinámica, en una

dinámica creciente que fue frenada por la llegada de la pandemia de la COVID-19.

Con la expansión del virus y la declaratoria de pandemia por parte de la Organización Mundial de la Salud en marzo de 2020, el turismo sufrió una drástica interrupción: la población fue confinada para frenar la expansión del virus; los países cerraron sus fronteras y aeropuertos; se suspendieron los viajes en avión, transporte terrestre y cruceros. Hoteles, restaurantes, galerías, museos y hasta las playas también se cerraron. Con ello, millones de trabajadores quedaron sin empleo, muchas veces sin ingresos y sin ningún tipo de protección social. Tanto las grandes ciudades como Madrid, Barcelona, París o Shanghai, como las pequeñas localidades altamente dependientes del turismo fueron las más afectadas por el cierre, aunque de manera desigual. Los destinos turísticos de los países dependientes fueron entre todos, los que más padecieron los estragos. La pandemia mostró la vulnerabilidad de las regiones turísticas y puso al descubierto las grandes desigualdades sociales al afectar a la población trabajadora y, entre ella, a los trabajadores del turismo, cuyos puestos de trabajo tienden a la estacionalidad y la informalidad. Pero aún para quienes laboraban en las grandes cadenas hoteleras multinacionales, la suspensión de actividades los dejó sin ingresos y sin protección alguna, al contar con empleos precarios (Oehmichen y Escalona 2021; Cañada y Murray, 2021).

No obstante los desastrosos problemas generados por la pandemia, hasta hoy no ha habido un balance serio por parte de las agencias internacionales para pensar en un nuevo modelo de turismo basado en la sustentabilidad y en el bienestar de las poblaciones anfitrionas. El turismo se ha venido recuperando sin que se haya hecho un balance sobre sus costos sociales y sobre las medidas de prevención ante futuras pandemias. El turismo recibió el golpe más fuerte de su historia durante la crisis provocada por la COVID-19, pero en 2023 mostraba signos de franca recuperación. Según los últimos datos de la OMT, el turismo en las Américas se estaba recuperando a un ritmo constante, al observar que durante el primer trimestre de 2023 las llegadas internacionales habían alcanzado el 86% de los niveles que se tenían en 2019. Además, se advertía que la inversión extranjera directa en el sector turístico también mostraba signos de revitalización (OMT, 2023).

No obstante estas cifras optimistas, en torno al turismo se entretienen una serie de problemáticas y fenómenos que no han sido analizados en los estudios turísticos, la mayoría de los cuales están relacionados con los intereses de la gestión empresarial para garantizar la reproducción del capital

(Moreno y Cañada, 2018). Frente a este entorno, tender una mirada desde las ciencias sociales con una perspectiva crítica sobre el turismo es más que necesario. Esto incluye a la antropología, disciplina científica que desde la década de 1970 se ha preocupado por analizar el carácter de la actividad turística, su naturaleza simbólica, su relación con los procesos de dominación colonial, sus implicaciones en las relaciones de género, su impacto sobre las culturas y el medio ambiente, entre otros temas. Así lo analiza Sandra Tolosa en la presentación de este primer *dossier* temático dedicado a los estudios del turismo. Además de la sección temática, en este número se publican dos artículos relacionados con otros temas: el de Gustavo Lins Ribeiro “Antropologías hoy. (In)certidumbre y utopías, y el de Enrique Alfredo López, sobre la tradición oral mosetén.

Esperamos que este número sea de su interés

Cristina Oehmichen
Editora

Referencias

Cañada, E. e I. Murray

(2021) *Turismo Post-covid. Turistificación confinada*. Colección Turismos, núm 7, Alba Sud Editorial

Moreno, D. y E. Cañada

(2016) Dimensiones de género del trabajo turístico. *Serie Informes en Contraste*, núm. 4, 2018. lba Sud Editorial, <http://www.albasud.org/publ/docs/81.pdf>

Oehmichen, C. y C. Escalona

(2021) El Covid-19 en Cancún: epidemia y vulnerabilidad en un destino turístico de clase mundial. En E. Cañada e I. Murray, *Turismo Post-covid. Turistificación confinada*. Colección Turismos, núm 7, Alba Sud Editorial

Organización Mundial del Turismo

(2023) La OMT pone el foco en la inversión en turismo en las Américas. *Boletín de prensa*, 30 de junio de 2023. https://webunwto.s3.eu-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/2023-06/230630-caf-investments-seminar-es.pdf?VersionId=vZCXoTeFQG.S9w8yM_ENLOP8sktVW52



Dossier

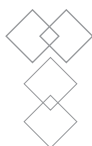
Antropologías del turismo
en Latinoamérica y
el Caribe

Presentación del Dossier: Antropologías del turismo en Latinoamérica y el Caribe*

La publicación de un nuevo *dossier* sobre antropología del turismo, conformado por los números 16 y 17 de *Antropología Americana*, integra producciones recientes de investigadoras e investigadores de distintos países de América Latina y el Caribe, constituye un hecho importante en dos sentidos. Primero, porque es una muestra del continuo crecimiento y diversificación general de este campo en los últimos años. Segundo, porque visibiliza los aportes que se suman a la construcción de una lectura específicamente americana, que nos permita abordar de primera mano las problemáticas de nuestro territorio.

En un mundo donde el turismo es una expresión fehaciente del desplazamiento globalizado de personas, capitales y estructuras de diversa índole, defender una “perspectiva latinoamericana” puede parecer anacrónico. La misma generalidad puede ponerse en duda, dada la multivariada composición de nuestras antropologías, la profundidad de las trayectorias académicas en este campo y la posición de cada país con respecto al avance turístico. En esta diversidad, sin embargo, existen rasgos comunes: primero, la posibilidad de abordar las prácticas de turismo en los propios territorios y dialogando con los protagonistas. Segundo, la búsqueda de elaboración de marcos teóricos y metodológicos específicos, que permitan dar nuevas respuestas a problemas que han sido planteados “desde afuera”, formular nuevas preguntas desde las realidades etnográficas y desde intereses comunes a temas que nos atraviesan. Tercero, las interpelaciones que el propio tema del

* Agradecimientos. Quiero agradecer muy especialmente a la Dra. Cristina Oehmichen Bazán por su generosidad al invitarme a participar y colaborar con este trabajo conjunto; a los autores y autoras que han participado con sus valiosas reflexiones a este dossier y a la Lic. Elisa Lacko, por sus siempre lúcidos y constructivos aportes para el debate de los temas aquí abordados.



ANTROPOLOGÍA AMERICANA | vol. 8 | núm. 16 (2023) | Presentación | pp. 11-31

ISSN (impresa): 2521-7607 | ISSN (en línea): 2521-7615

DOI: <https://doi.org/10.35424/anom.v8i16.4315>

Este es un artículo de acceso abierto bajo la licencia [CC BY-NC-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

turismo provoca a nuestras posiciones académicas, procedencias, subjetividades y prácticas.

Hace varios años, en un *dossier* dedicado a los aportes de una antropología del turismo iberoamericana, Hernández Ramírez, Pereiro Pérez y Pinto destacaban el esfuerzo de los autores del número por desarrollar una genealogía propia sobre la producción antropológica en sus países, y se preguntaban si desde los

países del Sur se podría hablar de un enfoque particular al fenómeno, es decir, de una mirada especial en cuanto a perspectivas teóricas y asuntos tratados o, si por el contrario, los temas investigados y los marcos teóricos empleados como instrumentos de investigación replican los modelos diseñados previamente en los países anglosajones con una mayor tradición en los estudios sobre turismo. (2015, p. 278).

La duda es interesante, porque lleva a pensar también en las condiciones del “retraso” en la creación y consolidación de una antropología del turismo en los países de Latinoamérica y el Caribe. Cabe preguntarse entonces si el largo proceso de asumir el turismo como tema de análisis y la búsqueda de marcos teórico-metodológicos propios, no está en parte determinada por la posición subordinada de nuestros países en la estructura desigual del mercado turístico y por ende, a los modelos teóricos extranjeros. Si la antropología del turismo latinoamericana es relativamente reciente, nuestra historia continental como “objeto de análisis” en este campo (como parte de los “países subdesarrollados”, del “tercer mundo”, o de los “países en desarrollo”) es mucho más profunda. ¿Cómo impacta esta posición estructural en la constitución y desarrollo de una perspectiva propia? ¿La construcción de modelos autónomos ha requerido un trabajo de transformación desde nuestra condición de “objetos” a la de ser sujetos de nuestras propias consideraciones, para participar de manera ecuánime en el diálogo global sobre el turismo?

Los roles turísticos en el mundo: una construcción desde los centros

Mucho se ha dicho sobre que las argumentaciones positivas sostenidas por los Estados y los organismos internacionales respecto del desarrollo y la reconversión regional que supondría la actividad turística, fueron concordantes con los intereses económicos y políticos del capitalismo global. La transformación del turismo en una empresa masiva y de gran escala luego de la

Segunda Guerra Mundial, necesitó construirse sobre una asimetría estructural, entre las grandes metrópolis que enviaban masas hacia destinos cultural y geográficamente distantes y las sociedades receptoras, no siempre consultadas.

Las consecuencias de esta asimetría de base fueron planteadas inmediatamente desde la antropología culturalista, que consideró al turismo como contaminante y destructor de las culturas locales. El pionero trabajo de Theron Nuñez (1963), planteó cómo la transformación de la pequeña localidad campesina de Cajititlán (Jalisco, México) en destino turístico, había producido una profunda afectación de los patrones, usos, costumbres y relaciones locales en un periodo sumamente corto. La propia publicación “fundacional” de *Host and Guest* (Smith, 1977), nacida de las primeras jornadas sobre el tema durante el Congreso de la Asociación Americana de Antropología en México (1974), señaló los procesos de transformación sociocultural producidos en contextos turísticos.

Posteriormente, diversos análisis sociales críticos, enfocados en el problema de la economía y el desarrollo, destacaron la relación de desigualdad como base del mercado del turismo global, los impactos socioeconómicos sufridos por los países del “tercer mundo”, su endeudamiento para “ponerse en valor” para el turismo (Britton, 1982; Getino, 1991; Mowforth y Munt, 2009) y la perpetuación de un sistema de dominación y dependencia, propio del imperialismo (Lea, 1988; Lee, 1983; Nash, 1977). Esto determinó el cuestionamiento a los supuestos desarrollistas del turismo propiciados por los discursos oficiales, a su eficacia como fuente de crecimiento para la “periferia” (Turner y Ash, 1975; Turner, 1976) y hasta se conceptualizó al turismo como una forma cultural de neocolonialismo (Hall & Tucker, 2004) en la que subsiste la añoranza por las antiguas relaciones coloniales, puestas en acto en ciertas conductas de los turistas (Cohen, 1972). Se puso así en evidencia la desigualdad implicada en el desarrollo del negocio turístico internacional, aunque con un “sesgo etnocéntrico” (Salazar, 2006, p. 107) concurrente con la procedencia de los investigadores que, aún desde un espíritu crítico, construyeron modelos teóricos que daban por hecho esa desigualdad.

La progresiva matización de estas críticas dicotomizadas se planteó como fructífera para el análisis social. Las primeras lecturas sobre las relaciones entre “anfitriones e invitados” (Smith, 1989 [1977]) se complejizaron al incorporar a mediadores, operadores, capitales, infraestructuras, organismos, funcionarios, empresas, que demandaron nuevas y más profundas explicaciones (McKean, 1976). El problema del dominio económico de unos países sobre

otros fue respondido con un interés por las formas locales, alternativas y agentivas de los receptores. La amenaza de la aculturación (De Kadt, 1979) fue reformulada, para aceptar al turismo como un elemento más del proceso de modernización que penetra en las comunidades receptoras, en sintonía con una reconsideración sobre los entonces demasiados extendidos usos de la formulación de Redfield, Linton y Herskovits, (1936). Los fundamentos del interés antropológico en el turismo (Nash, 1989; Santana Talavera, 1997) se ampliaron así hacia la observación de una interacción compleja y general, con efectos compartidos hacia ambas partes.

A su vez, la atención sobre las agencias locales llevó a nuevos debates sobre la mercantilización de la cultura (Greenwood, 1989 [1977]; Meethan, 2001), el rol de la representación y de la performatividad de las construcciones identitarias (Bruner, 1996) y el problema de la autenticidad puesta en escena en el encuentro (MacCanell, 1973 y 2003; Cohen, 1998), tanto si estas construcciones podían responder a patrones y expectativas propios del turista (Urry, 2004) como a promover el reforzamiento de identidades, valores y tradiciones, en el marco de una negociación global (Crick, 1992). También se planteó que la creatividad de estas nuevas formas culturales, así como la apropiación de los procesos de mercantilización turística, podían constituir opciones para el empoderamiento de las comunidades (Adams, 1997; Wallace y Russell, 2004; Ruiz Ballesteros y Hernández, 2010) y generar formas alternativas de afrontar el fenómeno (Pearce, 1995). Aun así, se tuvo en consideración que la interacción con el turismo en los contextos locales podría poner de relieve intereses dispares, relaciones de poder, o provocar nuevas formas de desigualdad (Hall, 1994; Meethan, 2001; Martin, 2007).

Estas tendencias, que buscaron asumir al turismo como un fenómeno de la humanidad y des-pasivizar a los sujetos locales, también fueron elaboradas, en general, por académicos de los países desarrollados. Sin embargo, nuevamente subyace a estas complejizaciones analíticas una aceptación generalizada de la masificación del turismo global como algo dado e incuestionable. Por este motivo, la necesidad de superar la persistencia del encuadre binario global-local, abordar la transmisión de influencias en ambos sentidos y no asumir la opresión completa de una de las partes sobre otra (Salazar, 2006), puede ser muy propicia para la evolución del pensamiento académico, pero desconoce la realidad de muchos territorios en los cuales la relación con el turismo sigue siendo asimétrica, cuando no directamente violenta.

Esto no significa necesariamente ceder a obstáculos ideológicos o perspectivas particularistas (Santana Talavera, Pereiro Pérez y Hernández Ramírez, 2014), sino asumir que, en las realidades territoriales, las relaciones con el turismo global no siempre pueden ser reformuladas o agenciadas positivamente; así como que las influencias no pueden ser consideradas del todo mutuas, comenzando por el hecho de que una gran proporción de la población de los países pobres nunca podrán ejercer el rol de turistas y no siempre desean transformarse en receptoras, aunque deben adaptarse a esa imposición, generalmente avalada por las políticas estatales que siguen directivas de organismos internacionales. Además, la producción de desigualdades que conlleva para individuos, localidades, regiones y países receptores el avance —a veces desmedido— de los capitales turísticos en los territorios no permite, por más que se pondere la capacidad agentiva de los sujetos o de los roles intermedios, olvidar los graves efectos negativos que muchas de sus formas siguen produciendo. Entre ellos, la concentración empresarial —y transnacional— de capitales, el desmedro de las formas de subsistencia tradicionales, el aumento del valor de la tierra, la especulación inmobiliaria, la gentrificación (Cañada y Gascón, 2016) y la distorsión (en sentido amplio) de las culturas nativas (Gruenewald, 2003, Comaroff & Comaroff, 2011). Quizás un aporte específico de las antropologías latinoamericanas al debate sea, justamente, visibilizar también aquellos casos que muestran el carácter extractivista de ciertas formas del turismo en nuestros territorios —especialmente indígenas y rurales, estructuralmente desiguales— y ponderar en su justa medida las posibilidades y alcances de las respuestas locales, sin magnificarlas y considerando sus constricciones.

Rehabitar el problema desde las antropologías de América y el Caribe

La breve e incompleta síntesis precedente permite apenas muestrear el importante *corpus* de trabajos que ha observado distintas aristas del problema del turismo en países “en desarrollo” desde centros de estudios de países “emisores” según la división internacional de roles turísticos, en comparación con la más reciente incorporación a este campo de una Latinoamérica “receptora”. Retomando lo planteado al inicio, es posible considerar la relación entre la situación desigual de los países en la estructura global del mercado y la posición de los académicos a ambos lados de la divisoria, con la profundidad de las trayectorias analíticas en cada caso y los puntos de vista sobre el turismo.

La antropología americana ha necesitado encontrarse cara a cara con el problema de la objetualización y la transformación de sus territorios para el consumo turístico, para constituirse en sujeto crítico de su propia posición. El encuentro con los efectos en el propio trabajo de campo ha sido clave para comenzar a enfocar las asimetrías, a fin de desarmar, desde la dimensión analítica, un modelo sedimentado en la dimensión social, política y económica, del cual también formamos parte.

Sin embargo, este proceso no fue carente de tensiones, y pese a la cada vez más evidente necesidad de abordar la relación entre el turismo y otros procesos sociales, económicos, políticos, ambientales, en algunos casos se lo ha evitado como tema de estudio, por considerarlo occidental, banal y hasta un epifenómeno (Pinto, 2015). Estas dificultades en el encuentro y abordaje del tema explican en parte la tardía incorporación al campo, pese a la temprana implementación del turismo fordista en varios lugares del continente, cuestión que ha resultado llamativa para algunos autores (Hernández-Ramírez, Pereiro Pérez y Pinto, 2015). Otro punto a tener en cuenta en la explicación es el particular impacto producido por el avance común de las políticas neoliberales, especialmente desde la década de 1990, que alteraron los modelos productivos tradicionales y los patrones de uso y de ocupación de los espacios en territorios rurales e indígenas, para dar lugar a modelos de producción intensiva y a distintos tipos de extractivismos, entre ellos el turismo en algunas de sus formas.

Así, es posible observar el pasaje desde las primeras menciones al turismo a fines del siglo XX, muchas veces tangenciales al análisis sobre otras temáticas, a un actual abordaje pleno del tema, que se manifiesta su institucionalización en universidades, proyectos de investigación, publicaciones, grupos de trabajo, congresos, etc. En cuanto al desarrollo de modelos teóricos, la tardía incorporación al campo indica la necesidad de partir del *corpus* de estudios extranjeros; sin embargo, esto no implica una reproducción pasiva de los mismos, ni asumir un lugar subordinado respecto del debate internacional.

Los aportes desde Latinoamérica y el Caribe comprenden y coinciden en desarmar el modelo bipartito que la coloca como receptora, pasiva e impactada, y aceptan que el aceleramiento del fenómeno turístico dado por la globalización y los avances tecnológicos y de transporte ha devenido en que ya casi no existan lugares en el mundo que no hayan sido alcanzados, transformándolo en un hecho social total, en el sentido maussiano. Como destacaron Barreto y Otamendi (2015), esto ha requerido la incorporación de nuevos enfoques,

como el de movilidad horizontal, reflexividad, reelaboración cultural, hibridismo, dialogismo, cosmopolitismo, situaciones preexistentes, flujos culturales, interacción, interculturalidad. Sin embargo, la propia perspectiva antropológica indica que cada uno de estos —y otros— enfoques, necesita ser sometido a reformulación según las características específicas de cada campo. Si como señala Marín Guardado, el turismo se constituye como economía; proceso sociocultural hegemónico orientado a producir espacios, significados y experiencias para satisfacer prácticas de ocio; proceso mercantilista que acrecienta al capitalismo en todas sus fases; objeto de políticas de desarrollo; a la vez que articula lugares, actores e instituciones y trastoca economías, territorios, paisajes y culturas, es coherente y pertinente a su estudio

formular interrogantes sobre las formas en que la cultura, la gente y los lugares son incorporados al mercado como mercancías turísticas (...) saber cómo los espacios y la cultura revisten nuevos significados y valores, cuáles son los agentes y qué papel desempeñan en la mercantilización y el desarrollo de los lugares turísticos, qué implicaciones sociales, culturales y territoriales tiene esto en las sociedades locales, de qué manera los grupos locales se integran o se articulan al turismo internacional y finalmente cuáles son las respuestas para enfrentar, responder y beneficiarse del mismo (2015, p. 48).

Surge de aquí el aporte diferencial de las antropologías americanas: el compromiso de elaborar marcos teóricos que procedan o dialoguen con etnografías situadas y pongan el foco en las problemáticas que surgen de la turistificación (Knafou, 1996) de nuestros territorios y en cómo los procesos locales enfrentan el proceso, sin perder de vista las condiciones generales en las que se inserta el modelo.

La pregunta antropológica latinoamericana se redimensiona así en la amplitud y complejidad de los problemas que genera el turismo, a la vez que se retroalimenta en la colaboración interdisciplinaria, con autores internacionales y con la puesta en común de investigaciones producidas en diversas regiones, orientadas a su vez por sus particularidades académicas y la situación de sus países en el marco del turismo global, que permean distintos grados de criticidad. Por ejemplo, el temprano desarrollo del turismo de gran escala en zonas costeras de México y su impacto residencial, ambiental, patrimonial y étnico, estudiado desde distintas perspectivas, muestra una común mirada crítica sobre la discordancia entre sus escasos beneficios y la dimensión de sus efectos en el ambiente (Daltabuit Godás, Cisneros Reyes y Valenzuela

Valdivieso, 2006); las condiciones de vida (Salazar Peralta, 2019) y las de trabajo, especialmente en sectores que intersectan condiciones de clase, de género y de etnicidad (Oehmichen Bazán, 2019)

Pero aunque el impacto que trae la integración de estos territorios al *continuum* espacial del turismo (Bertoncello, 2006) sea de distinta magnitud, en todos los casos enfrenta a las comunidades con sus propias contradicciones estructurales (Hiernaux-Nicolas, 1998) al transformar sus recursos territoriales, naturales, culturales, ancestrales, en productos turísticos. Cuando se trata de turismo internacional, de gran escala o de alto poder adquisitivo, las condiciones de desigualdad se imponen, con apoyo de los Estados, que fomentan una supuesta oportunidad de desarrollo económico que solo beneficia a las empresas, lo que trae profundos conflictos, especialmente cuando se trata de comunidades excluidas, como las indígenas (Valverde, 2006; Balazote y Radovich, 2009; Impemba, Maragliano y Valverde, 2015; Enriz, 2020).

En otros casos, en los que existe mayor capacidad de organización o autonomía, se hace posible disputar esos recursos con mayor o menor éxito, en un nuevo y heterogéneo contexto de relaciones interculturales y negociaciones políticas (Almeida, 2006; Bustos Zúñiga, 2011; Lustosa, 2012; De la Maza 2017; Lacko, 2019). Así, y en diálogo con autores internacionales, ha surgido un vasto campo de problematizaciones sobre formas alternativas de turismo que han dado lugar a categorías empíricas y analíticas como las de turismo étnico (Barreto, 2005; Torres Fernández, 2010); turismo indígena (Espeso Molinero y Pastor Alfonso, 2017), turismo comunitario (Azevedo Luinda 2007; Cáceres y Troncoso 2015; de Almeida y Lustosa, 2012; Ruiz Ballesteros *et al.* 2010; Lacko, 2019); ecoturismo (López Oropeza, 2010). Esto ha permitido a su vez problematizar las representaciones sobre “lo natural” o “lo ecológico” (Ulloa, 2004), dado que los saberes y experiencias locales sobre los recursos naturales conforman uno de los clivajes en torno al cual se definen y autodefinen las identidades en los territorios (Torres Fernández, 2010).

Por su parte, la transformación de saberes y prácticas culturales y artesanales en el encuentro con el turismo y las diversas respuestas, incluidas resistencias, negociaciones, selecciones, reelaboraciones, nuevos formatos (Pérez Galán y Asensio, 2012; Pereiro, 2013) se corresponden también con posicionamientos académicos distintos. Mientras algunos autores señalan aspectos negativos de las mismas, otros destacan sus posibilidades para el fortalecimiento comunitario

o para su desarrollo económico (Perche, 2012; Chang Vargas, 2013; Kania, 2017; Benedetti, 2022).

Un tema que atraviesa el avance del mercado turístico es la interacción entre las políticas estatales y los criterios de organismos internacionales que, muchas veces desde discursos altruistas como la “sostenibilidad”, la preservación, la patrimonialización y la protección selectiva, operan como dispositivos de regulación, por ejemplo sobre ciertos espacios naturales que también son de uso turístico (Daltabuit Godás, Cisneros, Vázquez, Santillán, 2002; Castro, 2011; Fortunato, 2005; Ferrero, 2019). Sin embargo, en otros casos, la desregulación completa del mercado de tierras y el atropellamiento violento a las formas de tenencia tradicionales, permite la concentración y mercantilización de espacios naturales, y su rediseño según lógicas urbanas, en respuesta a la demanda de una naturaleza bucólica, armónica y pasiva, nacida de la sensación de “pérdida” que provoca el problema ambiental global, como han señalado distintos autores (Cronon, 1995; Saarinen, 2004; Nates Cruz y Raymond, 2007; Mc Carthy, 2008).

En cuanto a los “patrimonios materiales” —arqueológico, histórico, rural, urbano—, aunque han sido incluidos en los circuitos turísticos es de larga data (Muñoz Aréyzaga, González Guerrero, Nieto Hernández y Valdez Pérez, 2022), los actuales dispositivos de patrimonialización, “puesta en valor”, conservación “sostenible”, que siguen recomendaciones internacionales (Ballart y Treserras, 2001) también son funcionales a su incorporación al llamado turismo cultural (Pastor Alfonso, 2003), tanto sea en espacios urbanos como rurales (Almirón, Bertoncello y Troncoso, 2006; Guastavino y Pérez Winter, 2022). El problema se complejiza en el caso de los lugares del pasado indígena, donde el cruce entre esos dispositivos, los usos comerciales, los sentidos locales, los derechos indígenas, la intervención de académicos, entre otros factores, genera mayores disputas (Crespo y Ondelj, 2004; Chaparro, 2008; Cruz, 2009). Esto me ha llevado a plantear que nos encontramos así frente a una compleja y contradictoria etapa “postpatrimonial” (Tolosa, 2022), en la cual los sentidos y las prácticas sobre los patrimonios, otrora más homogéneos y asumidos por agentes autorizados, hoy se diversifican y complejizan. Requiriéndose una urgente reformulación de las relaciones sociales implicadas en torno a ellos, que permita encontrar consensos que atiendan a los usos sociales del patrimonio como espacios centrales en los procesos de definición de identidades, problemas que se han planteado históricamente y que se siguen resignificando.

(Bonfil Batalla, 1991; Florescano, 1993; García Canclini, 1999; Rotman, 2003, Bayardo, 2007)

Lo expresado sucintamente hasta aquí no hace justicia con la gran cantidad de otros problemas que el turismo plantea en los territorios americanos, pero sí permite señalar, al menos, la existencia de un campo dinámico que se nutre de preocupaciones y temas comunes, pero también de experiencias etnográficas tan diversas como los puntos de vista de los investigadores. Y que dichas experiencias muestran aspectos que quizás no hayan sido contemplados por estudios de países “centrales”, pero que es necesario incorporar si se considera real y seriamente la globalidad del turismo, incluidos sus efectos. Es en la visibilización de las problemáticas situadas y en la construcción de andamiajes teórico metodológicos específicos a ellas, que radica el aporte diferencial de las antropologías americanas al debate académico mundial.

Nuevos aportes, nuevos debates

En este terreno fértil, los artículos que presentamos en esta primera entrega del *dossier* ofrecen, justamente, reflexiones que surgen de variadas experiencias situadas que plantean nuevas problemáticas, desde lecturas comprometidas y comprensivas sobre los distintos factores que operan en cada caso.

El artículo de Mercedes González Bracco, Triana Sánchez Attanasio y Yasmin Abraham presenta dos experiencias de turismo urbano en barrios populares —Rodrigo Bueno y Padre Mugica—, impulsados por el gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Estos emprendimientos, analizados etnográficamente, motivan a las autoras a preguntarse si los proyectos gubernamentales —primero de urbanización y luego de turismo— son genuinos y buscan estimular las economías populares, o solo son parte de los procesos de mercantilización general que atraviesa la ciudad, habida cuenta de la estigmatización que el mismo gobierno hacía sobre estos barrios hace pocos años. En segundo lugar, les permiten contrastar los objetivos del proyecto con la agencia y organización vecinal, así como observar la producción de alianzas, resistencias, negociaciones y estrategias en esa relación. Por último, las autoras tensionan los alcances del turismo comunitario como tipología en este tipo de casos, en los cuales las experiencias son impulsadas desde los gobiernos y no desde las propias comunidades, ocurren en ámbitos urbanos y con distintos mecanismos de apropiación por parte de las organizaciones vecinales.

Por su parte, Matías Halpin analiza el caso del municipio de Tigre, situado en el Delta inferior del Río Paraná y cercano a la ciudad de Buenos Aires. Su análisis pone en vinculación distintos aspectos que hacen a la historia del lugar como turismo de las élites locales durante el siglo XX, la incidencia de factores determinantes para la vida como el clima y los ciclos del agua, y la productividad agrícola y artesanal de la zona. A partir de allí, aborda la transformación de la zona a partir de las políticas neoliberales de la década de 1990 y la prosecución de un modelo de turismo internacional que ha impactado profundamente en la vida local, sectorizando momentos y zonas para el flujo de personas y actividades —turísticas, deportivas—, y donde nuevas normativas, infraestructura y formas constructivas destinadas a sectores pudientes han determinado la exclusión de los habitantes y productores locales. El caso da cuenta así de cómo se introduce lo global en lo local en la formulación de este modelo de espacio, a la vez que muestra cómo este movimiento crea una nueva estructura de asimetría.

El trabajo de Anna María Fernández Poncela indaga en el imaginario turístico sobre la ciudad de Malinalco, México, desde la perspectiva de niñas y niños locales, a través de un acercamiento metodológico singular. Inspirándose en lineamientos de la cartografía social y de los mapas cognitivos analiza, a través del lenguaje visual y el uso lúdico del dibujo en los niños, la construcción de sus propias narrativas y percepciones afectivas sobre el lugar. La ciudad, que cuenta con un importante acervo patrimonial, cultural, festivo, histórico, arqueológico y gastronómico, ha desarrollado el turismo de segunda residencia desde la década de 1990, lo que supuso un aumento sostenido de la llegada de visitantes y una serie de cambios, como la reducción en la productividad primaria en función de nuevos servicios y de la actividad constructiva, el aumento de la inseguridad, entre otros factores. Sin embargo, el análisis focaliza la relación entre actores locales y el turismo, desde la perspectiva de las percepciones cognitivas y emocionales de niñas y niños, a través de las imágenes que estos producen.

Silvina Gómez, por su parte, analiza los viajes de la comunidad japonesa argentina al “lugar de origen” desde las teorías del turismo, abordando así de un modo original un tema que ha sido generalmente planteado desde los estudios migratorios. La compleja construcción conceptual que aborda la autora considera los distintos aspectos de la conformación de una comunidad transnacional: sus lazos de parentesco, las redes socio simbólicas, las prácticas, las organizaciones, y los lazos con el origen implicados en la noción de diáspora.

De este modo, cuestionando la mutua exclusión que parece desprenderse de conceptos considerados opuestos como el de migración y turismo, recorre la historia de la migración japonesa a la Argentina, sus etapas, objetivos y políticas asociadas, abordando una serie de ejemplos etnográficos para analizar las distintas variantes de los viajes de la comunidad, desde Argentina a Japón.

El trabajo de Jacqueline Brosky indaga en las dinámicas y estrategias de reapropiación y reformulación generadas a partir de la implementación de un proyecto gubernamental de turismo rural comunitario en una comunidad indígena mbyá guaraní de Misiones, Argentina. El proyecto, orientado por los conceptos de nueva ruralidad, desarrollo y sustentabilidad, se propone como una forma complementaria de obtención de recursos. Sin embargo, la autora cuestiona una cierta lógica exotizante, atemporal y desubjetivada sobre los indígenas, propia de los imaginarios puestos en juego en el programa, que no comprenden y entran en tensión con las propias nociones que la comunidad tiene sobre el intercambio, el desarrollo o la naturaleza. De este modo, el análisis profundiza en la agencia comunitaria, que si bien acepta el turismo como posibilidad ante los problemas de reducción territorial que enfrenta, plantea reformulaciones sobre el proyecto, elige las condiciones de exhibición y selecciona algunos de sus aspectos para ello, mientras resguarda otros de importancia cultural y simbólica para sí misma.

Por último, Luis Serrano Paucarmayta aborda en su artículo la promoción de paquetes turísticos para la participación en distintas fiestas patronales en Cusco, Perú, como una nueva forma de turistificación de las prácticas en esa localidad, que convive a diario con el turismo. En este contexto, el autor señala que la dimensión económica hace que la comunidad cusqueña vea positivamente al turismo pese a los impactos concretos que este produce, como el desplazamiento de los residentes del centro histórico. En el caso de las fiestas patronales, si bien los propios organizadores de las mismas no se oponen a interactuar con el turista y se adaptan a sus intervenciones, requieren un intercambio comprometido de los mismos en la celebración; dado que las fiestas son conceptualizadas como experiencias que ponen en contacto actores humanos, no humanos, tradiciones, emociones, saberes y costumbres significativas para los devotos. De este modo, el autor plantea que pueden constituir oportunidades para construir formas de interacción legítima y horizontal entre residentes y visitantes, en un contexto en el cual el impacto del turismo resulta “irreversible”.

Estos trabajos permiten adentrarnos en las diferentes formas en que los sujetos experimentan el turismo, lo negocian, lo resisten o lo asumen como algo inevitable. En todos los casos, es perceptible la tensión entre la imposición externa y la búsqueda de opciones que limiten una explotación unilateral y directa. Esta puesta en común es prolífica porque, aunque no se pretende creer que la antropología puede cambiar el orden del mundo, sí puede contribuir al conocimiento de la diversidad de formas que producen los fenómenos generales, generando insumos que sirvan a encarar los problemas a través de programas, intercambios o políticas más justas. Considerar en profundidad las vivencias y efectos territoriales permite entender que, aunque viajar constituye una experiencia propia del deseo humano, la dimensión colectiva y sensible de este término se diluye cuando el turismo se transforma solo en una expresión del avance capitalista, que atiende al placer de unos en perjuicio de otros.

Referencias

- Adams, Kathleen M.
(1997) Ethnic tourism and the renegotiation of tradition in Tana Toraja (Sulawesi, Indonesia). *Ethnology*, 36 (4), 309-320.
- Almeida, M. G.
(2006) La creación de regiones turísticas y el desarrollo local en el espacio brasileño. *Cuadernos de Geografía*, 15, 21-30.
- Almirón, A., Bertonecello, Troncoso, C.
(2006) Turismo, patrimonio y territorio. Una discusión de sus relaciones a partir de casos de Argentina. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 15, 101-124.
- Azevedo Luindia, L.
(2007) *Ecoturismo de pueblos indígenas: propuestas sostenibles*. La Paz: Fondo Indígena, 137 pp.
- Balazote, A. y Radovich, J. C.
(2009). Turismo y etnicidad. Una interculturalidad conflictiva en territorio mapuche, Neuquén, Argentina. En Tamagno, L. (ed.), *Territorios y Memoria* (pp. 25-43). Buenos Aires: Biblos.
- Ballart Hernández, J. y J. I. Tresserras
(2001) *Gestión del Patrimonio Cultural*. Barcelona, Ariel, 238 pp.
- Barreto, M.
(2005) Turismo étnico y tradiciones inventadas. En Santana Talavera, A.; Prats, L. (coords.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y*

- modelos de aplicación* (pp. 39-56). Sevilla, Fundación el Monte/Fed de Asociaciones de Antropología del Estado Español/Asociación Andaluza de Antropología.
- Barreto, M. y Otamendi, A.
(2015) Antropología y turismo en “los países del Plata” (Argentina y Uruguay). *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 13 (2), 283-294.
- Bayardo, R.
(2007) La gestión del patrimonio y los conflictos en torno a las identidades sociales. ¿Gestión cultural sin políticas culturales transversales? *Papeles de Trabajo 1*.
- Benedetti, C.
(2022) “Formen filas de emprendedores”. Desarrollo, turismo y pueblos originarios en el norte argentino. *Campos. Revista de Antropología XX*.
<http://dx.doi.org/10.5380/cra.v23i2.83100>
- Bertoncello, R.
(2006) Turismo, territorio, sociedad: el “mapa turístico” de la Argentina. En Geraiges de Lemos, I., Arroyo, M. y Silveira, M. L. (comps.) *América Latina: cidade, campo e turismo* (pp. 317-335). San Pablo: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Bonfil Batalla, G.
(1991) *Pensar nuestra cultura*. México, Alianza, 172 pp.
- Britton, Stephen G.
(1982) The Political Economy of Tourism in the Third World. *Annals of Tourism Research*, 9 (3), 331-358. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(82\)90018-4](https://doi.org/10.1016/0160-7383(82)90018-4)
- Bruner, Edward M.
(1996) Tourism in Ghana - The representation of slavery and the return of the black diaspora. *American Anthropologist*, 98 (2), 290-230.
- Bustos Zuñiga, C.
(2011) Grupos originarios, patrimonio cultural y turismo indígena en el desierto de Atacama, Chile. En L. Prats, & A. Santana (coords.) *Turismo y patrimonio. Entramados narrativos* (pp. 49-62). Tenerife: PASOS edita.
- Cáceres, C. y Troncoso, C.
(2015) Turismo comunitario y nuevos atractivos en los Valles Calchaquíes salteños: el caso de la red de Turismo Campesino. *Huellas*, 19, 72-92.
- Cañada, E. y Gascón, J.
(2016) Urbanizar el paisaje: turismo residencial, descampinización y gentrificación rural: una introducción. En Cañada, E y Gascón, J. (coords.), *Turismo residencial y gentrificación rural* (pp. 5-36) Colección PASOS Edita 16.

- Castro, H.
(2011) Naturaleza y ambiente. Significados en contexto. En Gurevich, R. (comp). *Ambiente y educación. Una apuesta al futuro* (pp. 43-74). Buenos Aires: Paidós.
- Chang Vargas, G.
(2013) *Alianzas para mitigar riesgos que amenazan la conservación del patrimonio cultural intangible: algunas reflexiones para el caso de Costa Rica*: ICOMOS, Costa Rica. <https://icich.icomos.org/wp-content/uploads/2018/08/Alanzas-para-mitigar-riesgos.pdf>
- Chaparro, M. G.
(2008) Comunidades anfitrionas, turistas y arqueólogos: un equilibrio difícil de lograr. Los Monumentos Nacionales en la Provincia de Salta, Argentina. *Comechingonia Virtual*, 1, 1-23.
- Cohen, E.
(1974) Who is a tourist? A conceptual clarification. *Sociological Review*, 22, 527-555.
- Cohen, E.
(1988) Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of Tourism Research* 15 (3), 371-386.
- Comaroff, J. y Comaroff, J.
(2011) *Etnicidad S.A.* Buenos Aires, Katz, 251 pp.
- Crespo, C. y Ondelj, M.
(2004) Pinturas en las rocas, turismo y patrimonio en la Patagonia Argentina. Algunas consideraciones desde la antropología. En Rotman, Mónica (ed.) *Antropología de la Cultura y el Patrimonio. Diversidad y desigualdad en los procesos culturales contemporáneos*. Córdoba: Ferreira Editor.
- Crick, M.
(1992). Representaciones del turismo internacional en las ciencias sociales: Sol, sexo, Paisajes, Ahorros y Servilismos. En Jurdao, F. (comp.), *Los mitos del Turismocr* (pp. 341 -353). Madrid: Endymión.
- Cronon, W.
(1995) In search of nature. En Cronon, W. (ed.), *Uncommon Ground. Toward Reinventing Nature* (pp. 23-66). New York: W. W. Norton & Co.
- Cruz, P.
(2009) Abarcas campesinas y momias for export. Identidad, cultura y negocio en el salar de Uyuni. T'inkazos. *Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, 26.
- Daltabuit Godás, M., Cisneros Reyes, H. y Valenzuela Valdivieso, E.
(2006) Globalización y turismo en el sur de Quintana Roo. *Estudios de Cultura Maya*, XXVII, 99-124.

- Daltabuit Godás, M., Cisneros, H., Vázquez, L., Santillán E.
(2002) *Ecoturismo y desarrollo sustentable en comunidades rurales de la selva maya*. Morelos: Cuernavaca, 357 pp.
- De Almeida, M. y Lustosa, I. M. C.
(2012) O turismo maciso e o turismo comunitário em zonas costeiras do nordeste do Brasil. Povos indígenas do Ceará nas redes de turismo comunitário. En B. Pérez Galán, & R. Asensio (eds.), *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina* (pp. 87-114). PASOS Edita 8 (4).
- De Kadt, E. (ed)
(1979) *Tourism –Passport to development? Perspectives on the social and cultural effects of tourism in developing countries*. Oxford: Oxford University Press.
- De la Maza, F.
(2017) Tourism in indigenous territories: the impact of public policies and tourism value of indigenous culture. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 13 (1), 94-111. DOI: <https://doi.org/10.1080/17442222.2018.1416894>
- Enriz, N.
(2020) No hay palabra indígena para decir turismo. El turismo de gran escala y su impacto en poblaciones guaraníes. *Diálogos, Revista Electrónica de Historia*, 21 (2), 140-157.
- Espeso Molinero, P. y Pastor Alfonso, M.
(2017) Turismo indígena: concepto y características de una actividad en auge. En: Gascón, J y Milano, C. (coords.), *El turismo en el mundo rural ¿Ruina o consolidación de las economías campesinas e indígenas?* (pp. 39-56). Colección PASOS Edita 18.
- Ferrero, B. (comp.)
(2019) *Islas de Naturaleza. Perspectivas antropológicas sobre la conservación*. Rafaela: UNRaf Ediciones, 445 pp.
- Florescano, E. (comp.)
(1993) *El patrimonio cultural de México*. México, Fondo e Cultura Económica (FCE), 424 pp.
- Fortunato, N.
(2005) El territorio y sus representaciones como fuente de recursos turísticos: valores fundacionales del concepto “parque nacional”. *Estudios y perspectivas en turismo*, 14, 314-348.
- García Canclini, N.
(1999) Los usos sociales del patrimonio cultural. En Aguilar Criado, Encarnación (ed.), *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16-33). Andalucía, Consejería de Cultura.

- Getino, O.
(1991) *Turismo y desarrollo en América Latina*. México: Limusa, 181 pp.
- Greenwood, D.
(1989 [1977]) La cultura al peso: perspectiva antropológica del turismo en tanto proceso de mercantilización cultural. En Smith, V. (coord.), *Anfitriones e invitados* (pp. 257-279). Madrid: Endymion.
- Gruenewald, R.
(2003) Turismo e etnicidade. *Horizontes Antropológicos*, 9 (20), 141-159.
- Guastavino, M. y Pérez Winter, C. (eds.)
(2022) *Turismo rural, patrimonio y territorio: espacios de intercambio entre la gestión y la investigación*. Buenos Aires: INTA ediciones. 170 pp.
- Hall, C.
(1994) *Tourism and politics: Policy, power, and place*. Chichester: Wiley, 238 pp.
- Hall, C. y Tucker, H. (eds.)
(2004) *Tourism and postcolonialism: Contested discourses, identities and representations*. Londres: Routledge, 193 pp.
- Hernández Ramírez, J.; Pereiro Pérez, X.; Pinto, R.
(2015) Panorama de la Antropología del Turismo desde el Sur. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 13 (2), 277-281.
- Hiernaux Nicolas, D.
(1998) El espacio turístico: ¿Metáfora del espacio global? *Diseño y Sociedad*, 9, 9-18.
- Impemba, M., Maragliano, G. y Valverde, S.
(2015) Expansionismo turístico, población indígena mapuche y territorios en conflicto en Neuquén, Argentina. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 13 (2), 395-410.
- Kania, M.
(2017) Protección y salvaguardia del patrimonio cultural de los pueblos indígenas en el Perú. En G. Makaran (coord.), *Estado-nación o estado plural? Pueblos indígenas y el Estado en América Latina (siglo XXI)* (pp. 121-146). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Knafou, R.
(1996) Turismo e território. Para uma abordagem científica do turismo. En: Adyr Balastrieri Rodrigues (org.), *Turismo e Geografia. Reflexões teóricas e enfoques regionais* (pp. 62- 74). San Pablo: Hucitec.
- Lacko, E.
(2019) Reflexionando acerca del contexto de surgimiento de políticas turísticas ¿indigenistas? El proyecto de Turismo Rural Comunitario (RATuRC) del

- Ministerio de Turismo de la Nación (Argentina, 2008-2015). *Antropologías del Sur* 6 (12), 197-233.
- Lea, John P.
(1988) *Tourism and development in the Third World*. Londres: Routledge, 88 pp.
- Lee, Rosemary
(1983) El turismo en América Latina: el comercio del subdesarrollo. En Benavides, A. (ed.), *El turismo internacional* (pp. 9-13). California, Mexican American Legal Defense & Educational Fund.
- Lopez Oropeza, M.
(2010) Ecoturismo comunitario étnico: ¿Activación del patrimonio cultural identitario o Parques Temáticos Étnicos? *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 26 (2). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18118916019>
- Lustosa, I. M. C.
(2012) [Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo Kanindé do ceará. Tesis doctoral, Universidade de Goiás], Goiania.
- MacCanell, D.
(1973) Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Setting. *American Journal of Sociology*, 79 (3), 589-603.
(2003) *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Melusina.
- McCarthy, J.
(2008) Rural Geography: Globalizing the Countryside. *Progress in Human Geography*, 32 (1), 129-137.
- McKean, P. F.
(1976) An Anthropological Analysis of the Culture-brokers of Bali: Guides, Tourists and Balinese. Joint UNESCO/BRD Seminar on the Social and Cultural Impacts of Tourism, Washington D.C. December, 8-10.
- Marín Guardado, G.
(2015) Turismo: espacios y culturas en transformación. *Desacatos*, 47, 6-15.
- Martin, K.
(2007) The work of tourism and the fight for a new economy; the case of the Papua New Guinea Mask Festival. Association of Social Anthropology Conference "Thinking through tourism". London Metropolitan University. April 10-13.
- Meethan, K.
(2001) Tourism in global society. *Place, culture, consumption*. Nueva York: Palgrave. 241 pp.

Mowforth y Munt

(2009 [1998]) *Tourism and sustainability: development, globalization and new tourism in the third world*. London, Routledge, 411, pp.

Muñoz Aréyzaga, E., González Guerrero, G., Nieto Hernández, R., & Valdez Pérez, M. E.

(2022) La importancia del patrimonio arqueológico para el inicio del turismo en México. Un estudio de caso de Teotihuacán, del siglo XVI a 1930. *Revista de Turismo e Identidad*, 3 (2), 84-116.

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/turismoeidentidad/article/view/6499>

Nash, D.

(1981) Tourism as an Anthropological subject. *Current Anthropology*, 5, 461-481.

(1977) Tourism as a Form of Imperialism. En Smith, V. (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* (pp. 33-47). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Nates Cruz, B. y S. Raymond

(2007) *Buscando la naturaleza. Migración y dinámicas rurales contemporáneas*. México: Anthropos.

Núñez, T.

(1963) Tourism, Tradition, and Acculturation: Weekendismo in a Mexican Village. *Ethnology*, 2, 347-352.

Oehmichen Bazán, C.

(2019) La globalidad localizada: trabajo precario, racialización y género en Cancún y Riviera Maya-. En Oehmichen Bazán, C., *Movilidad e inmovilidad en un mundo desigual: turistas, migrantes y trabajadores en la relación global-local* (pp. 117-136). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Pastor Alfonso, M. J.

(2003) El patrimonio cultural como opción turística. *Horizontes Antropológicos* 20, 97-115. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000200006>

Pearce, D. G.

(1995) Alternative tourism: Concepts, classifications, and questions. En Smith, V. y Eadington, W. (eds.), *Tourism alternatives: Potentials and problems in the development of tourism* (pp. 15-30). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Perche, G.

(2012) Cuando el cuy tuvo que salir de la cocina. Turismo e intimidade na Ilha de Amantani, Lago Titicaca, Perú. En B. Pérez Galán, & R. Asensio (eds.) ¿El turismo es cosa de pobres? *Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina* (pp. 15-33). Tenerife: Asociación Canaria de Antropología e Instituto de Estudios Peruanos.

Pereiro, X.

(2013) Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina. *Revista Española de Antropología Americana*, 43 (1), 155-174.

DOI: https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2013.v43.n1.42308

Pérez Galán, B. y Asensio, R.

(2012) Introducción: patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina. En Pérez Galán, B. y Asensio, R. (eds.) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. Pasos Edita N° 8. Tenerife: El Sauzal.

Pinto, R.

(2015) O turismo na tradicao antropológica brasileira. *Pasos*, 13 (2), 295-303.

Redfield, R., Linton, R. y Herskovits, M. (1936). Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist. New Series*, 38, 149-152.

Rotman, M.

(2003) Globalización y patrimonio cultural: la recreación de identidades locales. *Runa* 24, pp. 257-271.

Ruiz Ballesteros, E. y Hernández Ramírez

(2010) Tourism that empowers? Commodification and appropriation in Ecuador's Turismo Comunitario. *Critique of Anthropology*, 30 (2), 201-229.

Saariinen, J.

(2004) Tourism and Touristic Representations of Nature. En Lew, A.; Hall, M.; Williams, A. (ed.), *A Companion to Tourism* (pp. 438-449). New Jersey: Blackwell

Salazar, N.

(2006) Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de culturas, poderes e identidades generados por el turismo. *Tabula Rasa*, 5, 99-128.

Salazar Peralta, A. M.

(2019). Movilidad y turismo en la costa sur de Nayarit. En Oehmichen Bazán, C., *Movilidad e inmovilidad en un mundo desigual: turistas, migrantes y trabajadores en la relación global-local* (pp. 147-174). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Santana-Talavera, A.

(1997) *Antropología y turismo ¿Nuevas bordas, viejas culturas?* Barcelona: Ariel.

Santana Talavera, A.; Pereiro, X. y Hernández-Ramírez, J.

(2014) La antropologización del turismo y la turistificación de la Antropología. En Tomás, A. et al. *Periferias, fronteras y diálogos. Una lectura antropológica de los retos de la sociedad actual* (pp. 165-172). Tarragona: Universidad Rovira y Virgili.

Smith, Valene L. (ed.)

(1989 [1977]) *Anfitriones e invitados: antropología del turismo*. Endymion, 1989, 481 pp.

Tolosa, S.

(2022) Agencia indígena, reterritorialización del pasado ancestral y reflexiones necesarias en la era del “postpatrimonio”. En Trentini, F.; Guiñazú, S. y Careno, S. (comps.), *Más allá (y más acá) del diálogo de saberes: perspectivas situadas sobre políticas públicas y gestión participativa del conocimiento* (pp. 155-200). IIDyPCa, CONICET UNRN.

Torres Fernández, P.

(2010) Hacia una reflexión del turismo étnico y su redefinición de alteridades. El caso de las políticas turísticas de Chaco y Formosa, Argentina. En Barreto, M. (coord.), *Turismo, reflexividad y procesos de hibridación cultural en América del Sur Austral* (pp. 93-121). Colección Pasos Edita 4.

Turner, L.

(1976) The international division of leisure: Tourism and the Third World. *World Development*, 4 (3), 253-260.

Turner, Louis y John Ash

(1991) *La borda dorada. El turismo internacional y la periferia del placer*. Madrid, Endymion, 472 pp.

Ulloa, A.

(2004) *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 364 pp.

Urry, J.

(2004) *La mirada del turista*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 183 pp.

Valverde, S.

(2006) [Las condiciones de existencia y prácticas de reproducción de la población mapuche en las regiones turísticas de las provincias de Río Negro y Neuquén. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras] Universidad de Buenos Aires.

Wallace, G. y A. Russell

(2004) Eco cultural tourism as a means for the sustainable development of culturally marginal and environmentally sensitive regions. *Tourist Studies*, 4 (3), 235-54.

Sandra Tolosa

Instituto de Ciencias Antropológicas,
Universidad de Buenos Aires.

Turismo urbano ¿comunitario? Experiencias en barrios populares de la Ciudad de Buenos Aires

Mercedes González Bracco

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM),
correo electrónico: mercedesbracco@yahoo.com.ar.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9583-3184>

Triana Sánchez Attanasio

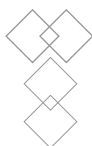
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM),
correo electrónico: tsanchezattanasio@unsam.edu.ar.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8274-7401>

Yazmín Abraham

Universidad Nacional de San Martín (UNSAM),
correo electrónico: yabraham@unsam.edu.ar.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2197-0893>

Recibido: 1 de noviembre de 2022; aceptado: 20 de febrero de 2023

Resumen: Este trabajo propone discutir el concepto de turismo comunitario, indagando sobre sus particularidades en los espacios urbanos, su impulso y/o gestión por parte de otros actores por fuera de las comunidades, y su impacto en territorios históricamente relegados simbólicamente y materialmente. Para ello tomaremos como referencia dos estudios de caso: la *Vivera Orgánica* y el *Patio Gastronómico Rodrigo Bueno* en el barrio homónimo, y *Ajayu*, en el Barrio Mugica-Villa 31. A partir de una investigación etnográfica que incluyó entrevistas a miembros de las comunidades y de las agencias de gobierno involucradas, así como participación de los tours, eventos y reuniones, se puede señalar que la complejidad de los vínculos de ambos proyectos con dichas agencias derivan en



ANTROPOLOGÍA AMERICANA | vol. 8 | núm. 16 (2023) | Artículos | pp. 33-61

ISSN (impresa): 2521-7607 | ISSN (en línea): 2521-7615

DOI: <https://doi.org/10.35424/anom.v8i16.3251>

Este es un artículo de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-SA 4.0

diferentes tipos de alianzas y estrategias por parte de los actores involucrados en la concreción y desarrollo del turismo en el territorio.

Palabras clave: *turismo comunitario urbano, territorios relegados, Barrio Mugica, Barrio Rodrigo Bueno, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.*

¿COMMUNITY-BASED? URBAN TOURISM. EXPERIENCES IN POPULAR NEIGHBORHOODS OF THE CITY OF BUENOS AIRES

Abstract: This paper aims to discuss the concept of community-based tourism, inquiring about its particularities in urban spaces, its promotion and/or management by other actors outside the communities, and its impact on historically relegated territories. For this, two case studies will be taken as references: “La Vivera Orgánica” and the “Patio Gastronómico Rodrigo Bueno” in the neighborhood of the same name, and *Ajaju*, in the Mugica-Villa 31 neighborhood. Based on ethnographic investigation including interviews with members from the communities and the governmental agencies, as well as tours assistance and participation in meetings, it can be pointed out that the complexity of the links of both projects with the agencies lead to different types of alliances and strategies of the actors implicated in the concretion and development of tourism in the territory.

Key words: *community-based urban tourism, outlying neighborhoods, Mugica neighborhood, Rodrigo Bueno neighborhood, Buenos Aires City Government.*

Introducción

El proceso de reurbanización de los barrios populares¹ de la Ciudad de Buenos Aires dio lugar a una serie de modificaciones estructurales, materiales y simbólicas impulsadas desde el gobierno local (Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en adelante GCBA). A partir de 2017, la mirada oficial viró de la “erradicación” a la “urbanización” y posteriormente hacia

¹ De acuerdo con el Decreto Nacional 358/17, “Se considera barrios populares a aquellos barrios comúnmente denominados villas, asentamientos y urbanizaciones informales que se constituyeron mediante distintas estrategias de ocupación del suelo, que presentan diferentes grados de precariedad y hacinamiento, un déficit en el acceso formal a los servicios básicos y una situación dominial irregular en la tenencia del suelo, con un mínimo de 8 familias agrupadas o contiguas, en donde más de la mitad de sus habitantes no cuenta con título de propiedad del suelo, ni acceso regular a al menos 2 de los servicios básicos —red de agua corriente, red de energía eléctrica con medidor domiciliario y/o red cloacal”.

la “reurbanización” (Rodríguez, 2019; Sánchez y Aldao, 2020). Dos casos paradigmáticos que ejemplifican este proceso son el Barrio Padre Mugica (ex-villa 31/31bis) y el Barrio Rodrigo Bueno (ex-villa Costanera Sur). Vale destacar que el primero se emplaza dentro de los barrios formales de Retiro y Recoleta, mientras que el segundo se ubica en el barrio de Puerto Madero. Es decir, lejos de tratarse de zonas periféricas y olvidadas, ambos se encuentran en las áreas más caras de la ciudad en términos de valor del suelo, al tiempo que también forman parte del perímetro de mayor afluencia turística (Figura 1, Figura 2 y Figura 3). Asimismo, si bien estos barrios populares poseen historias²

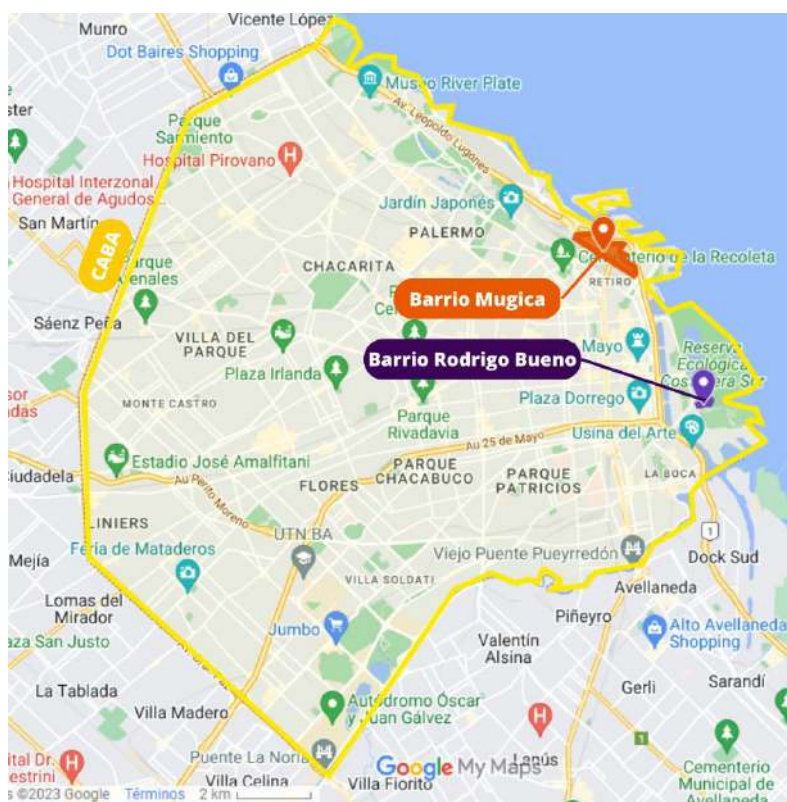


Figura 1. Ubicación de los barrios populares Mugica y Rodrigo Bueno en la Ciudad de Buenos Aires. Fuente: elaboración propia en base a Google Maps

² Son múltiples los trabajos académicos que abarcan la historia de estos barrios. A modo de muestra remitimos a Cravino (2009) y Lacarrieu (2016).



Figura 2. Barrio Mugica y su centralidad en el contexto urbano.

Fuente: elaboración propia en base a Google Maps



Figura 3. Barrio Rodrigo Bueno. Pueden apreciarse las casas originales y las construcciones realizadas por el GCBA. A continuación, la Reserva Ecológica y las torres de Puerto Madero.

Fuente: Open House Buenos Aires

y características disímiles,³ los dos fueron incluidos dentro del Plan de Turismo Comunitario Urbano (PTCU) impulsado por el Ente de Turismo de la Ciudad (ENTUR) durante el 2020 (Sánchez Attanasio, 2022).

Como puede apreciarse, este enfoque del turismo comunitario formulado desde un organismo estatal contrasta con la imagen clásica que se tiene del mismo, ya que suele asociarse —sobre todo— con la autogestión de las comunidades (Cañada, 2019; Zielinski *et al.*, 2020). No obstante, existen otros casos latinoamericanos donde programas de urbanización llevados adelante por los gobiernos locales, organismos internacionales y/o fundaciones sin fines de lucro confluyeron con la propuesta de una resemantización de los barrios populares a través de la mirada turística (Álvarez López, 2019; Oliveira Figueiredo, 2017; Quinchía Roldán y Arrieta Neira, 2012; entre otros).

Ahora bien, ¿qué significa que el GCBA, que hasta hace pocos años proponía erradicar las denominadas “villas miseria” haya reconvertido sus discursos y políticas sobre estos territorios, no solamente reurbanizándolos, sino proponiendo su exposición como atractivo de la ciudad? Entre otras cosas, nos preguntamos: ¿Se trata de un interés genuino de ayudar a la desestigmatización de estos espacios o de dar un estímulo a la economía popular en línea con el discurso “emprendedurista” propio del partido político gobernante? ¿Es un paso más en el proceso de mercantilización urbana que tiene al turismo como uno de sus tradicionales aliados?

A partir de estos interrogantes proponemos discutir el concepto de turismo comunitario, indagando sobre sus particularidades en los espacios urbanos, su impulso y/o gestión por parte de otros actores por fuera de las comunidades, y su impacto en territorios históricamente relegados simbólicamente y materialmente. Para ello tomaremos como referencia dos estudios de caso: la *Vivera Orgánica* y el *Patio Gastronómico Rodrigo Bueno* en el barrio homónimo, y *Ajayu*, en el Barrio Mugica, indagando acerca de los vínculos de ambos proyectos con las agencias de gobierno involucradas con cada uno, buscando establecer las alianzas y estrategias de los actores implicados en la concreción y desarrollo del turismo en el territorio.

³ El barrio Mugica cuenta con aproximadamente 40.000 habitantes, según datos oficiales (SISU, 2022), aunque durante las visitas los vecinos expresaron que estiman que ese número es de por lo menos de 60.000 personas. En cuanto al barrio Rodrigo Bueno, el censo oficial realizado en 2016 luego de que comenzaran las acciones de reurbanización, indicaban menos de 3.000 habitantes, distribuidos en 563 viviendas y cuatro manzanas.

Los temas abiertos en esta investigación cruzan discusiones sobre el turismo con una agenda de problemas vinculados a lo urbano, desde la perspectiva de los sujetos. Para ello trabajamos desde un enfoque etnográfico, ya que se constituye como un proceso de documentación de lo no-documentado — tanto de las prácticas discursivas como de las no discursivas— para construir conocimiento sobre sus significados particulares (Geertz, 1992). Para los estudios situados en la ciudad, la relevancia de tal acercamiento se encuentra en la posibilidad de dar cuenta del carácter multisituado de los procesos sociales que toman lugar en ella y visibilizar las perspectivas de los actores, dando por supuesta la multidimensionalidad de lo real (Balbi y Boivin, 2008). Esto supone, entre otras cosas, la construcción y reconstrucción permanente de los campos de indagación a lo largo de la investigación, yuxtaponiendo las diversas miradas que sobre él se posan, construyendo un “discurso social” (Angenot, 2010). Desde esta mirada, la construcción de un turismo comunitario urbano en los barrios populares de Buenos Aires construye sentidos y prácticas que abonan cierto tipo de relaciones con la ciudad mientras desalienta otros. ¿De qué modo circulan estos sentidos? ¿cómo son apropiados, interpretados, negociados y/o resistidos? Entendemos que la metodología elegida permitirá abordar estas preguntas de manera compleja, atendiendo a la multiplicidad de discursos y prácticas involucradas.

Las técnicas de recolección de datos incluyeron entrevistas en profundidad a los actores implicados, observaciones participantes de los tours, mapeos de los territorios, seguimiento de reuniones y eventos relacionados con la temática,⁴ análisis de páginas web y redes sociales vinculadas, fuentes secundarias y relevamiento de la bibliografía pertinente.

El turismo comunitario urbano: definiciones y problemas

Si bien las experiencias de Turismo Comunitario (TC) y los trabajos que analizan estas iniciativas han aumentado exponencialmente durante los últimos 10 años (Álvarez-García *et al.*, 2018), aún no existe un concepto unificado del

⁴ El trabajo de campo se llevó adelante entre 2021 y 2022. Se realizaron cinco entrevistas semiestructuradas a miembros de *Ajayu*, tres a miembros del *Patio Gastronómico* y *La Vivera Orgánica*, y tres entrevistas a funcionarios del GCBA involucrados con estos proyectos. Asimismo, se participó de diversas reuniones de organización, se asistió a varios *tours* y se realizó observación participante en ambos barrios durante la recepción de visitantes, donde se mantuvieron conversaciones informales con funcionarios del GCBA, vecinos participantes de los proyectos y visitantes.

mismo (Rodríguez Da Silva *et al.*, 2014). En líneas generales, esta tipología de turismo se asocia a experiencias en torno a la ruralidad (Cáceres, 2021) y a las comunidades indígenas (Lacko, 2019) pero no se limita sólo a ellas, sino que se presenta como una práctica contrapuesta al modelo tradicional de turismo masivo en distintos contextos. El uso de este término suele emplearse para referir fenómenos muy diferentes que abarcan emprendimientos donde la noción de “la comunidad está asociada quizás a un pueblo, un grupo étnico, un área rural, o incluso una unidad familiar; asimismo, turismo comunitario también en ocasiones actúa como sinónimo de turismo rural, con identidad, con base local, étnico o sustentable” (Barreto y Otamendi, 2015, p. 289). Esta “pluralidad de expresiones del TC” (Cañada, 2019, p. 97) precisa de la reflexión, debate y ordenamiento de los ejes trascendentales que este tipo de turismo promueve. En este sentido, las investigaciones antropológicas son las que han generado mayores aportes en relación a la comprensión de los casos, utilizando el enfoque etnográfico para profundizar este debate (Barreto y Otamendi, 2015) a partir del diagnóstico “de primera mano” sobre “la realidad de las sociedades que reciben turistas” (Hernández Ramírez, 2015, p. 13).

Cabe entonces preguntarse a qué nos referimos cuando hablamos de TC y cuáles son las características que lo particularizan frente a otras tipologías de turismo. En términos generales, el TC se opone al modelo tradicional de turismo masivo planteándose como una alternativa de gestión y participación comunitaria que fortalece la identidad e involucramiento de los actores locales (Cabanilla, 2018; Cañada, 2019; Yanez *et al.*, 2019; Zielinski *et al.*, 2020; entre otros) en contraposición a un turismo mercantilizado y fetichizado (Cecconi, 2011).

Entendiendo a la comunidad y lo comunitario como un marco de comportamiento dinámico (Ruiz Ballesteros, 2015, p. 27), su análisis en espacios urbanos se vuelve aún más complejo debido a la incorporación de variables y actores propios del contexto. En las experiencias de TCU, la organización de las poblaciones urbanas y la incorporación de agentes externos como promotores de los proyectos nos desafían a repensar estos conceptos. En esta dinámica, ¿es posible pensar lo comunitario como una categoría común considerando que los contextos rurales, urbanos e indígenas presentan particularidades tan específicas? ¿Cuáles son los límites de injerencia de los actores externos en este tipo de emprendimientos? La distinción entre turismo en lo local y desde lo local ha trabajado estas tensiones a partir del debate antropológico sobre el impacto positivo del turismo —propio de la perspectiva desarrollista de principios de los años sesentas— o la visión

crítica sobre su influencia en el proceso modernizador occidental de los años setenta (Hernández Ramírez, 2015). En este sentido, generalmente pueden identificarse dos modelos: “arriba hacia abajo” cuando los proyectos presentan una motivación exógena; o “abajo hacia arriba”, cuando el surgimiento se da de manera endógena, es decir, cuando nacen como iniciativa de la propia comunidad (Cañada, 2015; Zielinski *et al.*, 2020). Sin embargo, la literatura también señala que el apoyo técnico de los actores externos es sumamente necesario para alcanzar las metas propuestas por estos proyectos (Ruiz Ballesteros, 2017; Zielinski *et al.*, 2020). Particularmente, en contextos urbanos de derechos vulnerados, Scotto D’Abusco *et al.* (2021) enfatizan en la importancia de este acompañamiento, donde los saberes institucionalizados promueven un nuevo tipo de autonomía y pluralidad en el derecho a la ciudad. Los diversos tipos de interrelación entre la comunidad (sea cual sea su conformación) y los agentes externos a ella adoptan así múltiples posibilidades a la hora de considerar impactos positivos y negativos en los desarrollos turísticos.

Por otra parte, las experiencias de turismo comunitario en contextos urbanos suelen desarrollarse en áreas degradadas, segregadas y periféricas (Dias Mano *et al.*, 2017; Ferrari, 2021; Rodrigues da Silva *et al.*, 2014) donde, a partir del enaltecimiento del patrimonio material e inmaterial de las comunidades locales, se busca la desestigmatización de estos espacios y sus habitantes. Entonces, el TCU se configura en oposición al modelo de *slum tourism* o “turismo de la pobreza”⁵ donde la pobreza se construye como un atractivo pintoresquista, y por ello es fuertemente criticado. Las investigaciones sobre *slum tourism* demuestran que la pobreza urbana del ‘sur global’ se presenta como un atractivo para turistas provenientes del ‘norte’, sin necesidad de prestarle atención hacia la voz de los propios habitantes de estos territorios (Gui y Zhong, 2022). Esta contraposición entre *slum* y TCU replica la tensión entre el turismo masivo y el comunitario. El TCU propone un tipo de emprendimiento turístico que, a partir de su apropiación por parte de la comunidad local, evite ser mercantilizado y fetichizado, e incluso luche contra la estigmatización que postula el modelo *slum*. En estos términos, la construcción y presentación estetizada del patrimonio —en torno a un relato redentor que permita una aproximación diferente de los visitantes a estos espacios desacreditados—

⁵ La ONU cataloga como *slums* a aquellas “áreas de una ciudad consideradas degradadas, cuya característica principal es la informalidad, así como su alto índice de pobreza, la falta de seguridad y la precariedad de las viviendas” (2003, en Sánchez Atanasio, 2022; p. 18).

se presenta como una estrategia fundamental para construir un puente interpretativo y de valoración positiva para los visitantes.

Teniendo en cuenta estas tensiones, cabe preguntarse por los límites de la conceptualización: ¿se puede concebir la gestión comunitaria como tal cuando un agente externo es propulsor de la organización? ¿Puede el turismo gestionado desde la comunidad sustraerse del modelo de turismo fetichizado y mercantilizado un contexto de neoliberalización y extractivismo urbano?⁶ A partir de las complejidades que presenta el desarrollo del TC en contextos urbanos y teniendo en cuenta las variables que aquello implica, ¿podemos hablar de TCU o deberíamos pensar otro modelo de gestión que recabe estos planteamientos?

Turismo comunitario urbano en la ciudad de Buenos Aires: desde/con/contra las agencias gubernamentales

En la Argentina, las prácticas de TCU aún son incipientes y hasta el momento han sido escasamente estudiadas.⁷ Sin embargo, una característica general que estos proyectos tienen en común es el rol fundamental de las instituciones que los acompañan. Para los casos estudiados, la implementación del TCU se gestó en espacios de *participación ciudadana* promovidos por diferentes agencias del GCBA: el Instituto de Vivienda de la Ciudad (IVC) en el barrio Rodrigo Bueno y la Secretaría de Integración Social Urbana (SISU) —luego devenida en Unidad de Proyectos Especiales (UPE)— en el barrio Mugica. El hecho de que ambos proyectos se hayan gestado en estos espacios no es un dato menor, ya que otorga un lugar fundamental al GCBA en su génesis y seguimiento posterior. Entonces, si el interés de desarrollar emprendimientos de TCU no surge de los vecinos sino como resultado de los espacios de participación del gobierno, ¿cuál es el carácter comunitario de este tipo de turismo? Como veremos al detalle en los apartados específicos de cada proyecto, ambos fueron apropiados por los vecinos en diferentes instancias e incluso han fomentado esa independencia. Asimismo, desde las agencias del GCBA implicadas también señalan esta

⁶ Como expresa Wertheimer (2021) en el AMBA se observa “un modelo de extractivismo urbano, basado en la profundización y consolidación de procesos de financiarización del suelo, por sobre los derechos sociales al espacio urbano y el respeto a los bienes comunes” (p. 88).

⁷ Como antecedentes importantes destacamos los trabajos de Hernández (2019) sobre la Red de Turismo Sostenible de La Boca-Barracas, Scotto D’Abusco *et al.* (2021) sobre la experiencia de Mutantur realizada por la Asamblea Popular Plaza Dorrego-San Telmo, y González Bracco (2021) sobre los proyectos de turismo y muralismo comunitarios desarrollados en Isla Maciel.

apropiación de los emprendimientos como uno de los objetivos principales desde su creación. En el caso de Ajayu en el Barrio Mugica, se enfatiza en la importancia de su independencia económica y administrativa de la SISU/ UPE, que se encargó precisamente de aportar saberes técnicos para apoyar su fundación y crecimiento, pero que no delimitó el trabajo de sus integrantes:

Mi trabajo era traducir ese saber y ponerlo como digamos en estructura, darle forma para que se pudiera, digamos, hacer, ¿no? Entonces creo que ahí está un poco la clave, trabajar en lo comunitario y es permitir que el vecino también tenga autonomía en el trabajo y que crea y que pueda generar confianza de que su saber cuenta. (...) siempre fue como para ellos. Se ha hecho para ellos. Yo siempre les decía a ellos: esto está hecho, pensado por ustedes, ejecutado por ustedes y va a ser administrado por ustedes. O sea, no va a haber nadie que vaya a venir a decirles: “Bueno, ustedes tienen que hacer un balance de esta manera X, Y”. O sea, nosotros vamos y les decimos: “Bueno, esto es una tabla, una tabla de costos, es un balance. Si quieren usarlo así tal cual está, úsenlo. Si no, bueno, no lo usen” (Daniela, empleada de la SISU, entrevista personal, agosto de 2022).⁸

Es importante contextualizar el impulso y desarrollo de este tipo de proyectos comunitarios, otorgando a sus habitantes el apoyo técnico necesario para poder posicionarlos, con cambios más extensos —físicos y simbólicos— que el GCBA viene llevando a cabo en los diferentes barrios populares de la ciudad. Rodríguez (2019) señala que la transformación de la visión de gobierno sobre estos espacios implica una intención de integración a partir de la reurbanización, en contraposición a la postura de erradicación propia de principios de los 2000.⁹ Este giro en la gestión política transformó a los barrios antes considerados “desechables” en terreno fértil para nuevas opciones de manejo del suelo e implicó la aparición de un nuevo discurso vinculado al desarrollo social, la inclusión sociourbana y oportunidades de mercantilización. En esta línea de análisis, por ejemplo, González Bracco y Laborde (2021) han trabajado sobre las políticas públicas de mejoramiento material y embellecimiento del espacio público en barrios populares en términos de una “colonialidad del habitar”,¹⁰

⁸ Los nombres de los entrevistados han sido ficcionalizados.

⁹ El concepto de erradicación implicaba el desalojo de los habitantes de los distintos barrios populares, mientras que la urbanización —concepto que surge luego— refiere a las transformaciones propiamente habitacionales y de conexión de servicios básicos. Por su parte, la reurbanización se utiliza en respuesta a “la interpelación de los habitantes hacia el Estado para que reconocieran los procesos de urbanización que habían realizado de manera autogestionaria” (Sánchez y Aldao, 2020, p. 49).

¹⁰ Las autoras utilizan esta expresión para analizar los planes de integración en los barrios

entendiendo que conlleva una exigencia de contraprestación para quienes lo habitan, con obligaciones particulares, moralidades y normalizaciones. Bajo el discurso de la integración, el proceso de ordenamiento y disciplinamiento de espacios y cuerpos permite así el ingreso de la lógica mercantil y su consecuente oportunidad de negocio en estos sectores antes vedados. Manrique (2021) analiza este cambio de discursividad del GCBA en torno al Barrio Mugica desde 2015 en adelante y advierte cómo la construcción de una identificación nueva (entendiendo las villas como barrios y a sus habitantes en categoría de vecinos) no es una decisión para nada azarosa. El discurso de integración —que lo entiende como “un barrio más”— postula una homogeneidad urbana que deja en claro que existe una forma legítima de habitar la ciudad y es en el rol de vecino. En los barrios populares existiría, a partir de esta lógica, un componente diferencial que —mediante un proceso de embellecimiento y mejoramiento— puede ser revalorizado y presentado como atractivo.

Sin embargo, la elaboración de los discursos turísticos de los casos estudiados parte de una integración simbólica que implica un proceso de contraste entre “cómo se ven” a “cómo los ven”. Por ejemplo, la agencia estatal que acompañó el proceso de gestación del proyecto de Ajayu en Barrio Mugica señala que la propuesta de creación de un discurso turístico propone la desestigmatización del barrio, invitando a los habitantes de la ciudad a conocerlo más allá de los preconceptos que se tienen sobre él:

(...) es un proyecto que también está marcado por desestigmatizar la mirada que hay de la ciudad. Digamos, en general, respecto a los barrios populares ¿no? Como bueno, nosotros no somos solamente marginalidad, pobreza, esto, esto y esto. Si no, tenemos una historia super interesante que contarles, que es esto. Y en eso nos enfocamos cuando trabajamos en el proyecto. Entonces eso también un poco el proyecto también reivindica ese saber (Daniela, empleada de la SISU, entrevista personal, agosto de 2022).

Esto también puede observarse en el cambio de discurso por parte de los medios de comunicación masiva, ya que hasta hace pocos años el barrio Rodrigo Bueno también era presentado como un lugar peligroso, lo que contribuía a la estigmatización de sus habitantes. A partir de las nuevas obras de infraestructura, y la creación de proyectos turísticos en el barrio, también

populares de la Ciudad de Buenos Aires, entendiendo a este ordenamiento urbano como una expresión de la colonialidad del poder, que impone las reglas propias de la matriz cultural hegemónica eurocentrada (Quijano, 2000).

comenzaron a difundirse notas de prensa (por parte del GCBA y medios oficiales) que presentan los cambios en Rodrigo Bueno.¹¹ Además, ambos barrios figuran como actividades “imperdibles” dentro de la página oficial del ENTUR con recomendaciones sobre atractivos turísticos de la ciudad.

De esta manera, vemos cómo distintas áreas del gobierno comenzaron a generar convocatorias dirigidas específicamente a los habitantes de los barrios Rodrigo Bueno y Padre Mugica, reconociéndolos como vecinos de la ciudad cuyos intereses influyen en la gestión del territorio. Basándose en esta propuesta de inclusión, realizaron diferentes relevamientos para identificar las potencialidades de cada lugar según sus propios habitantes. A continuación analizaremos cuáles fueron las implicancias en cada uno de estos espacios.

Ajayu: entre la demanda y la sospecha

Como se mencionó más arriba, Ajayu es un proyecto de TCU iniciado a partir de una convocatoria de vecinos por parte de la SISU. Ya en 2019 habían existido reuniones donde se los invitaba a participar de un mapeo colectivo, buscando visibilizar zonas del barrio que pudieran ser accesibles al público en general, promoviendo así una mirada diferente:

...ahí fuimos a un lugar que en ese entonces era el Ministerio de Educación a presentar una mesa de mapeo. Preguntando: “Este es el barrio, ¿lo podés identificar donde está dentro de Buenos Aires?”, y ahí es donde todas las personas que estaba ahí se dieron cuenta que ni siquiera en Google, ni siquiera en nada estaba identificado el barrio, no existe. Y vos vivís acá y ¿qué ves acá? Cuando vas a Google ¿qué ves?: Zona peligrosa (Yésica, participante de Ajayu, entrevista personal, octubre de 2021).

Esta mirada estigmatizante sobre el barrio es algo que tocaba de cerca a los vecinos participantes. Muchos de ellos comentaban que elegían no dar su dirección al momento de solicitar empleos o de conversar con gente “de afuera” por miedo a ser discriminados. Al mismo tiempo, esa misma mirada prejuiciosa se replicaba hacia adentro cuando comenzaron a idear los paseos por el barrio: ¿quién vendría? ¿qué tenían ellos para mostrar que fuera valioso?

¹¹ Entre otras: Página/12, “La villa y el barrio Rodrigo Bueno, una historia entre patios y pasillos”, 17 de marzo de 2022; Cronos, “Barrio Rodrigo Bueno y el sueño de convertirse en el Caminito del siglo XXI”, 17 de julio de 2022; Clarín, “Pizza de mandioca y ceviche: los cocineros de la villa Rodrigo Bueno se reinventan en el Patio Gastronómico”, 30 de enero de 2023.

Un acercamiento a la experiencia de TCU en otro barrio popular (la Comuna 13 de Medellín) a través de información provista por el equipo de la SISU fue el puntapié inicial para empezar a mirar el lugar propio con otros ojos:

Estaba muy vigente y fuerte lo del turismo comunitario rural, pero nosotros decíamos “qué vamos a mostrar acá si no hay verde...”. Y ahí X nos trajo mucha información sobre el turismo comunitario, que sabe un montón, nos decía “bueno, acá no hay verde pero está esto, esto y esto, acá hay gastronomía y a la gente le interesa mucho”, él había trabajado con grupos de turismo para que hagan tango acá y nos fue dando las posibilidades... (Pilar, participante de Ajayu, entrevista personal, septiembre de 2021).



Figura 4. Tumba del Padre Mugica en la Parroquia Cristo Obrero (*tour histórico*). Fotografía: de las autoras



Figura 5. Morenada, baile tradicional boliviano (*tour cultural*). Fotografía: de las autoras



Figura 6. Chips de papines andinos (*tour gastronómico*). Fotografía: de las autoras

El contexto pandémico, que obligó a parar muchas actividades laborales, redundó en la posibilidad de avanzar con este proyecto debido a la disponibilidad extra de tiempo de sus integrantes. Luego de un recorrido piloto para el Día de todos los muertos de 2020 (1° de noviembre), el gran paso se dio por la convocatoria de la SISU a que participen del Festival Internacional de Buenos Aires (FIBA) en marzo de 2021, lo que implicó organizar un recorrido por día durante la semana que duró el evento. Fue a partir de ese momento que los participantes del nuevo emprendimiento se organizaron: idearon un nombre,¹² un logo y pulieron la propuesta para inaugurar los paseos regulares. De este modo, la creación de un circuito por el barrio se fue conformando en torno a tres ejes: historia, cultura y gastronomía, que pronto se transformaron en tres recorridos separados que se complementan para proponer una experiencia acabada del lugar (Figura 4, Figura 5 y Figura 6). A los recorridos estables se suman otros especiales vinculados a algunas festividades como el día de la Pachamama, de la Multiculturalidad o el Día de Todos los Muertos.

Todos los recorridos comienzan en una entrada mejorada que fue construida por el GCBA en el contexto de la reurbanización. Los turistas son citados en esa entrada y se recorre el extenso camino de ingreso que se encuentra embellecido con árboles, bolardos e iluminación en un modelo de mejoramiento de calzadas y calles que iguala este espacio a las demás calles turísticas de la ciudad. En el transcurso de los recorridos, se mencionan otros elementos de este proceso, como la mudanza del Ministerio de Educación de la ciudad, el área con calles y edificios nuevos, la nueva nomenclatura de las calles, iluminación pública, plazas, juegos para niños y otras infraestructuras urbanas. Estos datos aparecen de manera intersectada y no conflictiva con el relato en el que se insertan, a pesar de que la historia incluye los constantes intentos de erradicación por parte de los sucesivos gobiernos a lo largo de la historia del barrio (sobre todo en el recorrido histórico), y también se mencionan diferencias y confrontaciones con la administración actual. Por otra parte, los recorridos se organizan en “paradas” donde alguno de los guías explica alguna particularidad del barrio o se invita a algún/a vecino/a a brindar un relato o compartir algo (música, comida, artesanías). El recorrido finaliza con un paseo por la Feria Latinoamericana, una serie de puestos

¹² *Ajayu* significa alma en aymara. La elección de este nombre responde a la intención de representar a gran parte de los habitantes del barrio, provenientes del norte del país y países andinos.

cuya infraestructura fue mejorada por el GCBA donde se venden productos regionales, comidas, ropa y objetos diversos. Esta feria, que se encuentra a la entrada del barrio, es muy publicitada en los recorridos y se invita a los visitantes a volver por cuenta propia a comprar y visitar con otros amigos, formulando así un efecto replicador en la propuesta de desestigmatizar el barrio.

Si bien a la fecha Ajayu cuenta con siete integrantes estables, los tours no son guiados por todos, sino que van organizándose en torno a la cantidad de visitantes y disponibilidad de cada uno (pues todos mantienen otras obligaciones laborales). La coordinación acerca de lo que se va a llevar adelante en cada uno de los tours es gestionada mediante reuniones semanales. La división de tareas está definida a partir de un equipo de producción, que se encarga del trato con “vecinos vinculantes”,¹³ proveedores y relevamiento de la zona a visitar, y un equipo de comunicación, que se encarga del contacto con los visitantes, la promoción en redes sociales y prensa.¹⁴ Respecto al manejo de los ingresos, desde un primer momento se autoorganizaron para dividirlos entre los participantes y luego, con ayuda de la SISU, pudieron gestionar su personería como cooperativa.

Como ha sido mencionado, tanto en la génesis como en el desarrollo del proyecto, la secretaría ha ocupado un rol fundamental. La SISU realizó el acompañamiento técnico en torno al desarrollo del recorrido, el mejoramiento del guión, los tiempos, la difusión y otras necesidades del proyecto. También articuló con el ENTUR para la certificación de los participantes de Ajayu como guías de sitio.¹⁵ En cuanto a la personería jurídica, se discutió conjuntamente cuál resultaba la más adecuada para las necesidades del proyecto y se asistió a los diferentes integrantes para la conformación de un grupo de trabajo. Incluso, en un primer momento, fue esta agencia la que brindaba los espacios físicos de reunión.

¹³ El equipo de Ajayu denomina “vecinos vinculantes” a aquellos vecinos convocados a participar de alguna u otra manera con el desarrollo del tour, ya sea proveyendo un producto o servicio, contando su historia de vida u otra acción que los conecte con los visitantes.

¹⁴ Cuentan con una página de Facebook y un perfil de Instagram. En algunas ocasiones, para realizar contenido audiovisual, han recibido ayuda técnica de la SISU. También desde esta agencia se han convocado notas de prensa y se han invitado influencers para realizar los recorridos, ampliando así el conocimiento general sobre la propuesta.

¹⁵ La formalización de la actuación de los vecinos como guías certificados derivó en un reclamo por parte de los guías de la ciudad por la singularidad de la formación, realizada a medida para este caso. Esto impidió, por ejemplo, replicar la experiencia con los vecinos de Rodrigo Bueno, a quienes se formó como “promotores” pero ya no como guías.

Sin embargo, los integrantes de Ajayu sostienen diferencias con el GCBA y, si bien recibieron de buen grado el apoyo que les brindaron para comenzar el proyecto, a medida que fue adquiriendo forma los integrantes fueron tomando decisiones de manera más autónoma. Esto se dio de manera natural por la experiencia ganada durante este tiempo, pero además por desconfianzas en torno a la posibilidad de ser “aparateados” o por desacuerdos en torno al manejo de otras cuestiones.¹⁶ Durante las entrevistas tanto a los participantes como a agentes de la SISU, las opiniones pivotaban entre la necesidad de construirse como un colectivo independiente y la exigencia al Estado de estar presente colaborando con los vecinos:

[el vínculo con el Gobierno de la Ciudad] mayormente siempre fue a demanda, en el sentido de “necesitaríamos tal cosa”, pero por ahí el que está muy involucrado o que a veces yo le digo en broma “vos formas parte de Ajayu”, me dice “no, ustedes son Ajayu” es X, y estaba en un momento H, ahora está L y por ahí algunas veces vienen a la reunión, escuchan, y proponen, de alguna manera son un puente que hace articulación, “puedo hablar con comunicación a ver si pueden dar una mano”. O por ejemplo queríamos hacer algo de la Pachamama y nos dijeron “voy a preguntar a la gente...”, es como que ayudan en ese sentido a articular con la SISU cuestiones que por ahí nosotros tenemos una mega actividad en la cancha y no sabemos si se va a usar, y si no encontramos al vecino o a la vecina que están a cargo de esa cancha por ahí ellos pueden gestionar eso (Yésica, participante de Ajayu, entrevista personal, octubre de 2021).

...en un principio cuando hacíamos las reuniones (...) me acuerdo que estaba X [se refiere a una persona del GCBA] y él dice que no le pagaban nada, como atajándose. Lo entiendo porque se sintió avasallado por la forma que tenemos de hablar quizás, pero son muchas las veces que sucede esto... Tengo amigos que han venido, gestores culturales, y les han robado el proyecto directamente. Como que hay cosas que suceden ahí adentro, que vos dudás, pero la idea es buena y la roban porque tienen la plata, las herramientas y los contactos, como que vos sos el villero que tiene la idea pero nadie te va a dar bola, entonces esto me lo llevo y lo implemento... Entonces hay un montón de escenas que hemos visto durante todos estos años de apropiación cultural, que le llamamos nosotros. Entonces desde Ajayu sabemos que eso puede volver a pasar y no vamos a dejar que eso pase (Pilar, participante de Ajayu, entrevista personal, septiembre de 2021).

¹⁶ Por ejemplo, ante la promulgación de la ley 6545/22 que crea el “Distrito de Integración Productiva e Impulso al Trabajo en Barrios Populares de la Ciudad Autónoma”, cuyo objetivo es “promover el desarrollo económico de los barrios populares”, algunos integrantes de Ajayu expresaron su temor de que dicha acción produjera cambios en detrimento de sus habitantes.

El Patio Gastronómico Rodrigo Bueno y La Vivera Orgánica: la autogestión en ciernes

Luego de más de una década de vaivenes, el Barrio Rodrigo Bueno logró la sanción de la “ley 5798/2017: Reurbanización, Zonificación e integración socio-urbana del Barrio Rodrigo Bueno”. En el marco de la misma el IVC, organismo encargado de ejecutar dicha ley, llevó adelante, entre otras acciones, la creación de dos emprendimientos: El Patio Gastronómico Rodrigo Bueno y La Vivera Orgánica. Ambos nacidos en 2019 son el resultado de diferentes talleres e instancias de capacitaciones implementadas por el GCBA, a través del IVC y el Ministerio de Desarrollo Humano y Hábitat (en adelante MDHyH) quienes convocaron, a su vez, a entidades especializadas para cada actividad.

Esto era un sueño. Hoy en día se está haciendo la realidad, más y más. Encaminamos desde 2009 en la legislatura, nos rebotaban, íbamos otra vez y otra vez, hasta que en 2016 se aprobó la ley y empezamos a hacer... *Y este patio también era uno de los proyectos* (Alicia, puestera PGRB, entrevista personal, enero de 2022).

El Patio Gastronómico Rodrigo Bueno (en adelante PGRB) está compuesto por 11 puestos de comida latinoamericana, en una propuesta que se integra a la de los otros “patios” o ferias gastronómicas de la ciudad.¹⁷ En el marco de las actividades desarrolladas por el MDHyH, se determinó la importancia de la gastronomía en el perfil productivo del barrio, por lo que se decide potenciar este tipo de emprendimientos. Es por ello que cinco de los puestos pertenecen a residentes del barrio. Estos representan la identidad gastronómica de sus habitantes recuperando las tradiciones de cocina de algunos de sus países de origen, como Bolivia, Paraguay y Perú. El resto de los puestos son concesionados a privados por el IVC y son rotativos, por lo que periódicamente pueden cambiar de dueño. En el caso de los emprendimientos pertenecientes a los vecinos, luego de varios meses de capacitaciones sobre cuestiones técnicas (tanto administrativas y legales, como con respecto a la cocina y seguridad e higiene, entre otros aspectos), se les otorgó este espacio para poder desarrollar sus propuestas siendo ellos dueños de los respectivos puestos: “Y bueno

¹⁷ BA Capital Gastronómica es un programa dependiente del área de Desarrollo Económico y Productivo, cuyo fin es “la promoción y el desarrollo gastronómico porteño para generar más turismo, empleo y desarrollo económico de nuestra ciudad y nuestro país” (GCBA, s/f; en Troncoso y Arzeno, 2020, p. 120). Debido a su incorporación en este programa, se lo incluye dentro de la agenda del Turismo Gastronómico de la ciudad, recibiendo diferentes tipos de promoción del proyecto.

dependemos mucho del turismo porque la idea era demostrar nuestros platos de cada país, qué es lo que hacemos, qué es lo que cocinamos en el barrio que no conozcan gente de afuera” (Adriana, puestera PGRB, entrevista personal, enero de 2022).

La Vivera Orgánica (LVO) está integrada por 13 mujeres del barrio. Se trata de un proyecto que surgió luego de diferentes instancias de capacitación sobre paisajismo y jardinería en 2017, en los que, además de conocerse y consolidarse como grupo, comenzaron a interesarse en profundidad por estas temáticas (a pesar de que algunas contaban con conocimientos previos). Más tarde y luego de varios intentos por crear huertas comunitarias en espacios comunes del barrio, realizaron el pedido para contar con un espacio propio. Con el apoyo de diferentes organizaciones no gubernamentales convocadas por el MDHyH¹⁸ delimitaron el alcance del proyecto, eligieron un nombre¹⁹ y diseñaron su logo. Actualmente se encuentran funcionando bajo la figura de cooperativa, y se dedican a la venta de plantines de hortalizas para huerta y de especies nativas (esto último ya que se ubican al lado de la reserva ecológica, donde también se plantan este tipo de especies, pero no se encuentran a la venta). También realizan servicios de diseño de huertas orgánicas (generalmente para hoteles y restaurantes de barrios aledaños) y brindan talleres respecto a estas temáticas.

Al principio era una diversión estar en la huerta chiquita (...) porque nos juntábamos, reíamos, brindábamos, tomamos una gaseosa, hacíamos un asadito. Pero ahora estamos bien (...) sectorizados; un grupo está acá, otro grupo está por allá. (Nora, integrante de la Vivera, en comunicación personal, enero de 2022).

Tanto el PGRB como LVO se encuentran situados directamente lindando con la Reserva Ecológica de Costanera Sur y con la obra de departamentos nuevos, es decir, se halla en la parte del barrio donde se observan más cambios en términos de intervención urbana realizada por el IVC (Figura 3). De hecho, es destacable que el predio en el que ambos se emplazan fue donado por la Reserva para este fin, lo que se explica por el cambio de paradigma desde la erradicación hacia la reurbanización.

¹⁸ Contaron, por ejemplo, con el acompañamiento de Un Árbol Para Mi Vereda, una ONG que promueve la “regeneración social y ambiental”.

¹⁹ El nombre “la vivera” en femenino, hace referencia a que el proyecto está llevado adelante enteramente por mujeres.



Figura 8. Patio Gastronómico Rodrigo Bueno. Fotografía: de la autoras



Figura 7. Vivera Orgánica. Fotografía: de la autoras

Otro aspecto destacable es que tanto el Patio como la Vivera forman parte del Registro de Unidades Productivas de la Economía Popular y Social (RUPEPYS) creado luego de la sanción de la Ley de economía Social y Popular de la ciudad (Ley 6376/2020). A través su inscripción en dicho registro, estas iniciativas consiguen convenios y colaboraciones con diferentes empresas multinacionales. En cuanto a LVO, hoy en día gran parte de su producción es vendida a estas empresas, y muchos de los servicios que ofrecen también se consiguen a través de contactos que facilitan el IVC o el Ministerio de Desarrollo Humano y Hábitat.

A pesar de no tratarse de emprendimientos de tours tradicionales, ambos proyectos están incluidos dentro del circuito de turismo en barrios del Ente de Turismo de la ciudad, en el circuito “Puerto Madero”. Además, algunos de sus vecinos también recibieron capacitaciones para formarse como promotores turísticos, pero a diferencia de lo sucedido en el Barrio Mugica, solo una persona logró cumplir con todos los requisitos para alcanzar dicha certificación.²⁰ De todas maneras, ambos emprendimientos demostraron su entusiasmo ante la posibilidad de recibir atención por parte del turismo e incluso se han incluido recorridos por el barrio en el marco de diferentes eventos impulsados por el GCBA.²¹

Si bien durante la pandemia debieron frenar muchas de las acciones que estaban realizando, en el último tiempo retomaron los esfuerzos por ampliar la llegada de su público. Aquí el turismo es visto de manera positiva como una posibilidad de incrementar las ventas para ambos proyectos, así como ganar mayor visibilidad. Como expresó una de las entrevistadas “si no fuera por las capacitaciones no habría turismo acá” (Valeria, integrante LVO, entrevista personal, agosto de 2022). Por lo tanto, se observa una fuerte correlación en el curso de los proyectos (desde su surgimiento hasta su consolidación) y su vinculación tanto con el IVC como con diferentes áreas del MDHyH y con otras organizaciones que trabajaron de manera articulada con dichas agencias. De hecho, los proyectos fueron discutidos en el marco de las Mesas de Gestión Participativa (MGP) en donde se trataban temáticas relacionadas al proceso de reurbanización. Ahora bien, mientras que LVO logró conseguir su

²⁰ Cabe aclarar que el término “promotores turísticos” no figura entre las categorías mencionadas por la normativa vigente regula el trabajo de los guías de la ciudad, según la Ley 1264/03 y su modificatoria Ley 5287/15.

²¹ Fueron incluidos en los recorridos de Open House y paseos ofrecidos durante el festival de Nómades Digitales.

personería jurídica en diciembre de 2021, en el caso del PGRB aun dependen de un administrador asignado por el GCBA, por lo que la primera se encuentra actualmente en un complejo proceso de independización del MDHyH. A su vez, puede destacarse la intervención del ENTUR y sus esfuerzos por potenciar turísticamente estas dos iniciativas, así como el intento por formar guías dentro del barrio a través de largas convocatorias abiertas. Aunque a diferencia de lo que sucedió con las demás instancias de capacitación, aquellas relacionadas al turismo tuvieron menos llegada. Según lo comentado en las entrevistas, esto fue debido a la inseguridad de los vecinos para mostrar su propio barrio, pues “no se sienten capaces de mostrar lo que saben” (Valeria, integrante LVO, entrevista personal, agosto de 2022). Al mismo tiempo, los desarrollos turísticos junto a los flamantes edificios construidos por el GCBA opacan la memoria del barrio, ya que quienes visitan estos emprendimientos no suelen acercarse a la denominada “parte histórica”,²² donde aún se encuentran las casas construidas por los vecinos hace varias décadas.

Por su parte, los vecinos que conforman estos proyectos no mostraron diferencias sustanciales respecto de las propuestas del GCBA, y en todo momento manifestaron un trabajo en conjunto con las diferentes agencias involucradas. Si bien enfatizan su rol propio y la importancia de su esfuerzo en el proceso de reurbanización, en cuanto a la mirada turística aun muestran una fuerte dependencia respecto de las acciones del gobierno, y hasta la fecha no se han consolidado para construir su propio relato. Un fragmento del diario de campo puede ilustrar esta situación:

Tanto Clara como Nora estuvieron de acuerdo en que el turismo era bueno para ellas “porque el que viene se lleva una planta”, dijo Nora. Por su parte Clara comentó que muchos Ministerios van a ver las cosas que ellas hacen en la Vivera, incluida la gente de Turismo. También dijeron que les prometieron que iban a incluir el barrio en paradas de los recorridos organizados por el GCBA, “va a venir el micrito ese —el bus turístico de CABA—, y va a parar acá en la esquina, esperemos que vengan —turistas— y se venda” afirmó Clara, coincidiendo con lo que me había dicho hacía un rato Adriana en el PGRB. (Notas de campo, enero de 2022).

²² Los vecinos de RB denominan “parte histórica” al área compuesta por las cuatro manzanas principales construidas de manera autónoma por los propios vecinos (véase Figura 3).

Conclusiones: luces y sombras del acompañamiento estatal en la ¿gestión comunitaria? del turismo

Este trabajo se propuso poner en discusión la mirada clásica sobre la gestión comunitaria del turismo a partir del análisis de dos experiencias que suelen quedar por fuera de los estudios sobre la materia. En primer término, por tratarse de experiencias emplazadas en un ámbito urbano. Pero, además, por tratarse de experiencias fomentadas desde el gobierno de la ciudad y no desde las propias comunidades. En este sentido, los casos analizados permiten observar algunos efectos que implica la vinculación de los gobiernos locales con los barrios populares en términos turísticos. Un factor importante es que la mirada sobre la integración socio-urbana comprende a su vez la dimensión económica y productiva de los habitantes, desde donde se entiende la implementación de los proyectos turísticos como herramientas generadoras de empleo para sus vecinos.

Como hemos visto, la reurbanización del Barrio Mugica se encuentra a cargo de la SISU/UPE, que fue creada específicamente para este fin. En este marco, la génesis y desarrollo de Ajayu como embajadores del “nuevo barrio” a ser mostrado través de diversos recorridos turísticos tuvo una intencionalidad marcada por parte del gobierno: que la mirada sobre las bondades de la reurbanización sea la de los propios residentes, ahora reconocidos como “vecinos”. El éxito de la propuesta, no obstante, implicó para el gobierno enfrentarse a las discrepancias propias de la progresiva autonomización del proyecto:

...como empleada al principio me deslizaron en un momento en una entrevista: “Bueno, a mí la verdad no me gustaría que en los recorridos de Ajayu se hable mal de la Secretaría” (...) esa bajada de línea como inicial, la verdad que existió. Después se da como que se evapora, porque una vez que la persona ya lo empiezan a ejercer, (...) los ajayus son los que hacen su discurso, digamos (...) la estrategia, en este caso, de Ajayu, está siendo desligarse completamente a nivel como de logo, a nivel como a las otras personas de la imagen de la Secretaría, la secretaría sería como una marca blanca en cuanto a que queda en las tinieblas (Lorena, empleada de la SISU, entrevista personal, noviembre de 2021).

En el caso de Rodrigo Bueno, el organismo encargado de implementar las acciones de reurbanización es el IVC, que convoca al ENTUR para desarrollar el turismo en el barrio. De esta manera se decide impulsar la atraktividad turística de dos emprendimientos: LVO y el PGRB. De ambos, solo La

Vivera pudo conformarse como cooperativa y se encuentra en proceso de “independización”, enfrentándose a diferentes conflictividades tanto internas como externas. Si bien todavía hay proyectos individuales en formación (como resultado de las capacitaciones del ENTUR) que aún no han comenzado con sus actividades, los emprendimientos estudiados no se encuentran realizando propuestas turísticas de manera autogestiva sino que son incluidos dentro de actividades propuestas desde el propio GCBA.

Yo ahora tengo idea de empezar mi propio proyecto de turismo, pero aún no empezamos a hacer los recorridos por el barrio, por distintos motivos. Y cuando digo decidimos me refiero a mí y al Ministerio [de Desarrollo Humano y Hábitat], porque todo lo que yo hago lo hacemos en conjunto, siempre están pendientes de lo que necesitamos como vecinos, y en La Vivera (Valeria, integrante LVO, comunicación personal, agosto de 2022).

Retomando los interrogantes planteados en la introducción, los resultados del trabajo de campo permiten identificar algunas similitudes y diferencias entre los objetivos perseguidos por el gobierno en cada barrio. Por un lado, en ambos casos se propuso al turismo como modo de articular la publicidad de las obras realizadas, la generación de empleo autogestivo para los vecinos y la publicidad de estos espacios como “nuevos barrios” de la ciudad, a través de una propuesta cultural atractiva que permitiera desestigmatizarlos y resemantizarlos como espacios atractivos y seguros. Por otra parte, mientras que la propuesta de TCU del Barrio Mugica priorizó la publicidad de la renovación del barrio a través de los recorridos, presentándola como un hito dentro de la historia de lucha por la urbanización y posibilidad de permanencia, los emprendimientos desarrollados en Rodrigo Bueno enfatizaron la necesidad de generar empleo para los vecinos a partir de potenciar el turismo gastronómico y ambiental de la zona y aprovechando la afluencia de visitantes a la Reserva de la Costanera Sur.

El desarrollo de la actividad turística implicó un reconocimiento y puesta en valor de las características que singularizan cada barrio y que por lo tanto pueden generar una visión diferencial positiva en las personas propias y ajenas a él. Sin embargo, la inserción del turismo también puede funcionar como una herramienta para instalar lógicas mercantiles en estos espacios históricamente relegados. Hacer turismo en los barrios populares puede implicar entonces una colonialidad del habitar (González Bracco y Labore, 2021) en tanto propone una visión organizada y segmentada de ellos, en una visión que responde también a las expectativas, gustos y necesidades de la demanda, que puede o no relacionarse con las posibilidades e intenciones de la oferta.

De este modo, observamos que Ajayu fue logrando un crecimiento como equipo de trabajo autónomo permitiendo que, aun sin romper el vínculo, pudiera poner en tensión la “bajada de línea” de la SISU. Mientras que los vecinos participantes en los proyectos de Rodrigo Bueno se relacionaron con el IVC de una manera más individualizada, lo que —al menos hasta ahora— impidió el avance de una verdadera “gestión comunitaria”, autónoma y autodeterminada. Esto vuelve necesario revisar los diversos contextos de agencia —participativa, comunitaria, cogestionada— de los actores involucrados, entendiendo que las discusiones acerca de la conceptualización del turismo comunitario distan aun de estar saldadas.

Al margen de ello, identificamos que el desarrollo de proyectos fomentados por actores externos a la comunidad es viable; aunque no solo depende de los recursos técnicos y económicos puestos en el impulso de los mismos, sino también, y de manera fundamental, del grado de organización de los vecinos. La conformación de la “comunidad”, en tal sentido, se vuelve un aspecto clave para sostener el avance de los proyectos, y la maduración de la autogestión es lo que determina la fortaleza en la agencia de los vecinos para decidir acerca de la colaboración o el rechazo hacia, en este caso, los actores gubernamentales. En tal sentido, creemos necesario enfocar la mirada en la robustez de los lazos comunitarios para trabajar tanto en la desestigmatización como en la resistencia a las amenazas frente a la mercantilización de los barrios populares.

Bibliografía

- Álvarez-García, J., Durán-Sánchez, A., De la Cruz del Río-Rama, M.
(2018) Scientific Coverage in Community-Based Tourism: Sustainable Tourism and Strategy for Social Development. *Sustainability*, 10, 1158.
DOI: <https://www.doi.org/10.3390/su10041158>
- Álvarez López, C.
(2019) [*Apropiación del espacio público por prácticas de turismo en el barrio Las Independencias, comuna 13 de Medellín*, Tesis de grado]. Universidad de Antioquía.
<http://hdl.handle.net/10495/14954>
- Angenot, M.
(2010) *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Balbi, F. y Boivin, M.
(2008) La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno. *Cuadernos de Antropología Social*, (27), 7-17.

- Barreto, M. y Otamendi, A.
(2015) Antropología y Turismo en “los países del Plata” (Argentina y Uruguay). *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 13 (2), 283-294.
- Cabanilla, E.
(2018) Turismo comunitario en América Latina, un concepto en construcción. *Siembra*, 5 (1), 121-131.
- Cáceres, C.
(2021) "El turismo como excusa": La (re)articulación del territorio a través del turismo rural comunitario en los Valles Calchaquíes de Salta (Argentina). *Archivos do CMD*, 8 (1), 44-68.
- Cañada, E.
(2015) La comercialización del turismo comunitario en América Latina. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 41, 159-189.
- Cañada, E.
(2019) Los mercados del Turismo Comunitario en América Latina. Perspectiva para una agenda de investigación. *Dimensiones Turísticas*, 5 (3), 96-105.
- Cecconi, S.
(2011) *Turismo, fetichismo y exotización. Las tramas del presente desde la perspectiva de la sociología de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Biblos Sociedad.
- Cravino, M. C.
(2009) *Entre el arraigo y el desalojo. La villa 31 de Retiro*. Los Polvorines: UNGS.
- Dias Mano, A; Feder Mayer, V. y Fratucci, A.
(2017) Community-based Tourism in Santa Marta Favela/RJ: social, economic and cultural opportunities. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, 11 (3), 413-435.
- Ferrari, S.
(2021) El turismo comunitario urbano como forma de re-existencia cultural y laboral. El modelo de Barrio Egipto (Bogotá). *Cuestiones de sociología*, 24 (115)
DOI: <https://doi.org/10.24215/23468904e115>
- Geertz, C.
(1992) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- González Bracco, M.
(2021) Pintó la isla: arte urbano comunitario y la ‘dignificación’ de los espacios relegados. El caso de Isla Maciel, XII Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS), La Plata, septiembre de 2021.
- González Bracco, M. y Laborde, S.
(2021) La humanización del espacio público como colonialidad del habitar: una aproximación desde el caso de la Ciudad de Buenos Aires. En Egea Jiménez, Carmen; Egea Rodríguez, Bernardina Carolina y Fabre Platas, Danú Alberto

- (Coords.) *Resignificación de los espacios públicos en Latinoamérica. Prácticas de renovación urbana para reflexionar y debatir*, (199-216). Granada: Universidad de Granada.
- Gui, T. y Zhong, W.
(2022) “When Urban Poverty Becomes A Tourist Attraction: A Bibliometric Analysis of Slum Tourism Research”. SSRN Scholarly Paper No 4014317. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4014317>
- Hernández Ramírez, J.
(2015) Turismo de Base Local en la globalización. *Revista Andaluza de Antropología*, 8, 1-18.
- Hernández, S.
(2019) [Los “vecinos” y el “patrimonio”. Un análisis del proceso de transformación del barrio de Barracas. Buenos Aires, Argentina, 2003-2013. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales]. Universidad de Buenos Aires-Universidad París VIII, Buenos Aires.
- Lacarrieu, M.
(2016) *Vivir en la Ciudad: Sentidos de experiencia de los lugares. Procesos de disputas y tensiones en contextos locales*. La Plata-Buenos Aires: Club-Hem Editores, Ediciones Kula.
- Lacko, E.
(2019) Reflexión acerca del contexto de surgimiento de políticas turísticas ¿indigenistas? El proyecto Red Argentina de Turismo Rural Comunitario (RATuRC) del Ministerio de Turismo de la Nación (Argentina, 2008-2019). *Antropologías del Sur*, 6 (12), 197-223. <https://doi.org/10.25074/rantros.v6i12.1158>
- Maldonado, C.
(2005) *Códigos éticos de conducta. Tendencias internacionales e implicaciones para el turismo comunitario*, SEED, Ginebra: OIT
- Manrique, R.
(2021) #Cadadiamasbarrio. Un análisis de la discursividad del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires sobre la urbanización del Barrio Carlos Mugica (2015-2017). *Revista Question/Cuestión*, 69 (3). <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/>
- Nisbet, R.
(1969) *La formación del pensamiento sociológico 1*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Oliveira Figueiredo, G.
(2017) Un análisis histórico-crítico del fenómeno de las favelas en Río de Janeiro, Brasil. *Jangwa Pana*, 16 (2), 235-249. <https://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/jangwapana/article/view/2131/1582>
- Quijano, A.
(2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Ladner, Edgardo (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, 201-245

- Quinchía Roldán, S. y Arrieta Neira, E.
 (2012) Urbanismo social: del discurso a la espacialización del concepto. Caso Medellín-Colombia. 9ª Biental del Coloquio de Transformaciones Territoriales. Huellas e incertidumbres en los procesos de desarrollo territorial, San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán y Comité Académico de Desarrollo Regional de la Asociación de Universidades Grupo Montevideo. <https://docplayer.es/34744473-Urbanismo-social-del-discurso-a-la-espacializacion-del-concepto-caso-medellin-colombia.html>
- Rodrigues da Silva, D., Corbari, S., Cioce Sampaio, C. y Jurema Grimm, I.
 (2014) Turismo comunitario en favelas. Un estudio del Favela Inn Hostel, Chapéu Mangueira-Río de Janeiro, Brasil. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 23 (4), 786-804.
- Rodríguez, M. C.
 (2019) Urbanismo “pasito a pasito”. Villas y reconfiguración de la centralidad metropolitana en Buenos Aires, Argentina. *Andamios*, 16 (39), 15-45.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632019000100015
- Ruiz Ballesteros, E.
 (2015) Turismo de base local y comunidad, ¿una vinculación oportuna? *Revista Andaluza de Antropología*, 8, 19-44.
- Ruiz Ballesteros, E.
 (2017) Claves del Turismo de Base Local. *Gazeta de Antropología*, 33 (1).
<http://hdl.handle.net/10481/44359>
- Sánchez, S. y Aldao, M.
 (2020) Participación, inequidades y desigualdades en los recientes “procesos de integración sociourbana” de villas en la Ciudad de Buenos Aires. *Cuestión Urbana*, 4 (7), 47-64.
- Sánchez Attanasio, T.
 (2022) [*Turismo Comunitario Urbano en Buenos Aires: ¿Desarrollo Turístico Sostenible? Caso: Barrio Rodrigo Bueno*, Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional de San Martín. <https://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/1840>
- Scotto D’Abusco, D.; Sosa, M. y Vanevic, P.
 (2021) Mutantur: un proyecto de turismo para la integración social y la construcción de dignidad. *Cuadernos de Extensión Universitaria de la UNLPam*, 5 (5), 47-68.
- Secretaría de Integración Social y Urbana (SISU)
 (2022) *Barrio Mugica en números*.
https://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/barrio_en_numeros_2022.pdf

Troncoso, C. y Arzeno, M.

(2020) Polos, ferias y mercados: geografía del consumo gastronómico en Buenos Aires (Argentina). *Revista Universitaria de Geografía*, 29 (2), 95-132.

Wertheimer, M.

(2021) Renovación, extractivismo urbano y conflicto ambiental en la costa norte de Buenos Aires. *Cadernos Metrópole*, 23 (50), 67-98.

<https://doi.org/10.1590/2236-9996.2021-5003>

Yanes, A., Zielinski, S., Diaz Cano, M., Kim, S. I.

(2019) Community-Based Tourism in Developing Countries: A Framework for Policy Evaluation. *Sustainability*, 11, 2506. <https://doi.org/10.3390/su11092506>

Zielinski, S., Jeong, Y., Kim, S.I., y Milanés, C.

(2020) “Why Community-Based Tourism and Rural Tourism in Developing and Developed Nations are Treated Differently? A Review. *Sustainability*, 12, 5938;

<https://doi.org/10.3390/su12155938>

El desarrollo turístico en el Delta de Tigre, Argentina. Mitos y realidades*

Matías Halpin

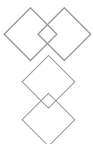
Profesor y licenciado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires, Argentina, correo electrónico:
matiashalpin@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6416-1431>

Recibido: 4 de noviembre de 2022; aceptado: 14 de febrero de 2023

Resumen: El Delta de Tigre se encuentra en el tramo inferior del Río Paraná, junto al Área Metropolitana de Buenos Aires; desde los años noventa, ha vivido un proceso de turistificación. Inspeccionamos dicho proceso en relación con las transformaciones globales en la industria turística y la implementación de políticas neoliberales en el país. Repasamos las estrategias de construcción de atractividad utilizadas y las modalidades turísticas actualmente desplegadas, así como sus impactos sobre la población local. Examinamos la experiencia de una red de artesanos que montó un parador y se encontró con importantes dificultades para integrarse en los circuitos dominantes. A partir de lo expuesto, sostenemos que el desarrollo turístico, lejos de erradicar la pobreza, ha generado gentrificación.

* El presente artículo es un extracto de mi tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas "*Antes sembrábamos frutales, ahora sembramos cabañas*". *Tensiones en torno al desarrollo turístico en el Delta de Tigre e iniciativas de la comunidad local para la recuperación del perfil productivo del territorio*". www.academia.edu/89703022/TESIS_LICENCIATURA_HALPIN_Antes_sembrabamos_frutales_ahora_sembramos_caba%C3%B1as.

A su vez, el análisis del turismo en el Delta fue concebido como la base necesaria para luego abordar las potencialidades y dificultades de un plan de desarrollo regional sustentable para éste, en torno a la producción de bambú, que estoy investigando en mi proyecto doctoral.



ANTROPOLOGÍA AMERICANA | vol. 8 | núm. 16 (2023) | Artículos | pp. 63-86

ISSN (impresa): 2521-7607 | ISSN (en línea): 2521-7615

DOI: <https://doi.org/10.35424/anom.v8i16.3252>

Este es un artículo de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-SA 4.0

Palabras clave: *Delta del Paraná, Turismo rural, Antropología rural, Antropología del desarrollo, Neoliberalismo.*

TOURISM-CENTERED DEVELOPMENT IN TIGRE'S DELTA (ARGENTINA). MYTHS AND REALITY

Abstract: Tigre's Delta is located at the end of Paraná River, close to Buenos Aires Metropolitan Area. Since the 1990s it has undergone a process of touristification. Here we examine this process in relation to global transformations in the tourism industry and to the implementation of neoliberal policies in the country. We study the strategies for attractiveness construction and different tourism modalities currently deployed, and their impacts on local population. We review the experience of an of artisans' network that launched a store on the islands but encountered significant difficulties to integrate into the dominant circuits. Based on the above, we argue that tourism development, far from eradicating poverty, has produced gentrification.

Key words: *Paraná's Delta, Rural Tourism, Rural Anthropology, Anthropology of Development, Neoliberalism.*

Introducción

El Delta inferior del Río Paraná es una extensa región insular en la zona central de la República Argentina. El último tramo del Delta pertenece al Municipio de Tigre, y se encuentra a menos de 35 km del centro de la capital del país. De hecho, el casco urbano de Tigre es parte del entramado del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). Sin embargo, con sólo cruzar el primero de los ríos del Delta, uno se interna en un territorio completamente diferente. No hay carreteras, por lo que barcos, botes y lanchas son los únicos medios de transporte posibles. La densidad de población se reduce rápidamente. El modo de vida debe acomodarse a los cambiantes niveles del agua y a otros factores climáticos. Sus habitantes desarrollan un sentido de pertenencia intenso y marcados clivajes identitarios se ponen constantemente en juego para diferenciarse de quienes provienen de la ciudad.

Si bien la actividad turística ha estado presente en el Delta de Tigre desde hace un más de un siglo, su peso fue creciendo a medida que otras actividades económicas decaían (entre los 1850's y 1950's, el Tigre se destacó por su producción frutícola). En la década de 1990 el municipio tigrense decidió especializarse en el turismo, mediante una serie de modificaciones de

normativas, de infraestructura y de nuevas estrategias de construcción de atraktividad (Bertoncello & Iuso, 2016).

Consideramos que el proceso de turistificación es reflejo de tendencias de alcance global. Como tal, sigue lineamientos de organismos internacionales que apuntan a una supuesta reducción de la pobreza en entornos rurales. Sin embargo, veremos que el modelo turístico dominante hoy en el Delta genera diversos impactos negativos y sus beneficios se reparten de manera poco equitativa, en desmedro de la población isleña. Como resultado, existe un importante descontento frente al turismo entre los habitantes locales. Por lo tanto, un sector creciente de la comunidad se organiza —en una dinámica de adaptación en resistencia (Stern, 1990)— para subsistir y sostener su permanencia en las islas a pesar de las condiciones adversas. Por lo tanto, el objetivo del artículo es presentar un panorama sintético de la diversidad de propuestas turísticas vigentes en la región y cómo estas integran o excluyen a la población local. A su vez, tomamos la experiencia de un colectivo de productores artesanales isleños para analizar las tensiones experimentadas con el modelo dominante.

Comenzaremos el artículo con una revisión de los principales referentes conceptuales que utilizamos para pensar la industria turística, sus etapas y modelos. Luego haremos una reseña de las principales modalidades turísticas desplegadas actualmente, señalando como la población isleña puede beneficiarse o ser afectada por ellas. A continuación, reconstruiremos la experiencia de los mencionados productores quienes intentaron montar un parador-restaurante en uno de los ríos de mayor tránsito de la región. Sin embargo, el proyecto no obtuvo los resultados económicos esperados, por lo que el grupo decidió redefinir sustancialmente el enfoque utilizado para dar salida a sus producciones. Sostenemos que el principal motivo por el cual su proyecto inicial fracasó está ligado a la posición dominante de los agentes que controlan los flujos masivos de visitantes y las dificultades para visibilizar propuestas alternativas a la oferta hegemónica.

Referentes conceptuales

Por más que sea común asociar el turismo con paisajes idílicos, la actividad turística está lejos de ser un fenómeno natural. Para que el turismo suceda, es necesario que exista un sistema de actores, lugares y prácticas que procuran a los individuos la recreación por medio del desplazamiento y el hábitat temporal

en otros lugares (Équipe MIT, 2005). Por ende, es “una actividad económica que implica una compleja red de factores como la ubicación geográfica, la historia, el idioma, el clima, los niveles de desarrollo económico, la calidad de los paisajes rurales y urbano, las políticas públicas, el grado de estabilidad económica y política, el estado del sistema de transporte” (Oliani *et al.*, 2011, p. 288, traducción propia). La confluencia de estos factores se da a través de un desarrollo socio-histórico, más o menos planificado según el caso. Por lo tanto, es importante señalar que los lugares no son turísticos en esencia, sino que adquieren dicha cualidad a través de un proceso de turistificación (Knafou, 1992). Este proceso no es unilineal y definitivo sino que, como todo fenómeno social, adquiera complejidad y se retroalimenta en la medida que los sentidos y valores asociados con los destinos van mutando (MacCannell, 2003).

Dentro del sistema turístico existe un elemento de suma importancia, el atractivo turístico. Éste es todo aquello que se considera que puede proveer una experiencia placentera suficiente para motivar a las personas a viajar hasta él en su tiempo libre (Walsh-Heron & Stevens, 1990). Diversos autores (Gunn, 1994; Leiper, 1990; Lew, 1994; Lundberg, 1985) sostienen que es el elemento central del sistema. Los atractivos pueden ser de origen natural o hechos por seres humanos, pero siempre necesitan de una gestión o proceso para convertirse en objetos turísticos como tales (Pearce, 1981). En palabras de Bertonecello e Iuso (2016) “el atractivo turístico no es un recurso disponible sino el resultado de un proceso específico de producción o ‘construcción de atraktividad’” (p. 109, comillas en el original).

Si bien el proceso de turistificación excede a la construcción de atraktividad, analizando ésta podemos obtener una importante aproximación al fenómeno turístico en una determinada localidad, pues se imbrica con diversos componentes del sistema turístico y permite vislumbrar los imaginarios (Salazar, 2012)¹ puestos en juego por diversos actores y actrices (qué elementos se seleccionan o crean, qué obras de infraestructura y/o puesta en valor se realizan, quiénes gestionan y financian las obras y atractivos, cuáles fenómenos atraen más visitantes, etc.).

¹ Salazar (2012), plantea que "Los imaginarios turísticos son conjuntos de representaciones transmitidas socialmente que interactúan con las imaginaciones personales de la gente y se utilizan como dispositivos de creación de significado y de visión-del-mundo, tanto en el turismo como en otros ámbitos". Los promotores turísticos se basan en imaginarios para representar y vender sueños de destinos, actividades, tipos de alojamiento y pueblos por descubrir y experimentar. Les turistas planean sus viajes en base esas mismas representaciones. La población receptora intenta constantemente acomodarse o refutar esos imaginarios.

Por otro lado, la industria turística tiene varias etapas distintivas: una más orientada a las élites en el siglo XIX y principios del XX (Zuelow, 2015), una etapa de ampliación hacia las clases medias y obreras en la segunda posguerra (*ibid.*). Este turismo de masas se asocia principalmente con la modalidad denominada como de sol y playa (Sánchez & García, 2003). Se considera a esta modalidad como pasiva, vinculada al descanso y a la reposición de fuerzas de los trabajadores, cuya oferta es altamente estandarizada (Bertoncello, 2002). Ya en torno a la década de 1970, a nivel global la industria turística advierte un proceso de saturación y empieza un proceso de diversificación y segmentación (García Henche, 2017). En ella se desarrollan diversos nichos turísticos en los que si bien se mantiene la masividad, la distinción vuelve a convertirse en elemento relevante (Boyer, 2002). Si bien esta transformación recibe diversas denominaciones, recuperamos la de turismo vivencial o experiencial (Benseny, 2021; Rivera Mateos, 2013), pues permite poner el foco justamente en que lo que se ofrece al visitante, como forma de atraerlo un determinado destino, es venderle la posibilidad de vivir experiencias particulares, que lo diferencian de la masa y brindan sensaciones únicas.²

También en la década de 1970, la Organización Mundial del Turismo (OMT), originalmente una cámara empresarial, es incorporada como una agencia ejecutiva del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (Dachary *et al.*, 2016). A su vez, en el marco de la intensificación de la globalización diversas regiones del mundo sufrieron la crisis o decadencia de sus actividades productivas tradicionales (Britton, 1991; Smith, 1996) y diversos organismos internacionales (ONU, OCDE, Banco Mundial, entre otras) comienzan a sugerir que los países subdesarrollados se vuelquen al turismo como estrategia de desarrollo, generalmente como parte de paquetes que apuntan la desregulación financiera y la promoción de los movimientos internacionales de capitales (Gascón, 2011).

La idea de que generando políticas económicas que favorezcan al sector empresarial se generará un crecimiento económico cuyos beneficios alcanzaran luego a los sectores más postergados de la sociedad es un *leitmotiv* del neoliberalismo (Gascón, 2011), pero puede ser considerada un mito (Klisberg,

² Si bien es posible argumentar que el contraste entre lo cotidiano y lo extraordinario siempre ha sido parte de la experiencia turística (MacCannell, 2003; Salazar & Graburn, 2014), Rivera Mateos (2013) señala que los imaginarios de la experiencia única y auténtica (es decir, ligada de una manera supuestamente fidedigna a la cultura local del destino visitado) se encuentran cada vez más presentes en los mercados turísticos.

2011). No es el único mito que se reproduce en los ámbitos de promoción el turismo, otros de ellos son el supuesto de que se trata de una industria verde sin pasivos ambientales; el fomento a la producción local y la revalorización de recursos autóctonos, la modernización de las infraestructuras, entre otros (Milano, 2016). Ninguno de estos aspectos se puede asumir consecuencia natural de un turismo desregulado, sino más bien lo contrario.

Gascón (2011) señala que desde las décadas 1980 y 1990 el PNUD y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) ponen particular énfasis en sugerir el desarrollo turístico como herramienta para combatir la pobreza en ámbitos rurales. En la construcción de atractividad para este tipo de destinos suelen jerarquizarse ciertos elementos: “los paisajes agrarios, la arquitectura ‘típica’, las celebraciones, las artesanías, los alimentos orgánicos o con denominación de origen, las actividades organizadas al aire libre como rafting, ciclismo, senderismo, etc.[...]. También se promocionan servicios de alojamiento, especialmente en casas de campo, estancias, y otros hoteles que poseen una estética bucólica, campestre” (Pérez Winter, 2017, p. 165). Veremos más adelante cómo los elementos asociados al pasado productivo del Delta se encuentran mucho menos explotados en la región del delta tigrense.

El proceso de turistificación en Tigre

Por cuestiones de espacio no podemos hacer aquí una reseña detallada de la historia del turismo en Tigre. Sólo señalaremos que refleja las tendencias de la industria turística a nivel global. A fines del siglo XIX se fundaron los primeros clubes de remo ligados a las clases altas porteñas, junto con lujosos casinos y hoteles y mansiones de veraneo (turismo orientado a las élites). Sin embargo, esta actividad era secundaria frente a una producción frutícola aún en auge. En la segunda posguerra, de la mano del modelo de Estado Bienestar el turismo se vuelve una actividad masiva (Donaire, 2012). En el Delta se establecen diversos recreos sindicales disfrutar del ocio al aire libre durante los fines de semana. En las décadas de los sesenta y setenta, surgió el fenómeno de incremento de segundas residencias para fin de semana o veraneo por parte de las clases medias del AMBA. Este fenómeno fue paralelo a la decadencia de la industria frutícola y la consecuente disponibilidad de casas y terrenos por el abandono de las antiguas quintas.

Sin embargo, el verdadero *boom* de la turistificación se da en los años noventa, cuando desde la gestión municipal se desplegaron diversas iniciativas

para convertir a la localidad en un polo de atracción turístico (Bertoncello & Iuso, 2016), como reformas en las vías de acceso (autopista, líneas de tren, relocalización de estación fluvial), inauguración de museos, parque de diversiones y casino, así como diversos circuitos peatonales en la ribera continental y zonas alledañas, que combinan museos, bares y restaurantes. Es de destacar la refuncionalización del Puerto de Frutos, antiguo centro de recepción de la producción isleña, publicitado ahora por el propio municipio como un “*shopping* al aire libre y con vista al río” (2016, p. 11, cursivas en el original), repleto de mercadería importada y con escasos espacios para las manufacturas locales.

Bertoncello e Iuso destacan la matriz neoliberal que caracteriza a las intervenciones. Así, junto a las acciones directamente ejecutadas por el municipio, se generan condiciones normativas que tienden a favorecer la inversión privada, dándose

una alianza entre agentes estatales y privados para impulsar el turismo en Tigre [...] en un contexto en el cual los grandes grupos económicos habían comenzado a invertir en el negocio del ocio y de gobiernos neoliberales que facilitan esta entrada de grandes capitales” (2016, p. 11).

Estos autores vinculan las transformaciones al contexto de desindustrialización que sufrió el país en ésta década y marcan el paralelismo con las tácticas que otras ciudades estaban empleando (la puesta en valor de numerosos sitios históricos, la ampliación de la oferta cultural, los grandes centros de entretenimiento, etc.).

En cambio, no se evidencia el mismo despliegue para la porción insular del municipio, a pesar de que dicha región venía arrastrando una crisis económica y éxodo poblacional desde hacía décadas. Las únicas excepciones son la restauración de la casa del expresidente Sarmiento y la del escritor Haroldo Conti, convertidas en museos (el Delta cuenta con decenas de casas históricas, pero estas dos están a escasos minutos de navegación desde el continente).

Si bien la historia nacional y local fue tomada por el municipio como elemento central de atraktividad en la zona continental (Iuso, 2017), en las islas solo se tomó algunos elementos históricos aislados. A su vez, la población o el modo de vida isleño no aparecen más que como un pequeño dato de color dentro de propuestas turísticas con otro eje. En este esquema, el Delta pareciera ser el complemento natural de Tigre como ciudad polifacética; y un espacio vacío dejado a la libre intervención del capital. De hecho, fue durante

este período que hicieron su aparición los grandes catamaranes privados, que organizan paseos circulares en los que los turistas ni siquiera descienden en las islas,³ sino que sacan fotos mientras escuchan un discurso estereotipado. Varias empresas utilizan incluso una grabación, reproducida a alto volumen para imponerse sobre el ruido del motor que nunca se detiene.

Otro cambio importante del período es el desarrollo de la red eléctrica, que sin duda influyó sobre los usos del territorio. Si bien ya para fines de la década de los setenta había algunos pequeños núcleos de tendido eléctrico, recién en 1992 se propuso la conexión generalizada, que se completó mayormente entre 1996 y finales de la década. De la mano de la electrificación, llegan al Delta todo tipo y escala de inversiones privadas relacionadas con la construcción o remodelación de cabañas, hoteles, restaurantes, centros de *spa* o actividades deportivas náuticas, barrios privados, etc., cuyas dinámicas examinaremos en el próximo apartado.

Un destino, muchos turismos

En este apartado nos proponemos describir las diferentes modalidades y dinámicas que adquiere hoy la actividad turística en Tigre, para abordar los diferentes actores involucrados en cada una y las problemáticas específicas.

La primera observación a destacar es que por su proximidad al AMBA, el Delta desarrolló tempranamente una modalidad de turismo de cercanía (Díaz-Soria, 2017; Guédon, 2005), la atraktividad del Delta se construye a través de la pequeña escapada, el “contacto con la naturaleza a pocos minutos de la ciudad” o expresiones similares. Por un lado, esto tiene la ventaja de atraer un gran número de visitantes de la metrópoli. Por el contrario, los gastos realizados tienden a ser menores. Los circuitos en lancha sin descender en las islas, o las visitas para pasar un día en un recreo no generan un gran impacto en la economía de los isleños, pues la mayoría de estos atractivos son propiedad de personas que no viven en el Delta. De hecho, podría decirse que, como regla general, las atracciones de mayor envergadura son justamente aquellas cuyos propietarios no son isleños.

Estos grandes sitios privados cuentan con la posibilidad de promocionarse en la estación fluvial, mediante la instalación de locales de venta, donde atraen a los

³ Como los recorridos principales sólo abarcan las zonas más cercanas y turistificadas de las islas, algunas personas se sorprenden cuando en una posterior visita descubre que “en las islas vive gente”.

transeúntes y les ofrecen paquetes de traslado y alojamiento junto con las empresas de navegación allí presentes. En algunos casos, estas redes de promoción se extienden al centro porteño, donde buscan captar a los turistas extranjeros.

En el caso de los recreos de origen sindical, si bien quedan todavía algunos en manos de organizaciones gremiales, muchos han sido vendidos o concesionados a empresarios privados. La mayoría de los visitantes arriban con sus conservadoras portátiles conteniendo los víveres que serán consumidos durante la corta estadía. No hay estímulo para la producción o el comercio local, porque la circulación por fuera del predio en cuestión está circunscripta.

En estos espacios que hemos descripto, existen ciertas posibilidades de empleo para la población isleña como cocineros, parrilleros, camareros, empleados de limpieza o mantenimiento. Sin embargo, son comunes la informalidad, precariedad e inestabilidad (el empleo estacional, o el no pago de los días no trabajados por condiciones climáticas son prácticas extendidas).

Turismo suntuoso, o el Delta para pocos

Además de las ofertas para el turismo de masas, existe un segmento orientado a las élites, que construye su atraktividad en base a la exclusividad. Se trata de grandes complejos con lujosas construcciones y amplios jardines cuidadosamente parquizados, con gastronomía gourmet, jacuzzis, ofertas de cabalgatas, etc. Existen también algunas experiencias de turismo alternativo, que invitan a una conexión más *íntima* con la naturaleza a través de propuestas como *lodges* y *glampings* en arroyos mucho más apartados, sin electricidad o alimentados por fuentes de energía renovables, construidas con materiales locales o degradables. Este tipo de ofertas recuperan el discurso de la sostenibilidad ambiental, y publicitan que trabajan en una baja escala de visitantes para no afectar la capacidad de carga del ambiente. El público reducido lleva a operar con altas tarifas para que la ecuación económica cierre, por lo que la estética y las comodidades a ofrecer necesitan apelar a consumidores de alta gama, por lo que montar un emprendimiento de este estilo no es accesible para cualquiera, así como tampoco visitarlo.

Alquiler de cabañas

El alquiler de cabañas es una de las formas más comunes en que la población local accede a participar de los beneficios del turismo. Obviamente, las formas

en que esto se realiza varían según el estrato socio-económico. Los sectores de mayor poder adquisitivo pueden invertir en una cabaña o complejo en una parcela aparte, para uso exclusivamente turístico (en esta modalidad también participan muchas personas no isleñas). Los estratos intermedios suelen aprovechar el gran tamaño de la mayoría de los terrenos en las islas para construir una segunda cabaña en la propia parcela en la que viven. Así, resignan parte de la intimidad doméstica en pos de esta posibilidad de ganancias.

Hay quienes no alcanzan la posibilidad de construir y optan por alquilar habitaciones dentro de su propia casa mediante aplicaciones como *AirBNB* o similares (la proliferación de redes sociales ha abierto una multiplicidad de nuevas estrategias) compartiendo la vivienda con sus huéspedes. También he conocido casos de personas que en temporadas de alta demanda se mudan temporalmente a lo de familiares o allegados, y alquilan su propia vivienda. Muchas personas trabajan para quienes poseen una casa de alquiler pero no residen en las islas, administrando las propiedades o recibiendo a los turistas. En algunos casos, logran realizar estas tareas para varios propietarios y pueden alcanzar un importante ingreso a partir de las comisiones. En muchos casos, la aspiración de estas personas apunta a llegar a construir su propia cabaña para mejorar así su rentabilidad.

Lo descripto parece describir un círculo sumamente virtuoso, pero tiene sus complejidades. El turismo en el Delta tiene una dinámica marcadamente estacional. El pico de demanda es en los meses de verano, esta es oscilante en otoño y primavera, y muy escasa en el invierno (fenómeno típico de los destinos de sol y playa). Esto significa que las casas de alquiler estarán desocupadas gran parte del año, con gastos fijos de mantenimiento. En una entrevista un vecino de un arroyo que se transformó radicalmente desde la llegada de la electricidad, me decía:

Los isleños antes sembrábamos frutales, ahora sembramos cabañas. En este momento la tendencia es... comprar un lote, construir tu casita, construir una cabaña para alquilar, construir porque con una no te alcanza, y otra más porque con dos tampoco te alcanza [Suspira]. Es un modelo que me parece que hay que encontrarle... un límite y un equilibrio. Porque hasta dónde vas a construir, cuánto espacio tenés,... ¿cuánto vamos a habitar del delta? [...] Vas convertir este lugar maravilloso [su arroyo] en Tres Bocas [zona donde se concentran la mayoría de mayor concentración de restaurantes y cabañas de alquiler del Delta] (Registro de campo, febrero de 2020).

Por otro lado, la proliferación de cabañas genera otros empleos indirectos: La construcción y mantenimiento, reservada principalmente a los hombres, que puede dejar importantes márgenes de ganancia para cuentapropistas y jefes, la jardinería, y la limpieza de hogares, trabajo altamente feminizado, y con remuneración mucho menor.⁴

Otro aspecto no virtuoso de la elevada demanda de alquileres turísticos es la dificultad para rentar una casa como vivienda permanente. Los precios que se pueden cobrar con los alquileres temporales superan ampliamente a los de los alquileres fijos, que hacen que para los propietarios sea mucho más tentador apostar al alquiler temporal/turístico que al de destino hogareño. Se da una situación de especulación permanente por parte de muchos propietarios, que prefieren tener la casa vacía en espera de turistas que obtener una renta baja de los residentes locales. La informalidad y la falta de regulación del mercado inmobiliario dan lugar a repetidas situaciones donde inquilinos que ya habían concretado un arreglo, son presionados por los dueños, ante la perspectiva de una temporada turística de demanda y precios altos, para pagar un valor más alto o irse.

Deportes náuticos

Otra de las actividades típicas son los deportes náuticos. Los fines de semana los ríos y arroyos se llenan de motos de agua y lanchas de todos los tamaños. Se destacan los enormes yates de las clases altas, que navegan a gran velocidad y produciendo un fuerte oleaje. Esto afecta a las embarcaciones de menor porte, pudiendo provocar el vuelco o hundimiento. También puede dañar las costas de las casas y ocasionar golpes a las embarcaciones amarradas en los muelles. Las embarcaciones deportivas han protagonizado numerosos accidentes mortales al embestir a navegantes isleños. Los grandes yates suelen dirigirse a los lujosos restaurantes y complejos o, en muchos casos, simplemente se anclan de a grupos en el medio del río y realizan multitudinarias fiestas con música a todo volumen. Por lo tanto el beneficio económico que se desprende de estas actividades para la población local es realmente escaso y son más los perjuicios.

⁴ La administración de cabañas también tiene un alto porcentaje de feminización. Algunas mujeres logran combinar las tareas de administración con las de limpieza (la segunda puede ser una puerta de entrada a la primera). En otros casos, son las administradoras quienes contratan a las empleadas de limpieza. En estos casos, los escalafones están más marcadamente definidos y la movilidad ascendente es más reducida.

En otra escala, el remo y el kayakismo son actividades que atraen gran cantidad de visitantes al Delta. Esta actividad tiene una larga tradición en la zona. Son deportes que se caracterizan por su escaso impacto ambiental. A diferencia quienes navegan en lanchas y yates, tienden a tener más vínculo con los comercios isleños ya que suelen hacer mucho más uso de almacenes, paradores, campings o cabañas de hospedaje. Para quienes poseen negocios gastronómicos o casas de alquiler, atraer remeros es bastante sencillo. Construyendo una pequeña rampa de madera, el lugar ya se vuelve más atractivo para éstos. Por otro lado, para los propietarios de casas de alquiler, incorporar pequeños kayaks de plástico es también una forma fácil y económica de agregar atraktividad a su hospedaje.

El turismo de segunda residencia

La adquisición de inmuebles para su uso recreativo es definida como un componente importante de la industria turística por Gascón y Cañada (2016). Su centralidad en el Delta es también atribuible a su cercanía al AMBA. Como señalamos, este proceso se inició varias décadas atrás, pero se incrementó fuertemente a partir del nuevo milenio. Olemborg (2015) señala que entre 2001 y 2010 la cantidad de viviendas creció significativamente más (+21%) que la cantidad de habitantes. (+8,6%), y que para 2010 la cantidad de viviendas que fueron oficialmente declaradas como de uso vacacional fue del 43%.

Como las cabañas de alquiler, las segundas residencias generan demanda de mano de obra para la población isleña, por las tareas de construcción, mantenimiento y jardinería. La construcción suele ser un rubro que se dispara durante los procesos de *boom* turísticos, y si bien continúa siendo un rubro de fuerte actividad en la región, el ritmo tiende a descender a medida que el ciclo de vida del destino turístico (Butler, 1980) madura.

Por otro lado, es importante destacar que el proceso de residencialización turística ha producido una particular distinción geográfica. Las casas de fin de semana tienden a ubicarse sobre los principales ríos y arroyos, que cuentan con mejores condiciones de transporte público y navegabilidad. Mientras que las viviendas de isleños permanentes, al fondo de los arroyos, canales o zanjones, donde la accesibilidad es mucho menor. Se da una segmentación espacial producto de la gentrificación rural (Gascón & Cañada, 2016), el aumento del precio del suelo por la presión turístico-inmobiliaria. Este concepto aplica también a la dificultad para rentar viviendas permanentes antes descripta.

Los barrios privados

Un fenómeno particular dentro del turismo de segunda residencia son las urbanizaciones cerradas o barrios privados que implican formas aún más violentas de exclusión.

Dicho proceso comenzó en la década de los noventa en la ribera continental de Tigre y en los 2000 se expandió hasta el Delta. Grandes grupos empresarios adquirieron amplias extensiones de tierra a precios bajos. Mediante maquinaria pesada y grandes inversiones, realizaron dragados de ríos y rellenos de tierras para elevar la cota del terreno y erradicar así las posibilidades de inundación. También se realizaron grandes lagunas y canales artificiales, puertos y amarraderos, para lograr convertir al espacio en lujosos “barrios náuticos”. Entre 1999 y 2004 se construyen al menos tres barrios privados en la Primera Sección de Islas, y se encontraban en proyección o construcción otros cinco (Astelarra, 2017). El problema de esos mega-emprendimientos, es que todas esas operaciones de movimientos de suelos producen alteraciones ecosistémicas, pues “perjudican el escurrimiento y flujo natural de las aguas. Al impedir el régimen habitual de inundación de los humedales, trasladarán las crecientes a sectores no afectados por ese fenómeno en la actualidad y producirán mayor erosión en las costas” (Municipio de Tigre, 2012, p. 91).

El caso más emblemático lo constituye el intento de construcción del mega-emprendimiento inmobiliario Colony Park. Se trata de un proyecto que pretendía abarcar unas 360 hectáreas. Desde aproximadamente 1940 (Astelarra, 2017) la zona se encontraba habitada por unas 40 familias campesinas. Estos habitantes no tenían títulos de propiedad de sus predios de residencia y trabajo, sino que éstos estaban definidos de forma consuetudinaria (Astelarra & Domínguez, 2015). Entre 2007 y 2009, con títulos de compraventa de dudosa legalidad (ya habían sido judicializados en la década de los noventa) representantes de la empresa Colony Park comenzaron una serie de operativos de desalojo. Frente a la resistencia de varias familias, quemaron sus casas o las sepultaron bajo el lodo proveniente de los dragados (Astelarra, 2017).

Los daños ambientales y la violencia explícita llevados a cabo por esta empresa dieron pie a una alianza entre las familias afectadas, organizaciones ambientalistas y amplios sectores de la comunidad isleña, que mediante movilizaciones y acciones judiciales lograron poner freno a este proyecto en 2010. Aún más, en 2012 se logró que el municipio legislara la prohibición de nuevos barrios cerrados.

Sin embargo, nuevos proyectos vuelven a intentar avanzar año tras año, hurgando en tecnicismos legales para conseguir permisos o iniciando obras clandestinamente para luego presentar el hecho consumado y obtener una autorización ad hoc. También son comunes las amenazas a activistas y vecinos que se les oponen o los denuncian (Halpin, 2022).

Llamativas ausencias

Hasta aquí hemos descripto modalidades turísticas que tienen una notable visibilidad en el Delta de Tigre. Resulta más difícil, en cambio, hacer un registro etnográfico de aquello que no está ahí. Me refiero a algunos aspectos que suelen ser utilizados para construir atraktividad en los destinos turísticos rurales y que sin embargo en el Delta, se encuentran subexplotados.

Como mencioné anteriormente, el turismo suele ser una recomendación de organismos internacionales para aquellas regiones, especialmente rurales, cuyas producciones sufrieron una crisis (Britton, 1991). Es común la antigua infraestructura productiva sea reconvertida en un atractivo turístico, sacándole rédito al pasado. Existen varios ejemplos nuestro país (Brac, 2015; Pérez Winter, 2016; Zambón *et al.*, 2009). La patrimonialización de sitios históricas, la *gourmetización* (González, 2018) de la gastronomía local (Ellul, 2008) y la reivindicación de ciertos tipos de habitantes históricos, como el gaucho (Pérez Winter, 2016). Varias de estas prácticas pueden observarse incluso en Tigre-Continente (Iuso, 2017)

Sin embargo, en las islas tigrenses, ofertas similares son realmente escasas. Hubo una persona que realizaba visitas a una antigua fábrica isleña de sidra, pero hoy dicha actividad se encuentra discontinuada. La gran planta abandonada de procesamiento de formio, tampoco se encuentra aprovechada de esta manera. En numerosas islas se encuentran aún restos de antiguas plantaciones frutales, como no conozco ofertas turísticas en torno a ellas. Las viviendas de las antiguas quintas o mansiones de las elites, poseen un estilo arquitectónico bastante particular y más allá de que algunas se han declarado patrimonio histórico, no son promocionadas por agencias oficiales. Existe una isla en la que vacacionaba el expresidente Juan Domingo Perón, que no se encuentra siquiera señalizada.

Tampoco con las producciones que continúan vigentes se da una gran oferta agro-turística. Las plantaciones forestales no reciben turistas. Tampoco las colmenas apícolas. Conozco un solo caso de una quinta de producción de

nueces pecán que utiliza dicho cultivo como un atractivo particular. El pescado, producto gastronómico típico a lo largo del Río Paraná, tampoco cuenta con ningún restaurante especializado, como sí ocurre en otras localidades ribereñas.

¿Por qué estas prácticas tan visibles en otros destinos rurales no han adquirido la misma dimensión en Tigre? Mi hipótesis es que, para los grandes operadores y promotores turísticos, no resulta sumamente necesario. Siendo que el recurso hídrico es tan abundante y característico de la región, sin estas estrategias se ha podido igualmente construir ofertas rentables en los términos del modelo sol y playa, del contacto con la naturaleza presentada como prístina, de las actividades náuticas y de la cercanía con el área metropolitana. Éstas características pueden darle suficientemente particularidad al destino para que el modelo de negocios funcione sin incorporar distinciones histórico-productivas.

Este esquema sería funcional sobre todo para los actores hegemónicos. Para quienes se encuentran en una posición subordinada puede resultar mucho más promisorio explorar modalidades alternativas de atractividad turística, como forma particular de distinción y captación de visitantes. Esto es lo que intentó hacer un pequeño grupo de artesanos y productores de escala doméstica. Analizaremos en los próximos apartados su experiencia.

Turismo y producción local, una relación complicada

Entre los años 2015 y 2018 funcionó en la isla el proyecto de “La Bambusita”, un parador turístico que apelaba a la identidad y producción locales, cuyos resultados distaron de los esperados y generaron impensadas derivaciones.

El promotor inicial de esta experiencia fue un productor de bambú que decidió construir una cabaña en dicho material para instalar un restaurante temático. El proyecto apuntaba a que la especialidad de la casa fueran las variedades locales de pescado, con la particularidad de cocinarlos y servirlos como brotes de bambú de su propia cosecha. Lo hizo en la costa del Río San Antonio, uno de los más transitados por las embarcaciones deportivas. Sin embargo, dichos navegantes rara vez se acercaban a su muelle. Para intentar sostener el proyecto, el Ruso invitó a sumarse a diferentes amigos, vecinos y conocidos que preparaban otras comidas o elaboraban dulces y conservas. También se sumaron diferentes productores de artesanías, indumentaria, fitoterapia, cosmética natural y variadas ofertas más.

Milano (2016) señala que en el marco de los programas *Pro-Poor-Tourism* la Organización Mundial del Turismo (OMT) y diferentes ONGs u otras

instituciones han confeccionado y difundido numerosos manuales, tanto para agencias gubernamentales como para personas que quieren iniciar u optimizar sus emprendimientos turísticos, con múltiples recomendaciones que, supuestamente, asegurarían el éxito. Entre ellas, la incorporación de la gastronomía étnica, *folke* o que promueva tradiciones y productos locales suele ser uno de los *tips* más recomendados, así como otras prácticas que promuevan una identidad distintiva, en sintonía con los postulados del turismo experiencial que reseñamos anteriormente.⁵

La Bambusita incorporaba algunos de los elementos sugeridos por estos manuales. Su edificación tenía un estilo distintivo, en un material en proceso de revalorización en la región. A su vez, el proyecto tomaba elementos de gastronomía con referencias exóticas, pero producidos localmente, y combinados con otros alimentos regionales. Adicionalmente, El Ruso se asoció con otros productores locales para compartir costos y diversificar la oferta. A pesar de ello el negocio no terminaba de prosperar. Como señalamos más arriba, ni quienes navegan en sus lujosos yates ni quienes toman los catamaranes o lanchas de paseo con circuitos preestablecidos suelen descender en estos pequeños espacios locales, sino en los grandes restaurantes o recreos que tienen convenios con las empresas de transporte fluvial. Por lo tanto, la afluencia de turistas al emprendimiento era escasa, y el tiempo que demandaba sostener el espacio no se justificaba con las magras ganancias obtenidas.

Esto demuestra que si bien uno puede seguir todas las recomendaciones para emprendedores turísticos, mientras elementos clave —como en este caso, el transporte fluvial y las posibilidades de captación de pasajeros— se encuentren fuera del control comunidad local, las ganancias seguirán concentradas, en sintonía con lo señalado por Gascón & Milano (2017); y los pequeños emprendedores seguirán condenados a esperar el mítico efecto derrame (Gascón, 2011; Milano, 2016). A su vez, esta experiencia fallida evidencia la falsedad de otro de los mitos del turismo, la del supuesto efecto multiplicador que tiene para producción local (Milano, 2016, p. 156). Las reflexiones del impulsor del proyecto del parador, frente al sentido fracaso del mismo son contundentes con respecto al contraste entre las expectativas

⁵ La producción y comercialización de artesanías y otros productos y servicios *folke* es un tópico recurrente de los estudios turísticos desde hace décadas (Graburn, 1976; Lauer, 1989; Novelo, 1999; De Vidas, 2002; Bendix, 1989; Comaroff & Comaroff, 2009) e implica una amplia variedad de debates. En este trabajo aplicaremos la perspectiva que se centra en las condiciones y cambio en los circuitos de producción, distribución y consumo (Lauer, 1989; García Canclini, 1982).

construidas en torno al desarrollo turístico, y las duras enseñanzas de la realidad:

Entonces yo peleé muchos años para vivir en el delta, del delta, y ahora para poder vivir... tengo que volver al continente, porque sin el continente no hay mercado, ¿me entendés...? El único negocio rentable que hay en el delta es el paseo de personas con fin turístico, ya ni siquiera es rentable la lancha colectiva [el sistema público de transporte de pasajeros en el Delta], o sea, es rentable el tour de la Cacciola [catamaranes] (Registro de campo, mayo de 2018).

Con la expresión “volver al continente” se refiere a la decisión tomada a comienzos de 2018 de cerrar el parador isleño y reorientar el proyecto. En nombre de la red de productores, esta persona acudió a diferentes contactos para conseguir una reunión con las autoridades municipales y solicitar un espacio de ventas en el continente. Inicialmente, el reclamo apuntaba a conseguir un local en la Estación Fluvial, dado que se trata de un punto nodal en el tránsito entre el Delta y el continente. En cambio, los funcionarios ofrecieron un espacio en el Puerto de Frutos. Si bien no era el espacio idealmente pretendido, el colectivo decidió aceptar la propuesta, principalmente porque estaba exenta del pago de alquiler. Como la Bambusita está diseñada con un sistema de paneles modulares desmontables, fue trasladada y reinstalada en la nueva locación. Sin embargo, el nuevo escenario tampoco sería idílico. Como veremos, implicó nuevos beneficios, pero también nuevos desafíos.

El Puerto de Frutos, entre la masividad y la (in)visibilidad

Como mencioné anteriormente, el Puerto de Frutos fue refuncionalizado para convertirlo en un “un *shopping* al aire libre y con vista al río” (Bertoncello & Iuso, 2016, p. 117, cursivas en el original). Este enorme predio cuenta con diferentes zonas, con centenares de locales de diversos tamaños. En la zona conocida como “*Docks* del Puerto”, la más recientemente intervenida, se ha instalado un amplio complejo edilicio de estilo arquitectónico modernista-industrial. Aquí se han instalado restaurantes *gourmet* y grandes cadenas de indumentarias, de las que se pueden encontrar en cualquier shopping de la ciudad.

En el sector de los edificios más antiguos predominan tiendas de mueblería, diseño y decoración, que suelen ofrecen productos con una estética *vintage*/rural, pero trabajan con maderas que no son las que se cultivan en la región.

En la plaza del Puerto se montaron gran cantidad de pequeñas cabinas de chapa, una al lado de la otra. Estos puestos se alquilan a un precio mucho menor, por lo que algunos de ellos pueden llegar a ser rentados por pequeños artesanos o diseñadores independientes. Sin embargo, la mayoría de los puestos, ya sean medianos como los pequeños, ofrecen productos de origen industrial e incluso importado.

La producción isleña tiene escasísima presencia. Existen dos locales de cooperativas de productores mimbrenos del Delta, y un par más de locales que venden objetos hechos con este recurso tradicional isleño. Gran parte del mimbre vendido hoy en día en esos otros locales no es producción local, sino importado a bajo costo desde Chile (entrevista a miembros de la cooperativa mimbrenera, julio 2018).

Ofrecemos esta reseña para que se comprenda que el colectivo de productores, al momento de aceptar un espacio en el Puerto, no lo hizo creyendo en una enorme potencialidad del sitio, sino desde el percepción de que se trata de un espacio hostil que ha marginado a la población isleña.

Hacerse un lugar allí no fue sencillo. Si bien ahora recibían más visitantes, debían competir con una enorme diversidad de mercancías industrialmente, con otras escalas de precios. Los vendedores del colectivo comprendieron que debían desarrollar estrategias para diferenciarse y atraer la atención. Contaban con la ventaja de que la cabaña de bambú se destacaba en medio de las casillas de chapa. Con cartelería y una estudiada oratoria, se encargaban de resaltar su empleo de materias primas isleñas y sustentables; haciendo énfasis en el carácter artesanal y único de sus trabajos.

Puede apreciarse que los productores artesanales captaron una contradicción en la lógica del Puerto. Si bien éste se presenta como un mercado *gourmetizado* (González, 2018) y de distinción (Bourdieu, 1991), esta característica está sólo parcialmente desplegada, dado que la mayoría de los puestos ofrecen productos estandarizados. En ese contexto, los artesanos in-corporaron (*ibíd.*) la noción de distinción y la resignificaron en su propio beneficio.

Esto ilustra lo planteado por Roseberry (2002) sobre “las maneras en que el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistirse a ella” (p. 220).

Para finalizar, si bien por cuestiones de espacio no analizaremos aquí las sucesivas etapas y conflictos que atravesó el colectivo, nos permitimos una

elipsis para señalar su situación actual. El mismo ha casi triplicado la cantidad de miembros; tomó un nombre propio —Origen Delta—; fue reconocido como asociación civil por el municipio y está tramitando su matrícula cooperativa ante el Estado Nacional. A mediados de 2021, mediante un acuerdo con el municipio, obtuvo en comodato el pretendido local en la Estación Fluvial, manteniendo además el espacio del Puerto. No lo lograron de manera aislada, sino como parte de un núcleo de organizaciones que impulsaron la creación de un organismo consultivo en 2019, el Consejo Asesor Permanente Isleño, para exigir al municipio la participación en el diseño de políticas públicas que impliquen al Delta Tigrense. Si bien hoy el vínculo este Consejo con el municipio se ha roto, Origen Delta ha logrado sostener espacios conquistados, aunque otros proyectos de obras de infraestructura productiva en las islas han quedado suspendidos.

Conclusiones

El turismo en el Delta de Tigre fue una actividad que se inició tempranamente en la región. Sin embargo, la centralidad adquirida por dicha actividad fue aumentando a medida que la crisis del sector frutícola se profundizaba. El punto clave de la reconversión es la década de los noventa, cuando el estado municipal decide apostar a una especialización en el turismo como forma de sortear la desindustrialización. Esto se da en sintonía con lineamientos globales dictados por organismos internacionales que sugieren a los estados orientación junto a la realización de inversiones o disponiendo facilidades para que el capital privado las haga, a la espera de un “efecto derrame” que cree empleos y erradique la pobreza. En el caso Tigre, la intervención estatal directa es notoria para la zona, mientras que en las islas de mayor espacio al capital para que éste dirija el proceso.

La cercanía del Delta tigrense con el AMBA influye fuertemente en las modalidades turísticas que se desarrollan en él. Las excursiones de un día o fin de semana representan gran parte del flujo de visitantes. En tal esquema, cuentan con ventaja los agentes turísticos con base en el continente, que tienen la oportunidad de captar a turistas en las zonas céntricas y embarcarlos directamente hacia sus emprendimientos. De ésta manera, la población isleña queda marginada de los beneficios económicos de ésta afluencia.

La gran demanda turística ha dado lugar a la proliferación de cabañas de alquiler, que puede ofrecer una fuente de ingresos de considerable importancia,

tanto a inversores externos como a la población local Sin embargo, se ve marcadamente afectada por la dinámica estacional, dado que el atractivo turístico principal de la región está ligado a los usos recreativos de ríos y arroyos.

Otra modalidad de peso es el turismo de segunda residencia, dentro del cual, se registran dos tipos. Por un lado, la adquisición de viviendas particulares. Éste fenómeno lleva décadas en curso y, si bien ha conllevado a un proceso de gentrificación y segmentación espacial, no se encuentra cuestionado. Estos propietarios se amoldan parcialmente al estilo de vida local y generan un considerable empleo y consumo. Por otro lado, el desarrollo de barrios privados en el Delta provocó una fuerte reacción vecinal. Estos mega-proyectos generan un sentido impacto ambiental y la exclusión directa y violenta de población isleña, y fue percibida por organizaciones locales como un ataque al *modo de vida isleño*. Mediante la lucha social se logró una reglamentación municipal que restringiera el desarrollo futuro de este tipo de proyectos.

La oferta turística en el Delta es muy variada, e incluye formas diversas de atraktividad. En un polo se encuentran los paseos en catamarán, los recreos desbordados y la multiplicación de cabañas, propuestas de escasa especificidad, alineadas con el modelo sol y playa, masivo y pasivo y estandarizado. Por otro lado, ofertas ligadas al turismo experiencial, mediante la práctica de actividades náuticas, o la exaltación de la naturaleza o la sustentabilidad al punto de convertirlas en una marca de exclusividad para explotar. En el extremo, esa exclusividad se convierte en exclusión. Pues las prácticas de las élites afectan el estilo de vida de la comunidad local mediante el acaparamiento de los ríos, la destrucción de humedales y el desplazamiento o forzado de las viviendas isleñas.

Por lo tanto, la población local vive simultáneamente dos tipos de afecciones. Por un lado, la saturación del entorno, producto de las consecuencias de la masividad del fenómeno turístico. Por el otro, la exclusión producida por la violencia y el destrato de aquellos sectores que con su poderío, se llevan el modo de vida isleño por delante, a veces en sentido metafórico y otras, literalmente.

Por otro lado, en contraste con otros destinos rurales, la historia local y las actividades agro-productivas están débilmente utilizadas como eje de atraktividad. La red de productores artesanales que intentó aprovechar esta veta encontró numerosos obstáculos. La experiencia de este colectivo muestra que pesar de seguir las recomendaciones de los manuales turísticos, mientras

los factores estructurales estén concentrados, no es sencillo desarrollar un proyecto alternativo exitoso. Por tal motivo, sus estrategias se re-orientaron a exigir el reconocimiento y el apoyo del estado. El otorgamiento de espacios de ventas en puntos nodales del circuito turístico, en condiciones diferentes de las pautadas por el mercado fue crucial para la consolidación de este proyecto de base comunitaria.

Referencias

- Astelarra, S.
(2017) [*Disputas territoriales y ambientales por la reinención de “la isla”. El caso del conflicto “Colony Park”*]. tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires].
- Astelarra, S., & Domínguez, D.
(2015) Los Junqueros de las Islas del Delta del Paraná. *Estudios Socioterritoriales*, 17, 129-162.
- Benseny, G.
(2021) Turismo Experiencial. *Material de cátedra de “Espacios Turísticos Americanos”*, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Bertoncello, R.
(2002) Turismo y territorio: otras prácticas, otras miradas. *Aportes y Transferencias*, 6 (2), 29-50.
- Bertoncello, R. V., & Iuso, R.
(2016) Turismo urbano en contexto metropolitano: Tigre como destino turístico en el Área Metropolitana de Buenos Aires (Argentina). *Cuadernos de Geografía*, 25 (2), 107-125.
- Bourdieu, P.
(1991) *El sentido práctico*. Taurus.
- Boyer, M.
(2002) El turismo en Europa, de la Edad Moderna al siglo XX. *Historia contemporánea*, 25.
- Brac, M.
(2015) [*Trabajadores de la industria forestal. Tiempos de trabajo y memoria. Estudio antropológico de una comunidad forestal del Chaco Santafesino*]. Tesis doctoral], Universidad de Buenos Aires.
- Britton, S. G.
(1991) Tourism, Capital, and Place: Towards a Critical Geography of Tourism. *Environment and Planning, D Society and Space* (pp. 451-478). Sage.

- Butler, R.
(1980). The Concept of a Tourist Area Cycle of Evolution. *Canadian Geographer*, 24 (1), 5-12.
- Dachary, A. A. C., Burne, S. M. A., & Rodríguez, L. A. A.
(2016) Turismo: modelo sostén en el capitalismo global. En S. M. Arnaiz Burne & C. Gauna Ruiz de León (Eds.), *Retos del Turismo* (pp. 11-28). Universidad de Guadalajara.
- Donaire, J. A.
(2012) Turismo cultural. Entre la experiencia y el ritual. *Colección Turismo Cultural*, 3, 1-14
- Ellul, D. T.
(2008) Innovación en turismo: Polo gastronómico Tomás Jofré. *Rotur*, 1, 103-115.
- Équipe MIT
(2005) *Tourismes 2. Moments de lieux*. Belin.
- García Henche, B.
(2017) Los mercados de abastos y su comercialización como producto de turismo de experiencias. El caso de Madrid. *Cuadernos de turismo*, 39, 167-189.
- Gascón, J.
(2011) La metodología “Pro-Poor Tourism”: un análisis crítico. *Opiniones en Desarrollo, Programa Turismo Responsable*, (9).
- Gascón, J., & Cañada, E. (Eds.)
(2016) *Turismo residencial y gentrificación rural*. Pasos.
- Gascón, J., & Milano, C. (Eds.)
(2017) *El turismo en el mundo rural ¿Ruina o consolidación de las sociedades campesinas e indígenas?* Pasos.
- González, S.
(2018) La «gourmetización» de las ciudades y los mercados de abasto. *Boletín ECOS*, 43, 1-8.
- Gunn, C. A.
(1994) *Tourism Planning: Basic Concepts, Cases* (Third Edition). New York: Taylor and Francis.
- Halpin M.
(2022) [Antes sembrábamos frutales, ahora sembramos cabañas”. *Tensiones en torno al desarrollo turístico en el Delta de Tigre e iniciativas de la comunidad local para la recuperación del perfil productivo del territorio*”, tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires].

- Iuso, R. D.
(2017) La historia como atractivo turístico en la localidad de Tigre (AMBA). *XVI Jornadas Interescuelas de Historia. Departamento de Historia*. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.
- Klisberg, B.
(2011) Mitos sobre la pobreza. *Encrucijadas*, 51.
- Knafou, R.
(1992) L'invention du tourisme. En A. Bailly, R. Ferras y D. Pumain (Coord.), *Encyclopédie de Géographie*, 827-844.
- Leiper, N.
(1990) Tourist attraction systems. *Annals of Tourism Research*, 17, 367-384.
- Lew, A. A.
(1994) A Framework of Tourist Attraction Research. En J. R. Brent y C.R. Goeldner (Eds), *Travel, Tourism, and Hospitality Research: A Handbook for Managers and Researchers*. John Wiley & Sons.
- Lundberg, D. E.
(1985) *The Tourism Business* (Fifth Edition). Van Nostrand Reinhold.
- MacCannell, D.
(2003). *El turista: una nueva teoría de la clase ociosa*. Editorial Melusina.
- Milano, C.
(2016) Antropología, turismo y desarrollo en Cuestión. *Quaderns*, 145-166.
- Municipio de Tigre (2012). *Documento base para la IIº Etapa del Plan de Manejo del Delta de Tigre*.
- Olemborg, D.
(2015) [Formas actuales de la organización social de la producción forestal en el Bajo Delta del Río Paraná, tesis doctoral, Universidad Nacional de Córdoba].
- Oliani, L. G. N., Rossi, G. B., & Gervasoni, V. C.
(2011) What Are the attractiveness factors that influence the choice of a tourist destination-A study of Brazilian tourist consumer. *Chinese Business Review*, 10 (4).
- Pastoriza, E. M., & Piglia, M.
(2017) La construcción de políticas turísticas orientadas a los sectores medios durante el primer peronismo: Argentina 1946-1955. *Licere*, 20 (1), 411-452
- Pearce, D. G.
(1981) *Tourist development*. Longman Group Limited.
- Pérez Winter, C.
(2016) [Patrimonio y procesos de patrimonialización en dos "pueblos" de la provincia de Buenos Aires (Argentina), tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires].

- Pérez Winter, C.
(2017) Del turismo “cultural” al “rural”: un caso de la Pampa bonaerense (Argentina). *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 26 (2), 261-278.
- Rivera Mateos, M.
(2013) El turismo experiencial como forma de turismo responsable e intercultural. *Relaciones interculturales en la diversidad*, 199-217.
- Roseberry, W.
(2002) Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En Taller interactivo: prácticas y representaciones de la Nación. Estado y ciudadanía en Perú. Instituto de Estudios Peruanos.
- Salazar, N. B.
(2012) Tourism imaginaries: A conceptual approach. *Annals of Tourism Research*, 39 (2), 863-882.
- Sánchez, A. G., & García, F. J. A.
(2003) El turismo cultural y el de sol y playa: ¿sustitutivos o complementarios? *Cuadernos de Turismo*, 11, 97-106.
- Smith, N. D.
(1996) Gentrification, the Frontier and the Restructuring of Urban Space. En S. Fainstein & S. Campbell (Eds.), *Readings in Urban Theory* (pp. 338-358). Blackwell Publishers.
- Stern, S. J.
(1990) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes: siglos XVIII al XX*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Walsh-Heron, J., & Stevens, T.
(1990) *The management of visitor attractions and events*. Prentice Hall.
- Zambón, G. F., Castronovo, R., Valenzuela, S., Ricci, S., & Ramos, A. G.
(2009). Patrimonio geológico-minero y turismo en Argentina. *De re metallica*, 13, 71-81.
- Zuelow, E.
(2015) *A history of modern tourism*. Bloomsbury Publishing.

Personas, lugares, actividades. Turismo cultural desde la infancia en Malinalco

Anna María Fernández Poncela

Doctora en Antropología Cultural por la Universidad de Barcelona,
profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México,
correo electrónico: annamariafernandezponcela@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3080-212X>

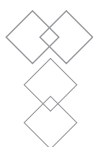
Recibido: 4 de agosto de 2022; aceptado: 28 de marzo de 2023

Resumen: El objetivo de este texto es presentar una descripción y análisis sobre la mirada de infantes hacia el turismo cultural de su localidad, con el estudio de caso de Malinalco. Ello se hace a través de un cuestionario en el que se solicita dibujos sobre el turismo y un par de preguntas acerca de los mismos. El resultado a través del lenguaje icónico y verbal escrito es un recorrido en torno a un imaginario de muchas personas recorriendo lugares, realizando diversas actividades, sobre el marco de fondo las representaciones de paisajes naturales y culturales. Entre los cuales destaca el patrimonio cultural con fines identitarios que hoy parece reconvertido y compartido con el turístico.

Palabras clave: *turismo, patrimonio, miradas, infancia, Malinalco.*

PEOPLE, PLACES, ACTIVITIES. CULTURAL TOURISM SINCE CHILDHOOD IN MALINALCO

Abstract: The objective of this text is to present a description and analysis of the gaze of infants towards cultural tourism in their locality, with the case study of Malinalco. This is done through a questionnaire in which drawings about tourism and a couple of questions about it are requested. The result, through written iconic



ANTROPOLOGÍA AMERICANA | vol. 8 | núm. 16 (2023) | Artículos | pp. 87-116

ISSN (impresa): 2521-7607 | ISSN (en línea): 2521-7615

DOI: <https://doi.org/10.35424/anom.v8i16.2041>

Este es un artículo de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-SA 4.0

and verbal language, is a journey around an imaginary of many people visiting places, carrying out various activities, against the background of representations of natural and cultural landscapes. Among which stands out the cultural heritage with identity purposes that today seems reconverted and shared with the tourist.

Key words: *tourism, heritage, views, childhood, Malinalco.*

Introducción

Turismo cultural

El turismo cultural, para los organismos internacionales y las autoridades de los países, es el viaje que implica “conocer, comprender y disfrutar el conjunto de rasgos y elementos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social de un destino específico” (SECTUR, 2015, p. 1). Con objeto de tener una definición más crítica, Santana (2003) lo expone como “una forma de turismo alternativo que encarna la consumación de la comercialización de la cultura. Elementos escogidos de cualquier cultura pasan a ser ofertados en el mercado turístico” (2003, p. 31).

El turismo cultural parece ir en aumento —con excepción de períodos de crisis sociosanitarias: 2009, 2020—, como las estadísticas de los gobiernos, organismos internacionales o investigaciones concretas reportan (Richards, 2018). Y en algunos países el patrimonio cultural es inmenso, como en el caso de México. Pero más allá del inventario de monumentos y edificios históricos o la riqueza de la cultura inmaterial, y más allá también de los millones de turistas que moviliza, está la otra mirada, la de los anfitriones locales sobre las expectativas y experiencias del turismo en el lugar.

Según Prats (1997) el patrimonio es invención, también símbolo identitario que expresa de manera sintética y emocional una relación entre valores e ideas, encarna creencias en sentimientos de forma condensada. Esto es, expresa una identidad que a su vez es construcción social ideológica. Patrimonio es, pues, representación simbólica de identidad, que funciona como cohesión interna de una sociedad. Además, y en últimas fechas, se convirtió en atractivo y recurso turístico. Así hay activaciones híbridas, representaciones donde el patrimonio funciona para fines turísticos y fines identitarios.

A la hora del estudio de los destinos turísticos son importantes residentes y turistas, y su relación, las miradas mutuas y la interacción social. La observación

del impacto y proceso adaptativo de los residentes puede ser un punto de partida según Santana (1997). En este caso se ha tomado la visión de infantes del lugar de destino y lo que se pretende es a través de ella dilucidar cómo ven a las y los turistas, así como a los atractivos patrimoniales y turísticos de su localidad.

Es importante añadir que Malinalco cuenta con un importante desarrollo turístico de segunda residencia desde los años 90 (Escobedo, Osorio, Cortés y López, 2015; Ramírez, Cortés, Osorio y Nieto, 2017). En especial, tras la fundación del campo de Golf en la localidad aledaña de San Sebastián en 1993 (Muñoz, 2011), si bien ya desde los años 70 y 80 llegaban visitantes atraídos por la tranquilidad, riqueza y belleza del lugar (Royuela y Ramírez, 2015). De hecho, hoy se habla de suburbanización y gentrificación urbana (Hoyos y Sánchez, 2007). Y en estos últimos años el turismo aumentó de forma exponencial, como se menciona a continuación.

El lugar: Malinalco

El poblado de Malinalco se extiende al pie de la montaña, en un recodo de la sierra, como la raíz anómala de una pared de roca que se expande sobre la tierra. El perfil quebrado, liso y vertical de los riscos exhibe una aridez endurecida, construye un horizonte inminente, un tajo que se eleva en la mirada, la exhuberancia muda de la piedra y una tierra de solidez abrupta que contrasta con la luz de fertilidad del valle (Mier, 2004, p. 22).

Malinalco es un municipio del Estado de México, con una población de casi 17 mil habitantes según el censo del 2020 (INEGI, 2021) y poco más de 8 mil diez años antes (INEGI, 2011), lo cual significa un notable incremento poblacional. De origen náhuatl y habitado desde la prehistoria —fue en la época colonial alcaldía mayor y luego, en el siglo XIX, fue constituido como ayuntamiento (*Enciclopedia de los municipios de México*; Sánchez, 2012).

Las autoridades turísticas del lugar apuntan cómo ha crecido el turismo año con año (Ayuntamiento Constitucional de Malinalco, 2013, 2014). Otro dato a tener en cuenta es la disminución del sector primario —agricultura y ganadería— y el aumento del terciario —comercio y servicios—; así como el aumento también del costo del suelo y el encarecimiento de productos y servicios (Escobedo *et al.*, 2014). Este último sector parece conciente de la necesidad del turismo para mantener los negocios y la sobrevivencia de parte

de la población, pese a que se observa una valoración negativa del mismo pues se perdió la tradicional calma del lugar (Muñoz, 2011), se produjo la reducción del terreno agropecuario y la construcción ha aumentado (Miranda, 2006). También se señala el aumento de la violencia en el lugar en los últimos años, inestabilidad e inseguridad social (Royuela y Ramírez, 2015). Y por último, el complicado balance político con enfrentamientos, asimetrías de poder e información, las distancias entre pobladores originarios y el turismo de segunda residencia, la falta de recursos y capacitación administrativa, entre otras cosas (Cadena y Cruz, 2006).

Sus atractivos patrimoniales y turísticos se irán presentando a lo largo de este estudio. Cabe destacar que al turismo de segunda residencia, muy importante desde hace tiempo, se ha sumado en los últimos años el “puebloar” de muchas personas, así como la difusión del lugar, primero al ser nombrado como Pueblo con Encanto por el Estado de México en 2005 y luego a través del programa Pueblos Mágicos, donde se lo ha incluido en 2010, multiplicándose los visitantes de fin de semana, días festivos y vacacionales. El hecho de estar próximo al Santuario del Señor de Chalma, uno de los más visitados del país, ha contribuido históricamente a ser visitados, aunado al clima cálido, el hermoso paisaje montañoso, la flora y fauna de la región, las aportaciones arquitectónicas y artísticas del patrimonio cultural material, y las tradiciones y festividades populares como patrimonio intangible, mismas que se irán presentando en estas páginas a través del dibujo y explicación de niños y niñas del lugar.

...terruño lleno de encanto y misticismo...Al caminar por sus rinconcitos, se disfruta de su clima templado, del canto de las aves, el ladrido de los perros, de la resonancia de los manantiales, de la lluvia y el viento, sobre todo, se disfruta de la calidez de sus habitantes, gente trabajadora, educada, generosa y amable (Benítez, 2012, p. 1).

La expresión: imágenes y palabras

El dibujo es lenguaje icónico útil para la investigación social, así como el lenguaje verbal escrito. Es expresión y a la vez actividad en general lúdica y placentera, reflejo de la imagen interna de su autor a la vez que representación social, por ello importante para análisis social. Se considera que en etapas tempranas del desarrollo infantil es producción imitativa del infante (Delval, 1999). Crea, refleja y muestra procesos emocionales internos, y constituye

una puerta de acceso al mundo infantil que conjuga fantasía y memoria, significaciones y experiencias, parte de su inventiva, toda vez que socialización y reproducción como sujeto social (Cabezas, 2007; Sanabria, 2011).

En cuanto a la expresión de la redacción, también refleja su percepción, representación y expresión, dentro de la fundamental realidad del ser humano como animal narrativo que relata historias, crea y recrea, organiza y procesa experiencias, así como las comunica y comparte con otros (Bruner, 1991).

Tanto la expresión icónica como la escritural comunican y constituyen parte del discurso visual y lingüístico sobre algo que a su vez contiene mensajes específicos (Van Dijk, 2001; Lizarazo, 2004). Se trata de la expresión de creencias y opiniones, pensamientos y sentimientos personales y sociales, así como cosmovisiones culturales. Estas expresiones muestran cómo los infantes y jóvenes van construyendo explicaciones de su entorno, de los hechos y su interpretación, de los lugares y su mirada, de actividades y su explicación. Combinan imaginarios y memorias, representaciones y sensaciones, su visión individual y social, parte de la educación familiar e institucional, la identidad cultural y territorial colectiva, en conjunto con su desarrollo psicosocial (Kohlberg, 1964; Piaget, 1986), su desarrollo cognitivo y emocional (Delval, 1999). Al mismo tiempo que van elaborando y organizando las representaciones sociales influenciadas por las personas adultas con las que conviven y conviviendo a la vez con su entorno (Vigotsky, 1987).

Los dibujos son herramientas destacadas para el estudio de imaginarios y representaciones, así como información del estado interno del infante y su percepción del ambiente. Eso sí, más que copia o representación fidedigna de la realidad, es más una interpretación de segundo orden (Watzlawick, 2003), si bien y en función de la edad hay una tendencia hacia la imitación y el realismo. En general, los dibujos son representaciones de la configuración e interpretación desde su mirada, de su realidad envolvente (Piaget, 1986).

Añadir y remarcar que, como señala Hunter (2011), hay un dualismo entre la realidad objetiva y la percepción subjetiva de lugares, gentes y cosas a la hora de analizar imágenes, y los dibujos pueden estar sesgados por conocimientos, intereses, necesidades. En ocasiones sobresalen las convenciones sociales, a veces se desdibujan relaciones de poder, se trata en fin de imaginarios según la memoria y creatividad perceptiva del sujeto, sin olvidar la interpretación o traducción de una imagen en palabras a la hora del análisis para la investigación social.

Los escritos redactados también reflejan su realidad, como parte de la preservación natural y cultural del entorno, desde su experiencia individual y social, a partir de su organización cognitiva y afectiva, como elaboración de significados, vivencias, y elaboración de experiencias. Porque la mente crea significados, además de procesar información, a través de la intersubjetividad, todo ello dentro de un marco socio espacial y cultural determinado (Bruner, 1991; Smorti, 2001).

Dibujos y palabras constituyen expresiones del mundo interno juvenil e infantil, que combinan creatividad personal y endoculturación comunitaria, representación del entorno, su vivencia y significado. Para su interpretación y análisis se toma en cuenta todo lo anterior, a partir de la revisión semántica, a través de la categorización de términos y esbozos, a modo de análisis de contenido general y exploratorio, inductivo y descriptivo (Figura 1).

El presente trabajo, aunque no siguiendo totalmente el enfoque de la cartografía social y los mapas cognitivos, se inspira en ellos. Primero, al solicitar un dibujo —no un mapa, aunque a veces puede aparecer— en torno al turismo en el lugar donde se habita, lo cual motiva la representación iconográfica que personifica la realidad a través del dibujo. Segundo, se produce una representación colectiva del conocimiento sobre el tema y el territorio que conjuga diferentes saberes, en esta ocasión del turismo y el lugar de residencia. Tercero, no hay un objetivo de visibilización de problemas y resolución de conflictos de forma directa, pero sí se contempla la devolución de resultados a la comunidad.¹ Cuarto, se contribuye a despertar interés y valoración, reconocimiento y autoafirmación identitaria comunitaria, aprecio al lugar y su patrimonio.



Figura 1. Niño de 6° de primaria y niña de 4° de primaria

¹ Esto tuvo lugar, al regresar una presentación a a escuela de una recopilación de los dibujos a través de un CD.

En general, la cartografía social es “una alternativa que permite a las comunidades conocer y construir un conocimiento integral de su territorio para que puedan elegir una mejor manera de vivirlo”. Como se dijo, este no es el objetivo de esta investigación, pero sí se trata de “una forma de investigación humanista y humanizadora”, así como, “poniendo el saber colectivo en un lugar predominante” (Habegger y Mancila, 2006). Con el dibujo se generan procesos de reflexión y producción de conocimiento desde sujetos y actores sociales inscritos en el territorio que no son científicos o expertos, pero sí conocedores del tema en primera persona, a través de sus vivencias y habitar el espacio, y sobre todo estar ahí y sentirse del lugar. La comunidad es parte de la investigación y aporta su mirada, conocimiento, recuerdos y experiencias a través de la narrativa que contiene el dibujo, una forma de comunicar más espontánea, menos racional y más emocional que el lenguaje verbal, pues el lenguaje icónico se entronca más con el sentimiento y el inconsciente.

Por otra parte, se trata de un medio más adecuado al sujeto de estudio,² y presenta la mirada comunitaria y participativa sobre el turismo por parte de los residentes, en este caso un sector de la población más joven.

También se inspira la investigación en los mapas cognitivos o esquemas socio espaciales (Miceli, 2008), en el sentido de que el dibujo solicitado es una suerte de mapa mental que el joven lleva consigo, producto de su vida y experiencia del lugar —en alguna ocasión puede ilustrarse como mapa—, y del turismo en el paisaje y sobre el territorio. Por ello, el análisis e interpretación abordan la producción como imagen de su ambiente cotidiano, en la cual es posible descubrir la geografía social a través de la imagen cognitiva.

Sin desconocer que se trata de una imagen visual, que no únicamente es lo que se observa —aspectos formales, elementos físicos—, sino lo que se vive en la vida diaria de sus habitantes y su percepción de la imagen del lugar, la interpretación de segundo orden (Watzlavick, 2003). En este caso, los sujetos de estudio más que espectadores, como habitantes son actores que comparten espacio-tiempo, crean territorio, lo viven y lo representan como residentes y usuarios habituales del mismo, compartiendo cultura e identidad patrimonial.

Por este motivo, ni la cartografía social ni los mapas cognitivos buscan reflejar la realidad tal cual, sino que ambas técnicas constituyen acercamientos —con diferencias y similitudes— respecto a lo que las personas

² Lo cual se comprobó con la entusiasta colaboración de la infancia a la hora de realizar con su ilustración.

y grupos sociales perciben y expresan, como proceso mental-emocional del conocimiento espacial y territorial. No es la realidad tal cual o un reflejo: más bien se trata de un constructo más relacionado con la memoria, los sentimientos, el imaginario y las representaciones sociales, la simbología, la valoración y la identidad, la percepción, el significado y la interpretación que los habitantes atribuyen al lugar. Se da la conjunción de la imagen mental idealizada, la experiencia sensorial y cotidiana, los afectos y sentimientos, así como la endoculturación. Se puede decir que es el mapa, pero no el territorio, o es el territorio, pero no su esencia última (Figura 2).

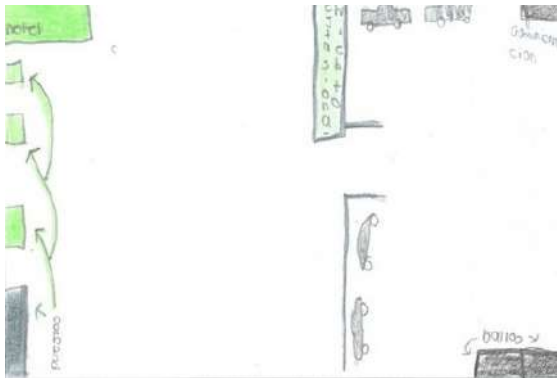


Figura 2. Niño de 5º de primaria.

Finalmente, el dibujo constituye una excusa que motiva al infante que lo produce, por tratarse de algo lúdico y agradable en general, y si es sobre su lugar de nacimiento o residencia, aún lo motiva más. También lo convoca a la reflexión y se invoca la interpretación. Se trata en definitiva de una narrativa visual que comparte, cuenta algo a alguien, desde alguien. Producto y productor de relación y comunicación, conocimientos construidos, expresión de saberes, creaciones estéticas. Respecto a esto, en alguna ocasión se puede vislumbrar el esmero de algunos dibujantes en el trazo, el encuadre y el color, así como la perspectiva y los detalles, sin obviar el cuidado de la ejecución. Conocen su pueblo, expresan este conocimiento, lo hacen de la mejor manera posible. Y conocen el turismo así que también muestran su mirada de primera mano al respecto, con sus creencias y valores, sentidos y sentimientos, influenciados también por las interpretaciones y narrativas dominantes en cada momento y lugar, por supuesto (Figura 3).

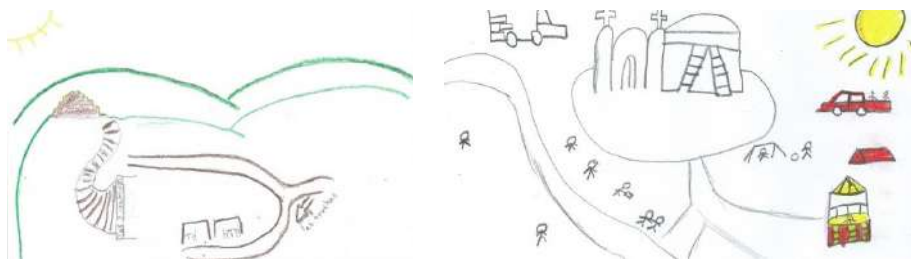


Figura 3. Niños de 5° de primaria

Metodología: instrumento, muestra y análisis

Se aplicó un cuestionario con dos preguntas: 1. “A un visitante que venga por primera vez a Malinalco ¿qué tres lugares le recomendarías visitar?” 2. “A un visitante o turista que venga por primera vez a Malinalco ¿qué fiestas o actividad le recomendarías que viera o participase?” A continuación, se pedía un dibujo sobre “Cómo ves el turismo en Malinalco” y explícalo.

La muestra de los participantes en este ejercicio se compone de: 60 infantes de 9 a 12 años —30 niñas y 30 niños—, 20 de 4° de primaria, 20 de 5° y 20 de 6° —la mitad de cada género—, de la escuela pública primaria Miguel Hidalgo, turno matutino que se encuentra en el centro de Malinalco la presidencia municipal del municipio.³

En cuanto al análisis y ya que el dibujo era abierto, así como los dos interrogantes sobre lugares y festividades que atraen turismo, con la información recabada se optó por estructurarla con relación a los resultados de la revisión de la misma. Tanto lo icónico como lo escritural apuntaban a señalar y mostrar a los protagonistas del turismo sobre el territorio de la localidad realizando actividades. Así que en función de la repetición semántica y asociación de los dibujos es que se estructuró el análisis en una primera parte y la presentación del mismo, de carácter descriptivo en general. En cuanto a lo segundo, según las respuestas a las preguntas se optó por reunir en un

³ Se aplicaron más cuestionarios, ya que al entrar a los salones de clase no se excluyó a nadie, *a posteriori* se seleccionó el mismo número por grado y según género. Por otra parte, y en cuanto al sector social se interrogó sobre la ocupación de los progenitores con objeto de tener una aproximación al mismo. La mayoría de las madres eran amas de casa, algunas comerciantes o vendedoras y empleadas. En cuanto al padre, la mayoría eran albañiles, comerciantes o vendedores, campesinos, jardineros y maestros. Si bien la escuela está en el centro de la localidad, su alumnado es del lugar, la presidencia municipal, y de las localidades aledañas que están en el municipio.

cuadro cuantitativo, mismas que se ilustraron también con algunos dibujos, con ellas relacionados. En definitiva, es un trabajo cualitativo en general, con inducción, comparación, análisis e interpretación, si bien predomina su carácter descriptivo.

Mucha gente, personas visitantes protagonistas del turismo

En una primera revisión iconográfica se observan dos grandes tendencias que a continuación se desarrollarán, presentarán e interpretarán.

Por un lado, en varios dibujos aparece gente, grupos de personas que son los turistas. Por otro lado, sobresalen los lugares de visita emblemáticos y las actividades que realizan. En primer lugar, por ser el más popular en el sentido de mayor número de dibujos, se ubica el sitio arqueológico. En segundo, el ex convento, y luego otros espacios —el corredor de las truchas, balnearios, naturaleza en general, el museo de los bichos, etc.—, y diversas actividades —desde deportivas, como volar en parapente y nadar en riachuelos y albercas, hasta pasear y conocer monumentos y lugares.

Así es posible afirmar que los dibujos, reflejo de imagen interna y representación social (Cabezas, 2007; Sanabria, 2011), muestran su mirada hacia los turistas, toda vez que hacia el patrimonio cultural identitario y turístico (Prats, 1997).

Mucha gente en el pueblo

En las últimas tres décadas y especialmente en el último decenio ha crecido el turismo a partir del fomento informativo de los programas turísticos estatal y federal. El primero, Pueblos con Encanto (2005) y el segundo Pueblos Mágicos (2010), pretenden crear y/o reactivar el turismo en pequeñas poblaciones de interior con patrimonio natural y cultural. No obstante, la migración persiste, así como la desigualdad social (Royuela y Ramírez, 2015), pero el número de visitantes parece seguir creciendo en la localidad, como se expuso en la parte introductoria de este artículo, y tal como muestran las ilustraciones infantiles a continuación.

Hay escenas donde sobresale el número de gente visitando lugares, comprando helados, transportándose para llegar al pueblo. Lo cual hay que contextualizar en una población relativamente pequeña que los fines de semana y temporadas vacacionales se ve inundada de visitantes, especialmente en ciertas

zonas de la localidad, emblemáticas y turísticas, como los que niños y niñas presentan, e ilustran en la Figura 4.



Figura 4. Niños de 5° de primaria

El transporte con el que llegan al lugar, autos o autobuses, según los casos, también aparece esbozado en los dibujos recabados (Figura 5).

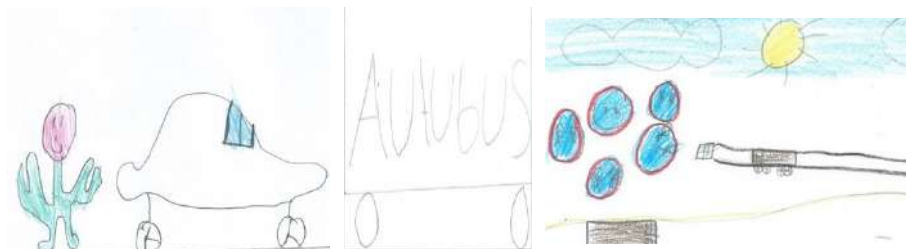


Figura 5. Niño 4° de primaria, niña 5° de primaria y niña 5° de primaria, respectivamente.

Y las y los turistas realizan actividades diversas, como se muestra en el apartado que sigue, además de la visita al patrimonio, como también se presenta más adelante.

De hecho, hay molestia y críticas por parte de los residentes hacia el turismo por sus impactos, desde la subida de precios hasta la contaminación medioambiental, entre otras cosas, tales como la reducción de la producción agrícola y la venta de tierra a los vecindados (Fernández, 2018). No obstante, se reconoce que contribuye proporcionando trabajo e ingresos entre la población local (Muñoz, 2011). Todo este aspecto económico y social, no se

recoge en los dibujos, que reflejan más una imagen interna y representación social de carácter ideal y alegre en general. Lo anterior, producto de la edad, la socialización o endoculturación, por una parte, y de otra cierta tendencia de considerar el turismo favorable, desde los aportes de los ingresos económicos al lugar hasta el orgullo de ser destino por su riqueza cultural, sin desconocer el discurso dominante sobre el mismo de gobiernos y medios (Delval, 1999; Hunter, 2011; Fernández, 2018).

Acciones, actividades, experiencias de quien visita el pueblo

Conocer, disfrutar, comprar, tomar fotos, fundamentalmente, fueron las actividades que se observan en los dibujos y explicaciones de los mismos. Se trata de parte de los objetivos del turismo cultural (SECTUR, 2015). Pasearse por algunos lugares importantes de la localidad y su patrimonio cultural, tradicional e identitario de la misma, y reconvertido desde hace tiempo en atractivo para ser visitado como parte del turismo cultural (Prats, 1997; Santana, 2003).

Actividades: compras, fotos, deportes

Las actividades que realizan los turistas son, según la concepción infantil, pasear, comprar, tomarse fotografías, deportes y visitar museos, entre otras cosas, como se puede ver en los esbozos revisados. Lo que recuerda la definición de turismo cultural de Santana (2003) presentada con anterioridad (Figura 6).



Figura 6. Niño 4º de primaria, niño 4º de primaria y niña 6º de primaria

El criadero de truchas que dio lugar al corredor gastronómico con posterioridad, data de los años setenta, inicialmente como proyecto productivo. Allí se puede pescar y cocinar la trucha, o simplemente comerla en los diferentes puestos restauranteros existentes. El museo de los bichos, con

diferentes tipos de insectos, mariposario y reptiles incluidos, plantas medicinales, hongos, etc., es otro atractivo más, así como las famosas nieves en el parque central y el ex convento y parroquia, también en el centro de la localidad (Figura 7 y Figura 8).



Figura 7. Niños de 6° y 4° de primaria, respectivamente



Figura 8. Niño de 6°, niña de 6° y niña de 6° de primaria respectivamente

Varias agencias de viajes y excursiones promocionan diversas actividades, desde vuelos en parapente, excursiones por lugares de petroglifos y pinturas rupestres, etc. Se promocionan con palabras del turismo emocional y experiencial, con entusiasmo y relajación a la vez, lo primero en pos de la aventura, lo segundo con objeto de ahuyentar el estrés. Hay además, espacios

y hoteles para meditar y otros para practicar deportes —golf, natación, tirolesa, rapel, ciclismo, caballo, gotcha, parapente, etc.—, y otros más, prácticas antiguas con ceremoniales —cantos, danzas, temascal— incluidos. En la mente infantil se reiteran los lugares de disfrute y diversión como balnearios y albercas, algunos de los cuales no siempre tienen acceso y experiencia directa, no obstante, parecen divertidos y vistosos para representarlos en la ilustración.

Espacios visitados, patrimonio identitario, cultural y natural, y ahora turístico

Varios son los lugares de Malinalco que constituyen patrimonio cultural. Dos de ellos destacan, tanto en las ilustraciones solicitadas como en el interrogante formulado en el cuestionario que más adelante se mostrará.

El sitio arqueológico

Las construcciones prehispánicas, edificaciones aztecas inverosímiles cavadas en la roca viva, emergen en la falda de la montaña, antes de la cima, como una adherencia, relatan las vicisitudes de guerras cosmogónicas con una descomunal muesca atávica en la roca, responden a los dioses con la evidencia de la desmesura humana acrecentando la impaciencia abrupta de las montañas (Mier, 2004, p. 23).

Como se apuntó, uno de los lugares principales dibujados es el sitio arqueológico. Se trata del centro ceremonial Cuahntinchan o casa de las águilas, donde se entrenaba a los caballeros águila y jaguar en época mexicana, también denominado Cerro de los ídolos, hoy sitio arqueológico del INAH.

Sobre los orígenes, puede consultarse la *Crónica Mexicáyotl*, donde se narra la peregrinación de los tenochcas que pasaron por el lugar y abandonaron a Malinalxóchitl, hermana de Huitzilopchtli, dicen que hartos de su ira y brujerías. Se casó con Chimalcuahitl rey de Malinalco y nació Copil que retó a los mexicas siendo vencido por estos (Ledesma, 2008). El denominado Cerro de los ídolos presidido por el templo monolítico y las demás construcciones adosadas, al parecer data de entre 1470 y 1490, y al parecer también en 1515 se continuaba construyendo. “Los trabajos arqueológicos más recientes proponen al valle como asentamiento de la mayoría de la población. Es el cerro, en cambio, se estableció la élite en un fortificado centro administrativo y ceremonial” (Ledesma, 2008, p. 28).

Como sitio arqueológico se estudió desde 1936, cuando inicia su excavación con García Payón por instrucciones de Lázaro Cárdenas, y fue abierto al público en 1972, mejorando su acceso en 1985.

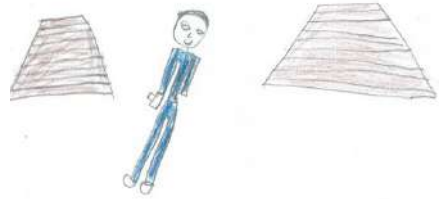
Como se observa, las ilustraciones de pirámides predominan (Figura 9), con más o menos visitantes en la escena. Las imágenes de este lugar fueron las más numerosas en el ejercicio realizado. Por lo que es posible afirmar es que si bien refleja la realidad, también la percepción y representación interna de niños y niñas, significados y experiencias (Cabezas, 1997; Sanabria, 2011), y posiblemente valoración identitaria del lugar (Prats, 1997; Giménez, 2007), en especial el apego emocional al territorio (Valera y Pol, 1994). Ello puede interpretarse en el esmero de algunos trazos, líneas, formas, colores, y detalles varios.

El ex convento

A finales de la década de 1530, los agustinos llegaron a Malinalco y comenzaron su trabajo evangelizador. Así, la fundación del Convento de la Purificación y de San Simón se llevó a cabo en 1540 y en 1543 se estableció como parroquia. El templo y Convento Agustino de Malinalco todavía es hoy la principal construcción de la población y desde lo alto la domina por completo por sus proporciones y majestuosidad (Ledesma, 2008, p. 35) (Figura 9).



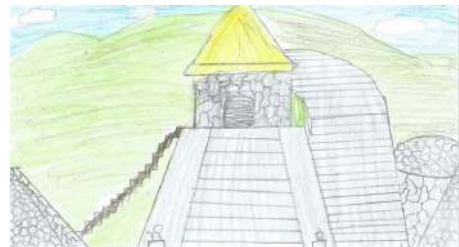
Niño de 4° de primaria



Niña de 5° de primaria



Niño de 5° de primaria



Niño de 6° de primaria

Figura 9.

La última orden mendicante que arribó al lugar fueron los agustinos quienes se instalaron en territorios cedidos por los franciscanos, erigieron el convento que tomó el nombre inicial de San Cristóbal, más adelante Convento de la Transfiguración y el Divino Salvador, patrono de Malinalco (Ledesma, 2008).

En las ilustraciones de la Figura 10, aparece en segundo lugar, según el número de veces, el ex convento hoy parroquia. Famoso por su edificación monumental, y sus pinturas en el claustro, bellos y famosos frescos restaurados recientemente (White y Zepeda, 2008).



Figura 10. Niña de 4° de primaria y 6° de primaria

Así, para la infancia es también un lugar que visitan los turistas, aunque en este monumento y curiosamente casi nunca hay gente dibujada. También y como el anterior, responde al turismo cultural y se trata de patrimonio identitario y turístico. De hecho, en algún relato histórico se cuenta que al ser construido el convento se fue abandonando el Cerro (Ledesma, 2008). En todo caso, se trata como ya se dijo —y se volverá a ver en la revisión de las preguntas del cuestionario— de los dos monumentos arquitectónicos y lugares más emblemáticos de Malinalco, y que la infancia refleja con claridad, aquí a través del discurso visual, más adelante se hará lo propio con el lingüístico.

Además, cada barrio tiene su tradicional capilla y festividades de los santos patronos, también resultado de la colonización y cuyas tradiciones están vivas actualmente (Ledesma, 2008).

En tercer lugar, pero ya con pocas menciones está el corredor de las truchas, famoso lugar donde se puede visitar un criadero de truchas, incluso pescarlas, observar cómo se cocinan, y por supuesto comerlas. Algo que inició como proyecto productivo en 1977 luego se popularizó como lugar de consumo de alimentos (Figura 11).



Figura 11. Niño de 4° de primaria

El paisaje y la naturaleza

Malinalco es uno de los municipios con mayor diversidad del Estado de México por su selva, bosques y todo lo que habita en ellos: frutales, hongos, hierbas medicinales, armadillos, cacomixtles, zorros, ardillas, venados, víboras, arañas de muchos colores y tamaños, escarabajos y aves hermosas que adornan con su canto nuestras vidas. Toda esta variedad se conecta entre sí y es interdependiente: forman un sistema en equilibrio (Fundación Comunitaria Malinalco, 2012, p. 8).

La naturaleza en general, con el imponente paisaje de las montañas y los cursos de aguas en varios lugares de la cabecera municipal y alrededores, también aparecen dibujadas. Un paisaje de montañas y llanuras, un valle rodeado de altas montañas de caprichosas formas, la sierra de Joquicingo al noroeste y la sierra de Matlalac, al oeste el cordón montañoso que separa Malinalco de Tenancingo y la sierra del Ajusco que penetra de oriente a occidente (Sánchez, 2012) (Figura 12).



Figura 12. Niño de 6° de primaria y niña de 5° de primaria

El acceso al pueblo

En alguna ocasión aparecen los arcos en las entradas de la localidad y en los cuales se anuncia que es Pueblo Mágico. Se trata de arcos en los diferentes accesos al pueblo que marcan el inicio y final de lo que es la cabecera municipal, signo y emblema visible y vistoso que marca el territorio físico y simbólico, y que la infancia percibe y refleja (Figura 13).



Figura 13. Niño de 4º de primaria, niña de 4º de primaria y niño de 4º de primaria

Muchos atractivos

En varias ocasiones el dibujo contiene varios atractivos a la vez, el ex convento y el lugar de las truchas, la zona arqueológica y las montañas que rodean el valle. Representación del territorio, su riqueza y diversidad (Figura 14).



Figura 14. Niño de 4º de primaria y niño de 6º de primaria

Tras la revisión de los dibujos, ahora se pasa a la del redactado según las preguntas, mismas que también se acompañan de algunas ilustraciones, fruto de la solicitud del dibujo. En el mismo, y como se mencionó con anterioridad, no se refleja la realidad tal cual, se trata del proceso cognitivo, emocional y social del sujeto que dibuja, en conjunto la representación colectiva del territorio y

el ambiente cotidiano, del turismo, la memoria, la percepción, significado e interpretación (Habegger y Mancila, 2006; Miceli, 2008). Remarcar la importancia de la descripción, sobre todo la representación de la percepción subjetiva, junto a la imaginación y la creatividad, la memoria y la observación, todo ello atravesado por convenciones culturales, valores, emociones y el peso del entorno social (Hunter, 2011). Si bien en el dibujo es claro como se reflejan personas, lugares y actividades de las y los turistas en la localidad, en el escrito se subrayan, esto por solicitud directa a través de una pregunta sobre el tema. Como se observará hay correspondencia entre imágenes y redactados.

Territorio, lugares y paisajes

“Sí, Malinalco es un territorio de prodigalidades y purezas, adámico, cargado de magia y energía, agradecido” (Shneider, 1999, p. 25).

La expresión escrita fue breve y sucinta, según la instrucción que el ejercicio solicitaba. No obstante, también refleja percepciones, representaciones y experiencias, organiza y procesa cognitiva y afectivamente, al mismo tiempo que explica el entorno desde la mirada infantil (Bruner, 1991; Smorti, 2001).

Las ilustraciones presentadas anteriormente van de la mano del interrogante de los lugares que recomendaría visitar al turismo, y que en general son los más visitados por el mismo, en este caso se solicitaron tres. En primer lugar, sobresale, como en los dibujos expuestos, la zona arqueológica con varios vocablos nombrada, le sigue el criadero y zona restaurantera de truchas, luego el museo universitario Luis Mario Schneider que contiene cuestiones históricas, reproducciones arqueológicas y la cultura del lugar, flora y fauna, también el ex convento colonial, entre otras cosas.

El popular Cerro de los ídolos es el más numeroso en los dibujos, como también en la respuesta a la pregunta sobre los lugares a recomendar a los visitantes, que ocupa el primer lugar a bastante distancia de los otros como puede observarse (Figura 15).

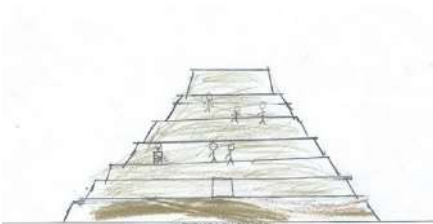
También muy dibujado, aunque no tanto como el anterior, está el ex convento y parroquia del Divino Salvador. Dos lugares simbólicos que desarrollan cohesión social identitaria hacia lo interno de la comunidad, y despliegan atractivo externo para los visitantes (Prats, 1997) (Figura 16).

Además, está el criadero de truchas, el Museo vivo de los Bichos, entre otros espacios expresados de forma reiterada (Figura 17).

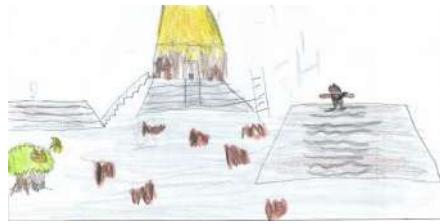
Tabla 1. A un visitante o turista que venga por primera vez a Malinalco
¿Qué tres lugares le recomendarías visitar?

<i>Lugares Malinalco</i>	<i>Total</i>
Zona arqueológica, ruinas, pirámide	55
Las truchas	32
Museo Universitario Luis Mario Schneider	25
Ex convento Agustino, parroquia del Divino Salvador	13
Los bichos, museo vivo	10
Casa de Cultura	10
Centro, parque, kiosco	10
Los diablitos (pinturas antropomorfas)	10
Cerro de tres cruces	6
Otros: mercado, iglesias, portales, nieves, lagunas, río, albercas, campos, Santuario de Chalma	9
Total	180

Fuente: Cuestionario infantil 2016



Niño de 4° de primaria



Niño de 6° de primaria



Niño de 6° de primaria



Niño de 6° de primaria

Figura 15.



Figura 16. Niño de 4° de primaria, niño 6to. de primaria y niña de 6° de primaria



Figura 17. Niño de 4° de primaria, niño de 6to. de primaria y niña de 6° de primaria

Todo lo presentado en general tiene que ver con el patrimonio tangible, lugares emblemáticos y simbólicos, monumentos arquitectónicos y paisajes naturales. Lo que a continuación se presenta es patrimonio intangible, fiestas y celebraciones, que como lo anterior tiene que ver con identificación y pertenencia, así como apego afectivo y participación colectiva (Giménez, 2007; Valera y Pol, 1994).

Patrimonio: cultura, tradiciones, fiestas y fechas

El régimen de fiestas, celebraciones, rituales religiosos, civiles, tradiciones colectivas e individuales involucra en Malinalco todos los ámbitos de la vida. Hay celebraciones y fiestas que convocan a la comunidad entera, o bien a la participación privilegiada de los barrios, las diversas instituciones religiosas, las autoridades y los grupos civiles y otros sectores sociales; otras comprometen la vida familiar y la experiencia íntima de los miembros de la comunidad (Mier, 2004, p. 18).

Una de las preguntas era qué fiestas y actividades recomendarían a los visitantes, y son ellas también, en alguna ocasión, las protagonistas de los dibujos realizados. Destaca la semana de fiestas patronales de San Salvador o El Divino Salvador el 5 y 6 de agosto, Día de la Virgen de Guadalupe, Día

de Muertos, Conmemoración del inicio Revolución Mexicana,⁴ danzas varias, Navidad, Posadas en diciembre, Primero de año, Festivales Culturales⁵ y Semana Santa, además de los santos de cada barrio y otras fiestas.

En cuanto a las fiestas de San Salvador

Los barrios se congregan. La fiesta comienza semanas atrás del 6 de agosto, el día en que habrá de festejarse San Salvador, patrón de Malinalco. En esta fecha se cierra también se abre otro ciclo anual... La fiesta del 6 de agosto conjuga la presencia de múltiples y diversos actores: organizaciones barriales y religiosas, orquestas, puestos, vendedores, autoridades civiles, ministros de diversos cultos asociados a la religiosidad popular y a las prescripciones institucionales de la Iglesia. Se conjugan hoy ritos, ceremonias y fiesta; la participación es abierta: los rituales concheros y las pautas litúrgicas católicas se combinan con las expresiones festivas instituidas o espontáneas: de los chinelos a la música grupera (Mier, 2004, p. 95).

Sobre Semana Santa

La ceremonia de Semana Santa es también la de la celebración de las potencias multiplicadas de la divinidad de Cristo que se expresa imágenes que coexisten en la misma escenificación. Pero, junto a las imágenes de estas otras potencias de Cristo, son las efigies de Cristo crucificado las que persisten. Es Semana Santa y se asiste a la crucifixión (Mier, 2004, p. 64).

Como se observa en la Tabla 2, los festejos del santo patrón de Malinalco son los más nombrados. Seguramente porque convocan a toda la sociedad, duran varios días, se realizan numerosas actividades, y en fin, se trata de la fiesta mayor del lugar.

Los barrios con sus santos patronos también celebran sus fiestas de origen colonial (García, 2001) y son participativas y alegres, como la de San Juan y Santa María, que fueron las mencionadas.

Tradiciones y costumbres son también muy apreciadas, hay un imponente calendario festivo entre los barrios y las celebraciones de toda la localidad, patronales, religiosas, cívicas, un poco como acontece en varias localidades de la geografía mexicana cuyo calendario de fiestas es más extenso a los días que tiene el año.

⁴ En la cual participó activamente Malinalco y de forma destacada.

⁵ En una ocasión de menciona el Festival Cultural Malinalco de noviembre, y en las otras no se sabe si se refiere a este mismo o al Festival Equinoccio de Primavera que se lleva a cabo el mes de marzo.

Tabla 2. A un visitante o turista que venga por primera vez a Malinalco
¿Qué fiesta o actividad le recomendarías participar?

<i>Festividades y fecha</i>	<i>Total</i>
San Salvador 5 y 6 de agosto	19
Nuestra Señora de Guadalupe 12 de diciembre	6
Día de los Muertos 1 y 2 de noviembre	5
Desfile 20 noviembre inicio de la Revolución Mexicana	4
Danzas chinelos, apaches	4
Navidad	3
Posadas navideñas en diciembre	3
1° enero en el centro	3
Festival Cultural de Malinalco en noviembre o el del Equinoccio de Primavera en marzo	3
Semana Santa	3
Fiestas Patrias 15 y 16 diciembre	2
San Juan (barrio)	2
Santa María (barrio)	1
NC	2
Total	60

Fuente: Cuestionario infantil 2016



Figura 18. Niño de 4° de primaria; niño de 6° de primaria y niña de 6° de primaria

En este caso, es posible observar la diversidad de la apreciación infantil respecto a la fiesta y su recomendación a las y los turistas, y que al parecer tiene que ver con la introyección y endoculturación, así como con su experiencia persona, ya que participan en varias de ellas (Figura 18).

A la hora del dibujo apenas apareció esta parte del patrimonio intangible. Lo cual puede deberse a dos cuestiones. Por una parte, la vistosidad monumental del patrimonio material, y la vivencia de la apreciación turística del mismo, según el desarrollo humano infantil (Delval, 1999). Por otra parte, el que las festividades, masivas en muchos casos, son en fechas puntuales, y suelen congregarse a más población residente local que a visitantes externos, aunque los hay —por ejemplo, los festivales o la Semana Santa, el Día de Muertos, así como las fiestas patronales atraen a muchas personas externas a la comunidad.

Hasta aquí una revisión general de la mirada infantil hacia el turismo cultural de su pueblo Malinalco, otra manera de realizar un acercamiento al turismo cultural, patrimonio identitario local y turístico, y a una reflexión personal y representación colectiva del tema sobre el territorio, a través del proceso cognitivo, emocional, social y expresivo de la infancia. Ciertamente es que el imaginario representado en dibujos y narraciones es sumamente descriptivo y con un énfasis en la mirada favorable y positiva del turismo, lo cual se explica en parte por la reproducción social de las mentes infantiles (Delval, 1999), convenciones, pensamientos, sentimientos, valores, etc. No obstante, dicha perspectiva parece predominar en la población en general de Malinalco, como tendencia mayoritaria, no sin también existir una visión crítica hacia los perjuicios que ocasiona el turismo en la localidad (Fernández, 2018). Esta última visión al parecer inexistente en la mirada infantil recabada en la investigación realizada y aquí presentada.

Conclusiones

Este estudio es una aproximación al imaginario turístico a través de la representación de niños y niñas sobre el mismo en su hábitat cotidiano, los residentes locales y anfitriones turísticos, pero los de menor edad en este caso. Una mirada que destaca mucha gente visitando, en calles y lugares emblemáticos, llegando por carretera, y dedicándose a recorrer el pueblo, y las zonas urbanas y rurales del mismo. Algo que realmente acontece y sobresale, ya que son muchos los turistas en determinados días del año y en espacios concretos del territorio local. Visiones infantiles a través de dibujos (Cabezas, 1997), que reflejan imágenes cognitivas y emocionales, percepciones geográficas y sociales (Miceli, 2008). Mucha gente, un gran número y gran cantidad, en movimiento y realizando actividades, comprar, fotografiar, deportes o visitas.

Una mirada que se focaliza en el recorrer, conocer y disfrutar, especialmente el patrimonio cultural material como parte del turismo cultural (SECTUR, 2015). Se trata de visitar lugares que son parte de la representación simbólica de la identidad local, lugares que son recurso turístico también (Prats, 1997), y que la infancia focaliza y reitera en sus ilustraciones. De forma especial, el sitio arqueológico en primer lugar, y en segundo el ex convento, fueron las ilustraciones más numerosas. Símbolo del origen y pasado ancestral de las antiguas culturas —además de las pinturas de los petroglifos en las rocas todavía más lejanas en el tiempo—, y simbolismo de la época colonial que trazó el entramado urbano actual y de paso el ceremonial. Exponentes clave del patrimonio cultural malinanguense y se puede decir que de México en general (Florescano, 1997). También el patrimonio natural, así como las actividades que en el mismo tienen lugar: actividades de movimiento o reposo, aventura o relajación, excitación o descanso (Figura 19).



Figura 19. Niña de 5º de primaria

Todo lo presentado es muestra de la riqueza cultural y la belleza natural que los infantes valoran y señalan como el patrimonio oficial y popular, también lo hace, en un ejercicio de proyección, un espejo entre el nosotros y los otros. Aunando para ello imágenes y palabras, memorias y deseos, creencias y valoraciones, saberes e interpretaciones, un despliegue de imaginación y experiencias (Sanabria, 2011), contenidas en la mente infantil que externaliza

y comparte en su proceso personal y colectivo, cognitivo y emocional (Miceli, 2008).

También el patrimonio intangible de las festividades aparece a pregunta expresa sobre el asunto, y San Salvador, patrón de Malinalco es la celebración más destacada, seguramente el más importante y masivo, entre la diversidad de todas las nombradas.

En fin, un recorrido cultural, identitario y turístico para este pueblo mágico y con encanto —empleando los nombramientos gubernamentales— que ahora es retomado por la mirada infantil y su propia percepción y promoción del turismo. Una interpretación y valoración que subraya patrimonio cultural y natural, tangible e intangible, construcción de identidad y recurso turístico que crea y recrea relaciones simbólico-identitarias, de pertenencia emocional e interacción social, sobrevivencia física e identidad cultural (Velera y Pol, 1994), y que ahora se reconvierte en activo turístico con el fin del supuesto desarrollo social local (Prats, 1997), así como del disfrute del turismo cultural (Santana, 1997).

Concluimos que se trató de una investigación en la cual la participación infantil es la protagonista, cuya mirada sobre el fenómeno turístico, sino novedoso, y en general idealizada, presenta un Malinalco entrañable que quieren compartir, entre la autoafirmación identitaria y el orgullo de ser y estar en el lugar, así como la invitación al prójimo de caminarlo, sentirlo y gozarlo.

Referencias

Ayuntamiento Constitucional de Malinalco

(2013) *Plan de Desarrollo Municipal 2013-2015*. Ayuntamiento de Malinalco.

(2014) *Segundo Informe del Gobierno municipal*. Ayuntamiento de Malinalco.

Bruner, J.

(1991) *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.

Cabezas López, C.

(2007) *Análisis y características del dibujo infantil*. Jaen: Publicalibros.com.

Cadena Inostroza, C. y Graciela Cruz Jiménez

(2006) Políticas públicas municipales, relación de actores y desarrollo turístico en dos localidades del estado de México. *Documentos de Investigación*, 113, 1-12. https://www.cmq.edu.mx/libreria2/index.php?id_product=58&rewrite=politicas-publicas-municipales-relacion-de-actores&controller=product

- Delval, J.
(1999) *Desarrollo humano*. Madrid: Siglo XXI.
- Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México
(2012) *Malinalco*.
<http://e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM15mexico/municipios/15052a.html>
- Escobedo, V., Osorio, M.; Cortés, I. y López, A.
(2014) El turismo residencial en Malinalco. Un destino rural del interior de México. *Teoría y Práxis*, 17, 37-70.
<https://www.redalyc.org/pdf/4561/456144902003.pdf>
- Fernández, A. M.
(2018) Miradas sociales hacia el turismo: el caso de Malinalco. En Moo, María de Jesús y Romano Gino (Coords.), *Turismo, sustentabilidad y educación*. Cozumel: Universidad de Quintana Roo.
- Florescano, E. (Coord.)
(1997) *El patrimonio nacional en México*. México: FCE.
- Fundación Comunitaria Malinalco
(2012) *Ecoguía de Malinalco*. Malinalco: FCM.
- García, R.
(2001) Malinalco bajo el tañido de las campanas. En Hernández, Rosaura (Coord.) *Malinalco*. Toluca: El Colegio Mexiquense.
- Giménez, Gi.
(2007) *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: CONACULTA/ITESO.
- Gómez, M.
(2008) *Malinalco: el lugar sagrado de los guerreros mexicas*. www.aztlanvirtual.com
- Hoyos, . y Sánchez S.
(2007) Suburbanización y gentrificación rural en Malinalco. *Ocupación de pueblos y localidades rústicas*. <https://docplayer.es/32581147-Suburbanizacion-y-gentrificacion-rural-en-malinalco-ocupacion-de-pueblos-y-localidades-rusticas.html>
- Hunter, C.
(2011) The drawing methodology in tourism research. In Rakic, Tijana and Donna Chambers (Eds.), *An Introduction to Visual Research Methods in Tourism* (126-149). London: Routledge.
- Kohlberg, L.
(1964) Development of moral character and moral ideology. In M. L. Hoffman y L.W. (Eds.), *Review of child development research*. New York: Russell Sage Foundation.

Habegger, S. y Mancila, J.

(2006) *El poder de la cartografía Social en las prácticas contrahegemónicas o La Cartografía Social como estrategia para diagnosticar nuestro territorio*. <https://es.scribd.com/document/162754996/Habegger-El-poder-de-la-Cartografia-Social-en-las-practicas-contrahegemonicas-o-La-Cartografia-Social-como-estrategia-para-diagnosticar-nuestro-territ>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

(2011) *Compendio de información geográfica municipal 2010*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/15/15052.pdf

(2020) *Cuéntame*.

<https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/mex/poblacion/>

Ledesma, C. A.

(2008) *Las capillas de barrio en Malinalco*. Toluca: UAEM.

Lizarazo, D.

(2004) *Íconos, figuraciones y sueños. Hermenéutica de las imágenes*. México: Siglo XXI.

Miceli, J.

(2008) *Neurociencia cognitiva y antropología del conocimiento: acerca de la universalidad y particularidad de los dispositivos cognitivos humanos*.

<https://jorgemiceli.files.wordpress.com/2011/03/seminario-cognitiva-ii-ficha-7.pdf>

Mier, R.

(2004) *Malinalco. La congregación de los tiempos*. Toluca: UAEM.

Miranda Román, G.

(2006) La participación del turismo en la modificación del paisaje cultural de Malinalco, Estado de México. *Pasos*, 4 (2), 201-211.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88140206>

Muñoz Arýzaga, E.

(2011) Entre la vocación turística y la devoción. Percepciones sociales del patrimonio cultural en un contexto turístico. El caso de Malinalco, Estado de México. *Pasos*, 9 (1), 115-127

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3367747>

Piaget, J.

(1986) *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Labor.

Prats, L.

(1997) *Antropología y turismo*. Barcelona: Ariel.

Ramírez, I., Cortés, I. ; Osorio, M. y Nieto R.

(2017) ¿Así son, así se imaginan ellos, o así los imaginamos? Reflexiones sobre las transformaciones socioterritoriales del turismo residencial en Malinalco, México. *Eure*, 43 (129), 1-13.

<https://www.eure.cl/index.php/eure/article/view/2028/990>

Richards, G.

(2018) Cultural tourism: A review of recent research and trends. *Journal of Hospitality and Tourism Management*, 36, 12-21

<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1447677018300755>

Royuela, M., Ramírez I.

(2015) Patrimonialización, desarrollo, gobernanza y gubernamentalidad en Malinalco, Pueblo Mágico. *Cultur*, 9 (2), 92-116 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5311708>

Sanabria León, J.

(2011) Dibujo infantil y comprensión escénica: análisis crítico hermenéutico desde un enfoque psicoanalítico. *Actualidades en Psicología*, 25 (112), 135-162. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0258-64442011000100007&lng=pt&nrm=iso

Sánchez Benítez, F.

(2012) *Malinalco. Monografía Municipal*. México: Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales.

Santana, A.

(1997) *Antropología y turismo. ¿Nuevas bordas, viejas culturas?* Barcelona: Ariel.

(2003) Turismo cultural, culturas turísticas. *Horizontes Antropológicos*, 9 (20), 31-57.

<https://www.scielo.br/j/ha/a/bPNDRqnv5mDzhQy54zVDbvF/?lang=es>

Secretaría de Turismo (SECTUR)

(2015) *Turismo cultural*.

<https://www.sectur.gob.mx/hashtag/2015/05/14/turismo-cultural/>

Smorti, A.

(2001) El pensamiento narrativo. *Construcción de historias y desarrollo del conocimiento social*. Sevilla: Mergablum.

Shneider, L. M.

(1999) *Malinalco, Monografía municipal*. Toluca: Gobierno del Estado de México/ AMECROM.

Valera, S. y Pol E.

(1994) El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental. *Anuario de Psicología*, 64 4-24.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2946898>

Van Dijk, T.

(2001) El discurso como interacción en sociedad. En T. Van Dijk (Comp.), *El discurso como interacción en sociedad*. Barcelona: Gedisa.

Vigotsky, L.

(1987) *Collected Works*. New York: Plenum.

Watzlawick, P.

(2003) *¿Qué es la realidad?* Barcelona: Herder.

White, L. y Zepeda, C.

(2008) El paraíso botánico. *Del convento de Malinalco*, Estado de México. Toluca: UNAM.

Los viajes al origen en la comunidad japonesa-argentina ¿prácticas identitarias transnacionales o prácticas turísticas?

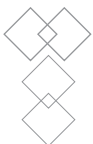
Silvina Gómez

Universidad Nacional de La Plata, Provincia de Buenos Aires, Argentina;
correo electrónico: silvinabgomez@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9902-8879>

Recibido: 1 de marzo de 2023; aceptado: 17 de mayo de 2023

Resumen: Los viajes al origen se encuentran a mitad de camino entre los estudios migratorios y los estudios del turismo. Si bien las numerosas experiencias de viajes de este tipo han sido abordadas desde el campo de las migraciones, como parte de los estudios de las migraciones de retorno, los viajes “de vacaciones” y los viajes “para conocer el origen” no han sido tratados con regularidad, y menos aún como prácticas que a la vez que se insertan en procesos migratorios, tienen también un carácter turístico. Es por ello que se torna relevante su análisis en vinculación a ambos campos académicos, examinando no sólo las interpretaciones que de estos viajes se realizan, desde las teorías migratorias y del transnacionalismo, sino también desde las teorías del turismo.

En este artículo se analizan los viajes al origen de la comunidad japonesa argentina, con el fin de comprender los tipos de viajes que se realizan, las principales estrategias para su concreción, la relación que los mismos tienen con distintas políticas de Japón hacia “sus comunidades emigradas” y los sentidos que los mismos detentan para quienes los realizan, para sus comunidades y para la sociedad más general en la cual estos sujetos se insertan. El trabajo se realiza a partir de una metodología etnográfica que implicó trabajo de campo en asociaciones de origen japonés de Argentina y entrevistas a personas la comunidad.



ANTROPOLOGÍA AMERICANA | vol. 8 | núm. 16 (2023) | Artículos | pp. 117-148

ISSN (impresa): 2521-7607 | ISSN (en línea): 2521-7615

DOI: <https://doi.org/10.35424/anom.v8i16.3390>

Este es un artículo de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-SA 4.0

Palabras clave: viajes al origen, estudios del turismo, migración japonesa, movilidades humanas.

TRAVELS TO THE HOMELAND IN THE JAPANESE ARGENTINEAN COMMUNITY ¿IDENTITY TRANSNATIONAL PRACTICES OR TOURISTIC PRACTICES?

Abstract: Travelling to ancestral homeland falls somewhere between migration studies and tourism studies. While the numerous experiences of such journeys have been approached from the field of migration, as part of studies on return migration, “holiday” and “travels to discover the homeland” have not been treated regularly, and even less so as practices which, although they are part of migratory processes, also have a touristic character. It is therefore relevant to analyse them in relation to both academic fields, examining not only the interpretations made of these trips from theories of migration and transnationalism, but also from theories of tourism.

In this article we analyse journeys to the origins of the Argentinean-Japanese community, with the aim of understanding the types of journeys that are made, the main strategies for making them, the relationship that these journeys have with the different Japanese policies towards “their emigrant communities” and the meanings that these journeys have for those who make them, for their communities and for the society in general in which these subjects are inserted. The work is based on an ethnographic methodology that involved fieldwork in organisations of Japanese origin in Argentina and interviews with members of the community.

Key words: *travels* Travels to homeland, tourism studies, japanese migration, human mobilities.

Introducción

Los viajes al origen han sido abordados desde el campo de las migraciones, como parte de los estudios de las migraciones de retorno, desarrollándose ricos debates acerca de lo que estos viajes significan en el contexto de los movimientos migratorios y el retorno de los migrantes a las sociedades de las cuales partieron (Durand, 2004; Fernández Guzmán, 2011; Hirai, 2013 entre otros). Los viajes al origen que se categorizan como “vacaciones” y los viajes de descendientes “para conocer el origen”, especialmente de las segundas y terceras generaciones han sido tratados con menor frecuencia desde los

estudios migratorios. Algunas investigaciones al respecto son el trabajo de Andrea Louie (2000) sobre los viajes a las raíces de los descendientes chinos de Estados Unidos, y más recientemente, el trabajo Peggy Levitt (2009) sobre las práctica de viaje transnacionales de personas de distintos orígenes y los de Shinji Hirai (2013, 2014) acerca de los viajes al terruño en población mexicana y de origen mexicano a Estados Unidos como una forma de migración de retorno en contextos de transnacionalismo.

Entre las investigaciones que han abordado estas prácticas de viaje desde la intersección de los estudios migratorios y los estudios turísticos, se encuentran los trabajos de David T. Duval (2002, 2003, 2004) sobre la población caribeña en Canadá, el de Marcus Stephenson (2002) sobre población caribeña en UK, el trabajo de Lirit Ashtar, Amir Shani y Natan Uriely (2017) sobre los jóvenes israelitas como viajeros de la categoría Visitas a Amigos y Familiares (*Visit Friends and Family*, cuya abreviatura es VFR). Sobre el segmento turístico VFR hay múltiples trabajos (Asiedu, 2005; Backer y King, 2015; Rogerson, 2015, entre otros), pero los mismos limitan la observación a los viajes centrados en visitas a familiares y amigos, quedando por fuera los viajes al origen, centrados en otras motivaciones.

Por estos motivos, se torna relevante el análisis de los viajes al origen, en vinculación a ambos campos académicos, examinando no sólo las interpretaciones que de estos viajes se realiza desde las teorías migratorias y del transnacionalismo, sino también desde las teorías del turismo.

La comunidad japonesa-argentina construye su identidad étnico-nacional mediante elementos simbólicos y prácticas comunitarias en contextos locales, nacional y transnacionales. Uno de estos elementos son los viajes al origen, promovidos desde Japón por el gobierno nacional, gobiernos locales, agencias paraestatales, en el marco de una política de fomento de las relaciones de Japón con sus comunidades emigradas, especialmente las asentadas en Latinoamérica. A su vez, desde la propia comunidad, sus asociaciones e incluso las familias se organizan y fomentan viajes a Japón. ¿Qué prácticas de viaje se realizan dentro de la comunidad japonesa argentina? ¿Qué sentidos tienen estos viajes para los sujetos que los realizan? ¿Podrían considerarse viajes de turismo? ¿En qué consiste la política de Japón respecto a sus comunidades emigradas?

El presente artículo buscará responder estas preguntas, así como reflexionar sobre la intersección entre los viajes al origen y el turismo de diáspora y lo que esta intersección puede aportar a la teoría sobre los viajes.

Transnacionalismo, diáspora y turismo

Las prácticas transnacionales son comunes durante los períodos de migración activa. Sin embargo resulta relevante observar aquellas prácticas que tienen lugar aun cuando el flujo migratorio ha cesado hace décadas, con el fin de analizar su lugar en la construcción identitaria del grupo, así como abordar las intersecciones entre migración y turismo.

Según Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc el transnacionalismo se define como “el proceso por el cual los inmigrantes forjan y sostienen relaciones sociales ancladas a múltiples contextos, que ligan la sociedad de origen y la de asentamiento”¹ (Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc 1994, p. 6). Las mismas autoras señalan que con esta terminología se enfatiza la construcción de campos sociales que atraviesan las fronteras geográficas, culturales y políticas —que muchos migrantes realizan en el presente. El factor clave de esta definición es entonces la participación de los migrantes en una multiplicidad de contextos que relacionan a la sociedad de origen con la sociedad receptora. Faist señala la existencia de varios tipos de espacios sociales transnacionales, estableciendo cuatro como los principales: los grupos de parentesco transnacionales, los circuitos transnacionales, las comunidades transnacionales y las organizaciones transnacionales. En este marco conceptual las comunidades transnacionales son definidas por la solidaridad como su recurso primordial, siendo su principal característica la movilización de representaciones colectivas a través una red de fuertes y densos lazos sociales y simbólicos. Para este autor lo que caracteriza a estas comunidades es la existencia de lazos de reciprocidad y solidaridad que consigan un alto nivel de cohesión social y un repertorio común de representaciones colectivas y simbólicas (Faist 1999, p. 9; 2006, p.4).

Aun así, debe señalarse que la existencia de prácticas de carácter transnacional no significa que éstas permeen a toda la colectividad del mismo modo, algunas de las mismas, como se verá a continuación dependen de los recursos materiales disponibles en las familias, de la participación en las asociaciones, del capital social y de la posesión de elementos diacríticos legitimados por el gobierno de Japón u otras entidades financiadoras. En este sentido resulta relevante recordar que “no todos los inmigrantes se encuentran envueltos en actividades transnacionales, ni todos los del país de origen son afectados por estas”² (Portes, 1997, p. 16).

¹ Traducción de la autora.

² Traducción de la autora.

La consideración de la construcción de una comunidad transnacional, en los términos en que la define Faist (1999, 2006) intersecta con el concepto de diáspora, que en los últimos 25 años ha ampliado su campo explicativo. En su uso clásico, este último concepto, se refería a migraciones producidas a partir de hechos traumáticos y que daban como resultado comunidades con un fuerte sentido identitario (Mera, 2011), aplicándose especialmente a las migraciones judías y armenias a través del mundo. Otras características adjudicadas a las diásporas incluían la orientación hacia la patria de origen, que podía ser imaginada o mítica, y la suposición de que las diásporas no se integraban totalmente en la sociedad en donde residían, manteniendo fronteras étnicas que los diferenciaban del resto de dicha sociedad (Faist, 2010). Este concepto se ha ampliado en las últimas décadas, incorporando migraciones no traumáticas que aún mantienen fuertes lazos simbólicos con el origen, pero que además mantienen conexiones laterales con otras comunidades del mismo origen. Bruneau (2010) señala que tomando las definiciones de distintos autores, los elementos centrales para definir a un grupo como diaspórico se pueden reducir a seis:

- 1) La dispersión poblacional bajo presión (guerras, desastres naturales, pobreza extrema);
- 2) La elección de los países de asentamiento a partir de cadenas migratorias;
- 3) La población se integra a la sociedad de asentamiento pero no se asimila, manteniendo una identidad propia vinculada al origen y su historia, y formando un fuerte sentido de comunidad;
- 4) Se mantienen múltiples relaciones horizontales entre los grupos de migrantes del mismo origen y con la tierra natal;
- 5) La dispersión de estos migrantes incluye varias generaciones después de la que emigró, transmitiendo su identidad de una generación a otra;
- 6) A través de la creación de organizaciones propias, la diáspora es una formación social autónoma tanto del país de origen como de las sociedades de asentamiento.

La diferencia entre el uso actual del concepto de diáspora y el de transnacionalismo no queda del todo claro, ya que ambos términos se utilizan de formas superpuestas en la literatura académica. Faist (2010) en un intento de establecer dichas diferencias entre estos términos señala que en primer lugar el concepto de transnacionalismo sería más amplio que el de diáspora, ya que puede implicar comunidades y movimientos diaspóricos, pero también otros tipos de relaciones y comunidades que cruzan fronteras nacionales,

como movimientos sociales y políticos o comunidades de frontera. Luego apunta que los estudios de diásporas se enfocarían más en la cuestión de la identidad colectiva del grupo estudiado, mientras que los estudios sobre transnacionalismo lo harían sobre la movilidad a través de las fronteras, trabajando sobre el concepto de red. Sin embargo, en este punto ambos tipos de estudios parecen ser complementarios y abordar los mismos procesos. Como último elemento de diferenciación, este autor subraya que mientras los estudios de diásporas abordan fenómenos multigeneracionales, los estudios de transnacionalismo se abocan a los estudios de las movilidades recientes y en general enfocándose en sólo una generación, aunque luego menciona que hay algunos estudios sobre transnacionalismo de las segundas generaciones. En suma, las diferencias parecen ser demasiado sutiles y aún imprecisas.

Las migraciones y el turismo son dos tipos de movilidad humana que suelen pensarse como opuestas y sus interrelaciones se han desarrollado como subcampos marginales dentro del campo de dichos estudios. Mientras la migración supone un traslado a otro lugar para vivir y trabajar y un estado de permanencia, el segundo se suele definir en oposición a la migración: como un traslado cuya intención no es establecerse permanentemente ni trabajar. Las mencionadas definiciones de migración y turismo son problemáticas, ya que suponen criterios excluyentes y poco claros (Williams y Hall, 2000). Asimismo, ambos procesos se influyen e interconectan en múltiples formas.

Dentro del campo de las migraciones los viajes al origen son estudiados dentro de la perspectiva de la migración de retorno y el transnacionalismo, en vinculación con la construcción de identidades sociales de los migrantes que viajan a sus lugares de origen, así como sus descendientes que viajan a buscar sus raíces (Louie, 2000; Stephenson, 2002; Levitt, 2009) y como antesala de retornos definitivos o de procesos de re-emigración (Duval, 2002, 2003; Hirai, 2013, 2014).

Desde las teorías del turismo, Tim Coles y Dallen Timothy (2004), en su libro *Tourism, Diasporas and Space*, denominaron a estas prácticas como turismo de diáspora. A partir de esta publicación, se inauguraron las investigaciones de los viajes “al terruño” realizados por poblaciones diaspóricas, en el marco de los estudios del turismo. Estos autores proponen seis patrones distintivos en los que las migraciones y el turismo se interconectan a través de los viajes de las diásporas. El primero de ellos, que se vincula a las raíces y las rutas (roots and routes) sería el que tiene lugar cuando integrantes de las comunidades diaspóricas viajan a la “madre patria” u a otros espacios donde residen otros

integrantes de la “comunidad extendida” más allá del origen. Según estos autores, estos viajes tienen un sentido de autodescubrimiento y búsqueda del origen y el linaje familiar, siendo ejemplos de ellos los viajes de la comunidad caribeña en el Reino Unido (Stephenson, 2002), de las comunidades del este del Caribe residiendo en Toronto (Duval, 2003) y los viajes a Ghana por parte de afroamericanos estudiados por Bruner (1996, en Coles y Dallen, 2004) entre otros.

Un segundo patrón es el denominado turismo genealógico, ancestral o de la “historia familiar” que puede incluir desde reuniones con familiares en el lugar de origen hasta la visita a lugares de especial significación para la genealogía familiar o comunitaria, e incluso la pesquisa de documentación sobre la misma. El tercer patrón reúne los viajes de quienes residen en la “madre patria” y acuden a los países de asentamiento de sus coterráneos para ver cómo éstos viven. Muchos de éstos tiene como fin el visitar a amigos y parientes (VFR en inglés), pero según Coles y Dallen (2004) también pueden tener como fin acudir a eventos, festivales y espectáculos asociados a la diáspora. Así, señalan que ese es el caso de muchas visitas de irlandeses a ciudades de Estados Unidos, en relación con los festejos de St. Patrick. Como variante del patrón anterior, los destinos y comunidades diaspóricas se convierten también en atractivos turísticos, ejemplo de ellos son los barrios étnicos (barrios chinos, barrios coreanos, etc.) y las aldeas galesas en el sur Argentino (Norrild y Schutler, 2000) o “ruso alemanas” en la Provincia de Entre Ríos, Argentina (Toselli, 2019).

El quinto patrón incluye los lugares simbólicos que se presentan como relevantes a poblaciones diaspóricas dispersas, espacios que representan los valores del proceso diaspórico, rutas de tránsito, puertos de salida o llegada, lugares de memoria (por ejemplo campos de concentración en Alemania), barrios y enclaves étnicos. El último patrón es el que se conforma por los espacios que las diásporas han creado para sí mismas en los países de asentamiento: lugares vacacionales, parques temáticos, etc. (Coles y Dallen, 2004).

Desde algunos estudios que intersectan los dos campos previamente señalados, se plantea que los viajes VFR no sólo los realizan quienes se encuentran en la madre patria, sino también los mismos migrantes. Desde esta perspectiva, autores como Duval (2002, 2003, 2004) e Hirai (2013, 1014) sostienen que los viajes de vuelta al terruño están motivados en la búsqueda de continuidad de los lazos sociales con el origen, afirmando la existencia de una fuerte conexión entre lo que Duval (2002) llamó visitas de regreso

(*return visits*) y el retorno definitivo, considerando a las primeras como antesala planificada o no de la migración definitiva. De este modo, aunque se retoma la categoría VFR que es utilizada desde los estudios del turismo, estos autores no analizan la práctica de los viajes en su carácter turístico, sino que los examinan exclusivamente en su relación con los estudios migratorios. Otro aporte que busca poner en relación ambos campos de estudio es el de Stephenson (2002) quien estudia las motivaciones de viajes al origen de migrantes y sus descendientes, considerándolos bajo el concepto de “reencuentro étnico” (*ethnic reunion*), que define como las visitas a amigos y parientes y/o buscar sus raíces culturales.

La Inmigración japonesa en Argentina y las comunidades nikkei³

La migración japonesa a Argentina tuvo su inicio a finales del siglo XIX, aunque en los albores del siglo XX encontramos los indicadores más fuertes de la constitución de éstos en una comunidad: la cantidad de inmigrantes japoneses creció abruptamente, pasando de 350 en el año 1912 a más de 2,000 un década después. Al mismo tiempo comenzaron a formarse gran cantidad de asociaciones que nucleaban a los nipones, comenzando por asociaciones regionales, siguiendo por la creación de otras de carácter nacional, y luego las de carácter profesional, cultural, deportivo y recreativo. También en la década del los veinte del siglo pasado, se abrió la representación diplomática y para mediados de la década de los treinta, se dio la apertura de escuelas de idioma japonés para niños.

Desde estos momentos hasta fines de la década de los sesenta, esta corriente migratoria no cesó. Sin embargo, durante esos 60 años, la afluencia de migrantes tuvo momentos de mayor y menor intensidad, marcados por los acuerdos migratorios entre los gobiernos argentino y japonés, por la situación económica de cada país en sus respectivas fases, y principalmente por la Segunda Guerra Mundial, y los eventos posteriores a la misma.

Durante las primeras décadas del siglo XX, los japoneses llegaban a Argentina con intenciones de “hacer la América”, al igual que otros grupos inmigrantes. Empujados por la pobreza de Japón y la superpoblación, encontraban en la migración hacia los centros urbanos japoneses o hacia otros

³ Descendiente de japoneses en general, sin señalar la generación migratoria. Sobre el uso del término se puede consultar los estudios de Gómez, 2008; Ishida, 2013; Gómez, 2022.

países, una posible solución a sus problemas. La idea de volver era tan fuerte que aún en los inicios de la década de los treinta, las familias trataban de enviar a sus hijos a estudiar al país natal, haciendo superflua la creación de escuelas de idioma. Sólo aquellas familias, que por razones económicas no podían enviar a sus hijos a estudiar a Japón comenzaron a organizar las escuelas de idioma los días sábados como alternativa, para que a la vuelta sus hijos no fueran rezagados en sus estudios (Onaha, 2005). Así transcurrieron las décadas iniciales del siglo para los inmigrantes japoneses en Argentina: épocas de arduo trabajo tanto en las urbes como en las zonas agrícolas, y de desarrollo de fuertes lazos comunitarios: de parentesco, de paisanaje, de cercanía geográfica.

Con la participación de Japón en la Segunda Guerra Mundial, y su consiguiente derrota, los inmigrantes japoneses asentados en Argentina comenzaron a vislumbrar su futuro en este territorio. Ante la imposibilidad de volver a la tierra natal, los esfuerzos se centraron en la colectividad “local” principalmente, reabriendo las sedes de las asociaciones, reorganizando las escuelas de idioma, adquiriendo terrenos y casas en propiedad, que hasta ese momento arrendaban. Sin embargo, esto no significó la pérdida de los lazos con el origen. Tan pronto como se autorizó el reinicio de las actividades sociales, la colectividad comenzó a organizar campañas de ayuda humanitaria hacia Japón, realizando colectas de alimentos y abrigos para enviar a sus conciudadanos, pidiendo la repatriación de los *nisei*⁴ que habían quedado varados en Japón durante la guerra y recibiendo también las consultas de otros familiares y vecinos sobrevivientes para ser llamados a la Argentina. Los lazos con el Japón permanecieron como nexo con una realidad más distante por el resultado de la guerra y las pérdidas, pero cercana también, al verse reforzada con la llegada de los jóvenes descendientes de japoneses repatriados al finalizar la guerra, con el arribo de nuevos inmigrantes durante las décadas de los cincuenta y sesenta, y con los eventuales viajes de familiares o paisanos a la tierra natal (Yanaguida, 1992).

Durante las décadas siguientes a la derrota de Japón en la guerra, el gobierno japonés intensificó su política emigratoria y firmó tratados de migración con varios países latinoamericanos, con la intención de descomprimir la situación de creciente pobreza que éste país vivía después de la guerra, consecuencia de la misma y de la sobrepoblación debido a la repatriación de miles de soldados que se hallaban en colonias japonesas de Asia. Éstos

⁴Descendiente de segunda generación, hijo/a de inmigrante japonés.

Acuerdos de Migración consistían en el compromiso del arribo de inmigrantes japoneses para trabajar en las áreas de pesquería, agricultura e industria. Para ello los gobiernos receptores facilitaban el acceso, mediante la concesión de exenciones en pagos de tasas aduaneras y otros impuestos para el inmigrante, sus pertenencias y sus herramientas de trabajo (fueran maquinaria agrícola, casas desmontables, tractores o medios de transporte) y garantizaban el goce de iguales derechos que los nativos de cada país. El Gobierno Japonés, por su parte, realizaba la selección de los inmigrantes y se comprometía a prepararlos para su adaptación a los destinos designados.

Estos tratados marcaron la migración de posguerra que llegaría de Japón a Argentina y aunque los que llegaron por vía directa a través del Tratado de Migración Argentino Japonés de 1963 fueron una pequeña minoría, debe decirse que un gran porcentaje de los migrantes de esta “oleada” formaron parte de la migración planificada por Japón, desde el Ministerio de Relaciones Exteriores hacia varios países latinoamericanos, destinos que incluían desde República Dominicana, pasando por Perú y llegando hasta países vecinos: Paraguay, Brasil, y Bolivia. Al encontrar que las condiciones de los tratados no se cumplían en las zonas a las que habían sido asignados, los colonos reemigraban hacia otros países en busca de mejores condiciones de vida. En estos casos, así como en los que migración libre, las redes sociales jugaron roles importantes, permitiendo que los inmigrantes se reubicaran en zonas con mayores posibilidades de progreso. Otra parte importante de los nipones que arribaron en esta época vinieron como inmigrantes libres o espontáneos desde Japón, llamados por familiares o paisanos. Al arribo se asentaban con sus coterráneos, hasta aprender el idioma, y costumbres y finalmente independizarse.

Otra característica de la comunidad japonesa argentina es la gran cantidad y diversidad de asociaciones que han creado a lo largo de las décadas, y que continúan funcionando. Entre éstas, aquellas que reúnen a los inmigrantes y descendientes de acuerdo a la zona de asentamiento, las que los reúnen de acuerdo a las regiones o aldeas de origen y otras con fines específicos: educativas, deportivas, recreativas, con fines sociales, culturales, profesionales, de negocios entre otras. Las asociaciones de carácter nacional por lugar de asentamiento (Asociación Japonesa de Santa Fe, Asociación Japonesa La Plata, etc.) están entre las más cuantiosas y las más relevantes ya a través de sus actividades y estructura organizan la sociabilidad de los migrantes y sus descendientes. Cuentan con una Comisión Directiva históricamente

masculina, aunque recientemente hallamos mujeres en algunas, una Comisión de Mujeres o *Fujimbu*, encargada de actividades culturales como ferias de comida y cuerpos de danza y una Comisión de Jóvenes o *Seinembu* que realiza actividades recreativas entre las cuales se hallan la conformación de grupos de taiko,⁵ equipos deportivos, campamentos y viajes. Además cuentan con escuelas —los *Nihongo Gakko*— donde enseñan el idioma y costumbres a los niños de la colectividad, desde los 6 años en adelante. Las asociaciones por región de origen se distinguen entre *kenjinkai* cuando reúnen paisanos de una misma prefectura, y *sonjinkai* cuando reúnen paisanos de un mismo poblado y como principales actividades realizan reuniones mensuales o bimensuales, organizan el *tanomoshi*,⁶ un picnic anual, y la promoción de actividades que las prefecturas dirigen a los descendientes de sus emigrantes: especialmente becas de estudio para jóvenes destacados. Luego hay otras asociaciones universitarias, profesionales, deportivas, religiosas, etc., que también forman parte de la red asociativa de la comunidad japonesa argentina.

Las asociaciones tienen amplia participación de descendientes, incluso en sus comisiones directivas y se constituyen en espacios de socialización para las personas de todas las edades, pero principalmente para las nuevas generaciones que a través de la participación en los *nihongo gakko* —escuelas de idioma japonés— y en los *seinembu* —departamentos de jóvenes de las asociaciones— recrean y reelaboran los diacríticos identitarios que se construyen en las mismas (Gómez 2022). Son también espacios de construcción simbólica en los que los inmigrantes y sus descendientes construyen una identidad étnico-nacional relacional, dinámica y contextual, con elementos del origen y del destino, es decir participan activamente y como agentes centrales en el proceso de comunalización del grupo, estableciendo a través de su accionar sus límites internos y externos (Gómez y Onaha, 2008; Gómez 2013, Gómez 2022). En estos espacios se producen y reelaboran procesos de categorización de las pertenencias y fluctuación de los contenidos de dichas categorías en el tiempo, o en ocasiones, de las categorías mismas, aun cuando no se altere la matriz de la oposición: nosotros/los otros. Este proceso tiene lugar dentro de un contexto más general que si bien permite la construcción de dicha identidad, la limita a través de discursos hegemónicos acerca de la conformación nacional y las visiones de los migrantes, por lo que la identidad construida es parte de

⁵ Tambores japoneses.

⁶ Círculo cerrado de ahorro.

la negociación que se realiza entre la comunidad y la sociedad argentina más general.

A la vez, la identidad de la comunidad japonesa argentina conversa con las teorías del *Nihonjinron*,⁷ que definen la identidad nacional japonesa, siendo el mito del Japón como una nación étnica y racialmente homogénea uno de sus elementos centrales. La adquisición de la ciudadanía a través del *jus sanguinis* es una de las tantas formas en que la idea de “la sangre” y en particular “la pureza de sangre” se manifiesta en dicha identidad nacional. De este modo, el primer elemento de una identidad nacional japonesa que se recupera en la construcción identitaria de la comunidad japonesa argentina es la homogeneidad racial y la presencia de rasgos fenotípicos que darían cuenta de dicha homogeneidad (Gómez, 2022). En segundo lugar, las teorías del *Nihonjinron*, como señalaba Sugimoto (1999) suponen una serie de valores y orientaciones de comportamiento propios de los japoneses que conllevarían a un carácter particular de los mismos basados en normas morales ancestrales, opuestos a los de occidente. Estas teorías se constituyen en una poderosa fuerza retórica que influye en las comunidades de migrantes y descendientes y la construcción de su identidad étnica. Aún hoy se puede advertir la influencia de estas teorías en discursos que desde las asociaciones definen a Japón como un pueblo único que mantiene valores considerados tradicionales y vinculados a la matriz budista-confuciana-shintoísta, tales como la jerarquía, el orden, la lealtad, la piedad filial. Pero que a su vez, tiene una maleabilidad que le ha permitido incorporar valores occidentales- reelaborados desde su perspectiva particular, tales como la productividad o la eficiencia en el trabajo. Estos valores son reeditados y puestos en juego dentro de las asociaciones desde las formas de organización y la caracterización constante que se realiza acerca de la propia comunidad, como descendientes japoneses y en contraste con el resto de la sociedad

⁷ Durante la posguerra, como parte de los recursos para recobrar el sentido de la identidad y el orgullo nacional posterior a la derrota de la Segunda Guerra Mundial, en Japón surgieron una serie de escritos de literatos y políticos muy diversos que trataban acerca del carácter nacional japonés. Entre 1945 y 1978 se publicaron más de 700 títulos sobre el tema del carácter japonés (Nomura Sogo Kenyujo, 1978, en Kazufumi y Befu, 1993). Algunos de ellos eran textos académicos, otros eran obras literarias y ensayos, pero también fue un tema ampliamente tratado en los periódicos, televisión, radio y revistas (Kazufumi y Befu, 1993). Este conjunto discursivo se denomina *Nihonjinron*, que literalmente significa “teorías sobre las y los japoneses” y que tiene en su centro una noción de “japonesidad”, o sea una serie de valores y orientaciones de comportamiento que serían compartidos por todas y todos los japoneses y que serían opuestos a los valores y orientaciones de comportamiento de occidente (Sugimoto, 1999).

argentina (Gómez 2022). Otros elementos simbólicos que sirven a la distinción entre quienes pertenecen a la comunidad japonesa argentina y quienes no, los aporta la memoria histórica del proceso migratorio y de la construcción de la misma comunidad en Argentina. Valores como el trabajo, el esfuerzo y la confianza, son sentidos como propios del grupo, y que están en falta entre los criollos o argentinos. Esta idea es parte de la negociación de la identidad del grupo con la sociedad argentina, que a través de un discurso hegemónico, construye a este colectivo a partir de un prejuicio positivo (Higa, 1995) embajadores de Japón y los valores que se asocian a dicha nación.

Por último, las prácticas transnacionales, y en particular los viajes son centrales en la configuración identitaria de la comunidad, en tanto, como se fue estableciendo, la identidad de la diáspora japonesa argentina se configura en el juego de distinciones y reflejos en relación con el resto de la sociedad argentina, pero también con la sociedad japonesa. En este sentido no sólo lo que ven y conocen en Japón sino la imagen que Japón les devuelve sobre ellos mismos, es central en la construcción identitaria.

Política del gobierno de Japón hacia las comunidades "nikkei".

Como ya fue señalado, el gobierno de Japón impulsó activamente la emigración de su población desde principios del siglo XX. A partir de 1922 comenzó a subsidiar la emigración a Brasil, fundando inclusive compañías de inmigración (Hirata Ferreira y Bueno dos Reis Garcia, 2001). En 1955 se creó el Consejo de Emigración a los Países Extranjeros, órgano gubernamental que se encargó de tareas relativas a la emigración de posguerra y su justificación ideológica. Así en 1962, al tiempo que se firmaban convenios de migración con varios países latinoamericanos, este Consejo proponía considerar la emigración como la transferencia de capacidad de desarrollo para los países adoptivos y para el beneficio mundial, lo que como consecuencia daría lugar a mejorar el reconocimiento del pueblo japonés por la comunidad internacional.⁸

Desde hace varias décadas las comunidades de japoneses en el exterior y sus descendientes han solicitado el gobierno de Japón apoyo, sustentando estos pedidos en que un alto porcentaje de la emigración nipona fue impulsada por el gobierno japonés, en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Recién en 1985 los pedidos de apoyo a las comunidades de japoneses en el exterior

⁸ Recomendación del Consejo de Emigración a los Países Extranjeros, Futura política sobre la Cooperación con las Comunidades Nikkei en los Países Extranjeros.

fueron escuchados y como consecuencia el Consejo de Emigración a los Países Extranjeros planteó la cooperación con estas comunidades como un deber natural. Menos de 10 años más tarde, en 1993, el mismo Consejo, a través de un nuevo documento sugería que el periodo de apoyo a las comunidades *nikkei* debía gradualmente llegar a su fin, y proponía continuar con una relación de cooperación.

A grandes rasgos, la política de cooperación del Gobierno de Japón con las ahora llamadas “comunidades *nikkei*” se enmarca en el rol del Ministerio de Relaciones Exteriores, de “contribuir al mantenimiento de una comunidad internacional pacífica y estable, y servir para el beneficio de la nación y el pueblo japonés en la sociedad internacional mediante el mantenimiento y desarrollo armonioso de las relaciones exteriores”.⁹ En este marco se encuentran las actividades de apoyo dirigidas a los emigrantes residentes en países del tercer mundo, como resarcimiento de haber dejado su país natal por medio de planes gubernamentales. Las actividades se dirigen a la provisión de fondos y capacitación de recursos humanos para atender los problemas derivados del envejecimiento de la población japonesa en el exterior, las ayudas económicas y de formación a los agricultores, y otras destinadas a superar los problemas que algunos emigrantes aún enfrentan por no comprender suficientemente el idioma del país de residencia.

A su vez, las actividades que están dirigidas a las “comunidades *nikkei*” son definidas como “de cooperación”. Parte de las mismas buscan responder a las esperanzas de estas comunidades de fortalecer las raíces y lazos con Japón mediante el estudio de la lengua y la cultura. Por otro lado, más allá de la nacionalidad o de hablar el idioma, se considera a los *nikkei* como “puentes” entre la cultura japonesa y la de sus países de residencia, ya que “poseen una profunda comprensión de ambas sociedades”. Por último el Gobierno de Japón considera importante cooperar con las necesidades y esperanzas de los *nikkei*, en tanto esta ayuda repercutirá no sólo en la mejora de la situación social de estas comunidades, sino también en la mejora de la imagen y comprensión del Japón en los países adoptivos. Las acciones concretas que se realizan son canalizadas por medio de organismos para-gubernamentales como la Agencia de Cooperación Internacional de Japón (JICA) y *Japan Foundation*. Las actividades destinadas a las comunidades *nikkei* son de asistencia y capacitación

⁹ Recomendación del Consejo de Emigración a los Países Extranjeros, Futura política sobre la Cooperación con las Comunidades Nikkei en los Países Extranjeros.

técnica: envío de voluntarios senior y junior a las áreas de la colectividad donde se detecten necesidades, becas de intercambio para adolescentes de entre 13 y 15 años que estén estudiando el idioma (JICA), becas de capacitación para técnicos, profesionales e investigadores, becas a maestros de japonés y envío de maestros voluntarios japoneses a las escuelas de idioma, becas para señoras líderes en comunidades agrícolas y becas para el aprendizaje de idioma. A su vez, desde la década de los 80 todas las prefecturas y algunos municipios implementaron programas de becas que fueron ofrecidos a los *nikkei* mediante los *kenjinkai* y *Sonjinkai*. Los requerimientos para estas becas son variables, algunas exigencias son: cumplir con requisitos de edad, contar con un garante de la localidad o prefectura otorgante, haber aprobado exámenes de idioma japonés, tener un familiar que anteriormente haya obtenido la beca a la que se aplica, tener título secundario o superior, tener interés en la cultura e idioma. Para postularse es necesario ser descendiente de un emigrante de dicha prefectura.

Otro tipo de ayuda que el gobierno de Japón ha proporcionado a la colectividad japonesa en Argentina es mediante la construcción de infraestructura y ayudas en situaciones de pérdida de producción por tormentas

Los *dekasegui*:¹⁰ tres lecturas complementarias

En 1990 se enmendó la Ley de Control de la Inmigración, permitiendo a los descendientes de japoneses de hasta tercera generación y sus cónyuges, residir en Japón sin restricciones legales o de empleo por períodos de 1 a 3 años renovables. A partir de este momento, el número de descendientes de japoneses residiendo y trabajando en Japón aumentó progresivamente, constituyéndose en una importante minoría étnica de este país. Las razones para permitir a los descendientes de emigrantes japoneses entrar al Japón a trabajar se relacionan con dos problemas que la sociedad japonesa enfrentaba, por un lado el económico y por otro el social. Respecto a lo primero, el boom económico que tuvo lugar en Japón entre 1986 y 1991, llevó a la necesidad de incorporar gran cantidad de mano de obra sin demasiados beneficios sociales, por lo que los japoneses rechazaron estas posibilidades y las empresas buscaron cubrir esos puestos con inmigrantes (Massae Sasaki, 2002, p. 120). En cuanto al problema

¹⁰ En términos generales se entiende por *dekasegui* a aquellos que van a Japón a trabajar temporalmente, haciendo tareas no calificadas que los japoneses no están dispuestos a realizar.

social, ya se enfatizó que Japón se piensa como una sociedad homogénea, en la cual una nación equivale a una raza que equivale a una lengua. Siguiendo esta idea, y tal como lo expone Mackie con la enmienda de la ley de migración que permite a los descendientes de japoneses entrar al Japón a trabajar se vuelve a poner en relieve que la línea sanguínea es un factor determinante al decidir quien participa de la comunidad, y que con esta migración posiblemente se espera “que el patrimonio cultural de dichos descendientes terminará con los problemas de percepción de diferencias” (Mackie, 2002, p. 215). La apertura del Japón hacia las colectividades *nikkei* ha sido por tanto un intento de importar la mano de obra necesaria para el crecimiento económico japonés, sin irrumpir la supuesta homogeneidad cultural y racial del país.

Por último, se puede leer en la apertura de Japón a los descendientes de japoneses un reconocimiento por parte del gobierno japonés de la unicidad cultural que los enlaza, de la cercanía que la sangre y la búsqueda de una identidad étnica japonesa les otorga a las comunidades de descendientes. Atsushi Kondo señala que las explicaciones oficiales del gobierno de Japón para dar visas de residencia-trabajo a los *nikkei* se sustentaron en que de este modo facilitaba la visita de los mismos a sus parientes (Kondo, 2002, p. 423). También en ésta dirección, en la recomendación del Consejo de Emigración a los Países Extranjeros se expresa la necesidad de responder a los anhelos de las comunidades *nikkei* por una identidad étnica, aunque se lo liga directamente al tema del intercambio cultural y el aprendizaje del idioma japonés. Sin embargo, en el mismo documento se hace referencia a la política de cooperación que se seguirá con respecto a los *nikkei* asentados en Japón como trabajadores temporarios, haciéndose hincapié en su papel como enlace con Japón.

Por supuesto, no debe observarse esta última lectura como un enfoque ingenuo en el que se minimizan los aspectos económicos e ideológicos del asunto, sino que puede tomarse como una arista más del fenómeno, una lectura complementaria que tiene en cuenta la política que el gobierno de Japón dirige a las comunidades emigradas.

Los viajes al origen en la comunidad japonesa argentina

El presente trabajo es parte de la investigación etnográfica sobre la comunidad japonesa argentina desarrollada entre los años 2003 y 2022. En ese marco se realizaron múltiples instancias de observación participante en eventos, reuniones sociales de asociaciones y 41 entrevistas a personas de la colectividad,

de distintas edades, generaciones migratorias y provenientes de distintas regiones de Argentina. Asimismo se realizó un amplio análisis de información documental de sitios web de las asociaciones, de blogs institucionales y personales, de periódicos y otras publicaciones informativas dirigidas a la comunidad y de redes sociales. De los 41 entrevistados, 15 de ellos habían viajado a Japón al menos una vez, y 7 de ellos 2 o 3 veces. Quienes viajaron en general participaban ellos o algún integrante de su familia en alguna asociación de la colectividad. Los viajes se realizaron por diferentes motivos, algunas veces mediante becas que les permitieron conocer la tierra de los ancestros, y otras para visitar a parientes. También hubo quienes viajaron principalmente para trabajar, o estudiar. Sin embargo se encontró un caso de un viaje por motivos familiares de una persona que no mantiene una relación de participación activa en la colectividad. A continuación se analizarán los principales tipos de viajes.

Viajes familiares a Japón y visitas de parientes desde Japón

Las visitas a parientes en Japón es una práctica que se encontró en varias ocasiones y entre personas de distintas generaciones y épocas migratorias. A partir de las entrevistas se observa que algunos de los patrones que Coles y Timothy (2004) diferenciaban, como el de “raíces y rutas”, el turismo genealógico o ancestral y el de los lugares simbólicos se ven entrelazados y que los viajes al origen suelen plasmar un carácter híbrido o multipropósito (Seaton, 1996; Williams *et al.*, 2000) ya que actúan simultáneamente varias motivaciones: visitar parientes, conectar con la propia historia familiar, conocer lugares de la memoria, recorrer zonas turísticas, aportar a la configuración de la identidad como descendientes de japoneses, y se desarrollan múltiples actividades acordes a esas motivaciones. Los viajes familiares son en general a temprana edad, muchas veces antes de entrar a la adolescencia y pueden tener como fin que conozcan el Japón, o en otros casos, sólo visitar a parientes. Un ejemplo de este tipo de viajes es el relatado por el Señor Toshiro, migrante de posguerra, que envió a todos sus hijos a Japón antes de los 13 años para afianzar su identidad como descendientes de japoneses y su vínculo con Japón. En dichos viajes hicieron paradas en Tokio, Hiroshima, Tokushima y algunos otros lugares, donde visitaron alrededor de 40 familiares entre primos, hermana, cuñado y tíos, pero la intención no sólo era que conozcan a los parientes, sino que conozcan Japón “antes que “gaijin” ...entonces sienten seguros (porque) muchos dice “no es argentino”, muchos dicen: “Vos sos japonés””. La vinculación con el origen ancestral, en estos viajes familiares, entonces

no sólo tiene como motivación central dichas visitas, sino que se vinculan con la construcción de la identidad étnica a nivel de los sujetos y del grupo. Aporta en el mismo sentido el relato de Victoria, sansei¹¹ de posguerra, que explicaba que al cumplir 9 años sus abuelos la llevaron a ella y a sus hermanos en un viaje a Japón, en el cual visitaron familiares en distintas ciudades: “...así viajando, viajando todo el tiempo, pero *ahí hice el clic para que yo cuando volviera empezara a interesarme más...*”. Nuevamente se puede apreciar que la motivación, más allá de las visitas familiares, es el despertar interés en el país de origen, y de ese modo, aportar en la construcción de la identidad étnica como descendientes de japoneses.

Un caso diferente es el de Roxana, descendiente de segunda generación que viajó a Japón por primera vez a los 35 años, para el festejo del cumpleaños de la abuela. La relación con sus parientes siempre había sido a través de llamadas por teléfono y cartas, y cuando su madre quiso acudir al festejo en honor a la abuela, ella la acompañó. Su experiencia fue buena, aunque le gustó “para pasear... para vivir no”. Al igual que otros entrevistados, señalaba que el trato familiar en Japón es diferente del que acostumbra en Argentina: sienten que las familias son más distantes. En este caso, el viaje, más allá de las visitas, asentó la conciencia de la distancia cultural con la tierra ancestral, al tiempo que se convirtió en un espacio social que puede ser visitado y disfrutado, o sea más cercano a la definición tradicional del viaje turístico.

La visita de parientes desde Japón también es una práctica existente, aunque no tan habitual. Entre las entrevistas realizadas sólo tenemos tres casos de parientes que vinieron a Argentina. Una de estas visitas ocurrió en ocasión de la conmemoración de un funeral, bajo el credo budista. La otra sucedió durante los festejos del Centenario de la Inmigración Okinawense, que tuvo lugar en Buenos Aires Argentina, en agosto de 2008, fecha para la cual viajaron a esa ciudad algunos parientes de María. Esta visita generó en ella, que se encontraba alejada de la colectividad desde hace varios años, ganas de volver a estudiar japonés, e incluso de ir a Japón de viaje, al encontrar puntos de encuentro entre su forma de pensar y la de sus parientes japoneses. La tercera eran los tíos de una entrevistada que gustaban de Argentina y venían cada dos años aproximadamente. Sin embargo, también se observaron viajes de investigadores, estudiantes universitarios, y otras personas que partiendo desde Japón, buscan conocer a las comunidades diaspóricas de Latinoamérica.

¹¹ Descendiente de tercer generación, nieto/a de inmigrante japonés.

Ambas situaciones de viajes, los de japoneses que visitan a sus parientes de la diáspora, tanto como los de aquellos que sin tener parientes viajan a festivales o a espacios donde la misma reside, para Coles y Timothy (2004) se encuentran comprendidos en un mismo patrón de viaje. Si bien la curiosidad por la diáspora parece ser un elemento importante en estos viajes, no debería considerarse del mismo modo a aquellos desplazamientos que se vinculan al placer: los que tienen por finalidad participar de eventos masivos o conocer barrios de asentamiento de sus antiguos emigrantes, que los que se realizan por obligaciones familiares: funerales, ritos religiosos u otros del estilo.

Dekaseguis

Encontramos que la práctica de viajar a Japón como trabajador temporario o *dekaseguni* es habitual en la colectividad japonesa argentina desde los años 80. Muchos son los que van y vuelven a trabajar al país nipón por periodos de tiempo variables.

En los medios de comunicación de la comunidad japonesa argentina suele haber pedidos de trabajadores *nikkei* para desempeñar tareas no calificadas en diferentes empresas japonesas (Figuras 1 y 2). Estos pedidos hasta hace algunos años estaban dirigidos a descendientes de hasta tercera generación, tal como lo imponía la enmienda de 1990 a la ley migratoria japonesa, pero desde 2020 se incluye también a los descendientes de cuarta generación.



TRABAJO EN JAPÓN
Para mujeres y hombres
nikkei nisei hasta 63 años.
Con y sin idioma japonés.
**Rubros: alimenticios,
automotores, electrónica.**
.....
Informes: 11-4311-8368.
E-mail: leticia@bunnotvl.com

Figura 1. Anuncio de búsqueda de personal para empresa en Japón, en el *Diario La Plata Hochi*, año 2007. Fuente: La Plata Hochi, 2007-08-09.



Figura 2. Anuncio de búsqueda de personal para empresas en Japón.

Fuente: Facebook de Alternativa Nikkei, 2022.

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=559143539545346&set=pcb.559143596212007>

Quienes viajaban bajo esta modalidad a finales de los años 80, lo hacían por algún apremio económico, con el fin de volver a Argentina trayendo dinero ahorrado. Un ejemplo de estos viajes fue la familia de Elisa Sayuri, que narró que en la época de la hiperinflación en Argentina (década de los ochenta), su madre y su hermano mayor viajaron a Japón bajo esta modalidad, ya que la actividad florícola a la que se dedica su familia sufrió mucho, llegando incluso a estar en riesgo de perder sus tierras.

Durante las entrevistas realizadas varios jóvenes pertenecientes a la Asociación Nipona Universitaria La Plata (ANULP) explicaron que había socios de la institución trabajando en Japón como *dekaseguis*. Otros habían tenido la experiencia personalmente, y algunos contaban con miembros de sus familias trabajando bajo esta modalidad. En muchos de estos casos los viajes como *dekasegui* se relacionan más con probar suerte en las tierras de sus ancestros, ir a conocer y ver de qué se trata, que con ir a trabajar para ahorrar dinero o establecerse.

En muchas ocasiones el viaje como *dekasegui* es una etapa que ocupa algunos años para luego volver, aunque otras veces es el prelude de una migración “de retorno” (Yamanaka, 1997; Onaha, 2000; Tsuda, 2000, Tsuda, 2003; Takenaka, 2014). Además suelen ser desplazamientos que se interrelacionan con otros viajes propios bajo otras modalidades o con viajes de otros familiares o amigos.

Un caso de una entrevistada que viajó a Japón por un tiempo para retornar a establecerse en Argentina es Soledad Kumi, oriunda de la Provincia de

Misiones, cuyos tíos venían de visita cada dos años. Luego ella fue becada a la provincia de origen de su familia, donde salía a pasear con sus tíos cada fin de semana, y más tarde volvió a viajar —con su marido— en calidad de *dekasegui*, permaneciendo alrededor de 7 años en Japón, para finalmente volver y establecerse en Misiones nuevamente. Por el contrario, el caso de Matías, refleja a aquellos que quienes viajan como *dekasegui* y terminan estableciéndose allí. Él se fue a trabajar a Japón como *dekasegui* a fines del año 2008, siguiendo los pasos de su madre que había ido unos años antes, y aún permanece allí, empleado en una empresa de alimentos. Durante años Matías compartió a través de un blog personal los lugares que visitaba durante los fines de semana o períodos de vacaciones.

Según Elisa Sasaki Massae la imagen asociada al movimiento *dekasegui* en el Brasil viró su significación con el transcurso de los años, desde una imagen de negativa y avergonzante en los ochenta, a una imagen positiva en la década de los noventa del siglo pasado, que comenzó a representar la “posibilidad de viajar para conocer la tierra de los ancestros y su cultura, al tiempo que se ganaba un dinero mejor que el que se ganaría en su país de origen, incluso si implicaba hacer trabajos de baja calificación” (Massae Sasaki, 2002, p. 122). La posibilidad de viajar a Japón como *dekasegui* habita en el imaginario de los descendientes de japoneses, acercando la tierra de sus ancestros a su experiencia personal. Massae Sasaki señala que la imagen asociada al movimiento *dekasegui* a finales de la década de los noventa “denotaba ideas de lazos ancestrales, consanguinidad, y los supuestos lazos de afinidad que estos descendientes de japoneses tenían con el país al que se estaban dirigiendo” (Massae Sasaki, 2002, p.126). Este viraje en la imagen de los *dekasegui* es también cierta para Argentina, donde actualmente estos viajes son bien vistos.

Los viajes como *dekasegui* se encuentran en los límites entre las migraciones y los viajes turísticos, ya que si bien se viaja para trabajar y ganar dinero, muchas veces esos viajes son oportunidades de conocer Japón y conectar con el país de los ancestros, tal como señala Fabreau (2019). Además, son parte de la imaginación de la comunidad japonesa argentina, y como tal construyen una relación con el país nipón que en parte es real y en parte simbólica, fundada en los relatos, imágenes e ideas que circulan en la propia comunidad.

Becas

Gran cantidad de integrantes de la colectividad japonesa en Argentina viajan a Japón con becas de distintos organismos e instituciones, inclusive algunos

lo han hecho en más de una ocasión. El acceso a estas becas, se da con la intermediación de las asociaciones de la colectividad, que no sólo hacen la difusión de las mismas sino que emiten cartas de recomendación dando fe que quienes se presentan forman parte de la misma.

Las becas destinadas a jóvenes de edad secundaria en general tienen como objetivo acercar a los descendientes de japoneses a Japón, despertando su interés por el país de sus ancestros. Algunas becas son las Sento Keishu de JICA y algunas becas prefecturales.

En un testimonio de un joven becario, extraído del boletín informativo de JICA¹² se mencionan algunos elementos de la experiencia del viaje. En primer lugar se señala “Aprendí muchas cosas como las costumbres y la cultura” y luego el relato continúa:

Hice todo tipo de actividades, tales como ir a una secundaria a estudiar, ir de homestay a la casa de una familia japonesa, visitar distintas ciudades e ir a lugares como los templos. En los días libres me iba con mi tía y mi primo, con quienes me reencontré después de muchos años, y realizamos muchas actividades que también me divertieron, tal como ir a la montaña, comer “udon” casero, etc.

En la secundaria, pude ver lo que es el nivel de estudio de allá. La forma de estudiar y las costumbres dentro de las secundarias fue lo que más me impresionó. También, hubo momentos divertidos en las secundarias, como cuando jugaba al fútbol con los alumnos, el torneo de quemado, hicimos un juego de cartas llamado “hiakunin ishu”, o como cuando me quedaba hablando con los alumnos de allá. Todos estos fueron momentos que nunca voy a olvidar.

En homestay, hubo demasiadas cosas que aprendí. Mayormente en lo que se refiere a las costumbres dentro de una casa de familia. Ellos me trataron muy bien. Fuimos al acuario, al museo de ciencias y anduvimos por la ciudad de Osaka. Me divertí mucho con ellos.

En el testimonio de Koji hay varios elementos para destacar: en primer lugar el proceso de aprendizaje sobre Japón que se realiza a través del viaje y las situaciones vivenciales a las que éste los expone. El Japón de las fotos y los ancestros pasa a ser algo cercano, conocido, que se puede volver a visitar. En segundo lugar, se propicia la reedición de los vínculos de parentesco con familiares que se encuentran allá, dándose espacios para visitas y salidas conjuntas. Asimismo en la medida que se establece esta revinculación con el origen hasta ese momento en parte imaginado, se establecen diferencias entre

¹² Testimonio extraído del *Boletín Infojica* Argentina, volumen XIII, marzo 2009.

“ellos”, “los japoneses” y “nosotros, descendientes”. Se aprende de su cultura, sus costumbres y tradiciones, que no son las mismas que las propias, aun cuando se forma parte de la comunidad japonesa argentina. A su vez, algunas de estas actividades y experiencias pueden encuadrarse en formas de turismo cultural (visita de la ciudad, museo, acuario) y otras en un turismo experiencial o un intercambio cultural. Para este joven el Japón deja de estar cerca de un modo abstracto, como parte de actos de imaginación, de la memoria familiar o social de su grupo de pertenencia, y comienza a estar cerca de un modo vivencial, que se materializa en los vínculos creados o reconstruidos a partir del viaje. Incluso los lazos simbólicos son actualizados en la experiencia del estar allí, de conocer de cerca, degustar, oler, sentir.

Elisa Sayuri a los 15 años viajó a Japón a través de una beca Seito Keishu de JICA, fue un viaje de un mes, en el que convivió con 17 jóvenes latinoamericanos, con quienes visitaron varios lugares y asistieron a una escuela. Ella lo resumía de la siguiente forma: “...fui a conocer Japón, bueno tuvimos curso de japonés, lo que es la cultura, pero eran para... chicos nikkei”. También contaba la emoción de confirmar el Japón imaginado

es como que ves videos, lees los comics, todo, y te haces una imagen lo que es Japón, te encontrás y muchas cosas no es tan así, otras cosas es como vos te lo imaginabas. No es tanto un shock cultural, no es tan así, porque nosotros conocemos... pero... es lindo (...) pude comer comida que mi mamá prepara acá y que pude verificar que en Japón también es casi lo mismo. Esas cosas que... además desde chiquita en casa, por ejemplo, había muchos manga, los comics, y se siente como que decís “ahhhh comen... hoki”, hoki es por ejemplo unas masitas que vienen en bastones, y acá antes no vendían, ir a Japón y encontrar eso y poder comerlos!!! Lo que en los comics viste todos los adolescentes comen, no sé es como que... Re lindo!!!!”.

En el relato de Elisa Sayuri, como en el relato anterior se observa la profundidad que la experiencia vivencial tiene para quienes viajan de jóvenes, el reencuentro con ese Japón imaginado y transmitido a través de las costumbres familiares y de la comunidad; y al mismo tiempo la distancia entre esa imagen y la realidad. Sin embargo, esta experiencia enriquecedora que busca fortalecer la identidad de los descendientes como *nikkei* también muestra las limitaciones de dicha construcción social, como comunidad imaginada cuando al encontrarse con “el otro” con el que se han construido elementos de identificación, éste no lo reconoce como parte de su universo de pertenencia. Así al preguntarle a esta

informante cómo se sintió en Japón, ella respondió: “una extranjera! (risas) si, una extranjera... porque ellos me ven como una japonesa, en las apariencias me ven como una japonesa... pero cuando ya empiezas a hablar, ya me ven coreana, vietnamita (risas) ... (se preguntan) de donde sos!?”

Dario, otro entrevistado, contaba que viajó a Japón a los 11 años, a través de una beca de la prefectura de Hiroshima. Al respecto contaba que era un viaje para conocer no sólo esa prefectura sino que los llevaron a Tokyo y a una isla cercana “Fue un viaje de tres semanas con todo programado, excursiones, después lo que es homestay, que te quedás en la casa de una familia, sí, era más o menos para conocer...”

Otros informantes también fueron becados a Japón, de adultos. Victoria, que es descendiente de tercera generación, relata que fue a Japón por una beca de la prefectura de Kagoshima. Allá fue a la Universidad por un año, y luego trabajó dos años más, uno en Kagoshima y otro en Hiroshima. Sobre la vida allá reflexionaba: “En algunas cosas me di cuenta que soy bastante japonesa (ríe). Me sentía cómoda. En otras, bueno, también notaba la diferencia, pero la convivencia fue... (buena)”. Romina fue en el 97 a Japón, con una beca Kempf, de la Prefectura de Kagoshima, a especializarse en biotecnología vegetal. Ella explicaba que las becas de prefectura tienen como objetivo capacitar a los descendientes en lo que ellos deseen progresar o especializarse, brindándoles además la posibilidad “de conocer sus orígenes conocer el lugar donde creció tu familia, donde vivió, la misma familia, porque mis tíos que tengo allá no los conocía, los conocía solamente por fotos, o sea fue una oportunidad para conocerlos”. Sobre cómo se sintió en Japón, ella señaló que se sintió bien y que aprendió mucho sobre las costumbres, el trato diario, el tema del respeto, incluso comprendió algunas actitudes y formas de pensar de sus mayores que a los descendientes les chocan.

Este relato vuelve sobre el mismo eje, lo que el viaje al origen propicia: la cercanía a ese otro, la pertenencia común las distancias que si bien existen, son cortas y salvables; y la distancia que sólo puede salvarse en cierta medida y nunca completamente, ya que permanece la distinción entre “ellos” que nos ven como extranjeros, que no comprenden “nuestros” modos de hacer y “nosotros”, que nos chocan sus actitudes. Sin embargo, estos viajes son siempre considerados como experiencias positivas y de gran aprendizaje. A su vez en todos estos viajes se encuentra también el componente de la curiosidad y del encuentro con “el otro” como aspectos intrínsecos, y en ellos se puede

observar los elementos que hacen al viaje turístico, como un viaje de placer, de conocimiento, y de descubrimiento de aquello que le es ajeno a quien viaja.

Consideraciones finales

A través del presente análisis, se ha podido profundizar en distintos tipos de viajes que se realizan desde la comunidad japonesa argentina a Japón. Los viajes y la posibilidad de los mismos forman parte del repertorio de prácticas transnacionales que la colectividad japonesa en Argentina efectúa (aunque no uniformemente) y de la configuración de esta comunidad como una diáspora, teniendo en cuenta que emigró a diferentes territorios en situaciones de extrema pobreza y guerra, que la comunidad está integrada en la sociedad Argentina pero mantiene su distintividad, creando una fuerte red de asociaciones (Gómez y Onaha, 2008; Gómez, 2013; Gómez, 2022), mediante la cual reelaboran una identidad étnico nacional a través de las generaciones, mantienen y construyen lazos de diversas índoles con Japón y con otras comunidades japonesa asentadas en otros países (Gómez, 2013; Gómez, 2022).

La diáspora recrea prácticas tradicionales del país de origen, manteniendo lazos simbólicos con el mismo. Tal como señala Levitt “la segunda generación se sitúa inmersa en una variedad de puntos de referencia generacionales, ideológicos y morales diferentes, y en ocasiones contrapuestos, que incluyen los de sus padres, sus abuelos y sus propias perspectivas reales e imaginarias sobre sus patrias”¹³ (2009, p. 1238). Pero además de los lazos simbólicos que unen a la comunidad japonesa argentina con el país de origen y su pueblo, las relaciones sociales, políticas y económicas dan pie a conexiones reales que posibilitan los viajes, con ayuda y financiamiento desde Japón. Los gobiernos de las prefecturas de Japón de las cuales partieron muchos migrantes tienen programas de cooperación internacional en los que mediante becas de diversos tipos se posibilita el viaje de los descendientes de japoneses a la tierra de origen. A su vez, los viajes se encuadran en la construcción histórica y actual de las relaciones que Japón realiza respecto a sus comunidades emigradas, y cuyos intereses diferenciales se manifiestan a través del diseño e implementación de políticas de resarcimiento, de cooperación y de inmigración en relación a esas comunidades.

¹³ Traducción de la autora.

Los viajes de la comunidad japonesa argentina se pueden enmarcar en lo que Coles y Dallen (2004) llaman turismo de diáspora y varios de los subtipos que estos autores describen, encontrando no sólo viajes a amigos y parientes (VFR), sino también viajes que implican autoconocimiento, búsqueda de las raíces, e incluso viajes de japoneses residentes en Japón que visitan a parientes en Argentina o que sin tener parientes viajan para ver cómo viven sus coterráneos. A diferencia de lo que plantean estos autores estos viajes no pueden distinguirse de acuerdo a las motivaciones y actividades específicos, sino que son multifacéticos en tanto responden a múltiples motivaciones y desarrollan actividades variadas, combinando actividades de turismo cultural, turismo de naturaleza, turismo histórico con la búsqueda de las raíces ancestrales, la visita a parientes y la configuración identitaria. De este modo se concuerda en que estos viajes tienen un carácter híbrido (Williams *et al.*, 2000) o multipropósito (Seaton, 1996).

Pero más allá de las tipologías, los viajes al origen en grupos migratorios invitan a hacer algunas reflexiones de carácter más general, que se desarrollan a continuación.

Los viajes se enmarcan en una relación histórica entre el origen y destino, construida a partir de las relaciones configuradas mediante el proceso migratorio. Existen lazos simbólicos que permiten imaginar determinados tipos de “viajes turísticos” a determinadas poblaciones. La configuración histórica y la memoria social, mediante la rememoración de algunos espacios, eventos e hitos sociales y familiares, actúan como guías orientadoras en la elección de los viajes.

Estos lazos simbólicos establecen un marco de posibilidades de viajes, donde lo desconocido —porque aún no se ha estado allí— no es tan lejano y exótico, sino que se conoce mediante referencias culturales, la memoria social del grupo, las experiencias de viaje de otros sujetos que ya han emprendido el viaje previamente. A su vez los lazos sociales, políticos y económicos brindan la posibilidad real de mantener esas conexiones. Los intereses en esos lazos deben ser materia de análisis ya que no sólo tienen implicancias a nivel micro sino también en la sumatoria de elementos, a nivel macro, de las relaciones internacionales entre naciones.

Los viajes son parte de la construcción identitaria, no sólo de los sujetos que viajan, o sea de la identidad individual, sino que son parte de la construcción de una identidad social de la comunidad a la que pertenecen. En ese sentido, el viaje tienen una función social más allá de las clásicas funciones que se le

reconocen en gran parte de la bibliografía sobre turismo: como descanso, recreo, realización personal, autoconocimiento (Graburn, 1992; Hiernaux, 2002, Araujo Pereira y Sevilha Gosling, 2017). Tiene como principal función social la re-elaboración del marco social e histórico de la propia comunidad/sociedad. A través de la reafirmación de las narrativas existentes o la reelaboración de otras nuevas, a través de la confirmación de lo esperado o de la observación de elementos inesperados, no sólo se construye una identidad sobre el espacio visitado (Cicerchia, 2005; Castro, 2008), sino que se construye una visión y un relato sobre la propia sociedad en relación a esa sociedad visitada. El viaje de este modo colabora a la construcción relacional de la propia identidad, como comunidad en el caso de los nikkei argentinos, pero también de la sociedad argentina, en tanto éstos son parte de la misma.

Referencias

Anderson, Benedict

(1993) *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Araújo Pereira, Gisele, y Sevilha Gosling, Marlusa

(2017) Los viajeros y sus motivaciones: Un estudio exploratorio sobre quienes aman viajar. *Estudios y perspectivas en turismo*, 26(1), 62-85.

Asiedu, A.

(2005) Some benefits of migrants' return visits to Ghana. *Population, Space and Place*, 11(1), 1-11. DOI: <https://doi.org/10.1002/psp.350>

Backer, Elisa y Brian King (Eds.)

(falta año) VFR Travel Research: International Perspectives. *Aspects of Tourism Book 69*.

Basch, Linda, Glick Schiller, Nina, y Blanc Szanton, Cristina

(1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and De-territorialized Nation-States*. London: Gordon and Breach S.P.

Bauböck, Rainer, y Faist, Thomas

(2010) *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bruneau, Michel

(2010) Diasporas, transnational spaces and communities. In Rainer Bauböck y Thomas Faist (Ed.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods* (pp. 35-49). Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Castro, Hortencia
(2008) Otras miradas, otros lugares. Los relatos de viaje en la construcción de la Puna argentina. In Lois Zusman & Hortencia Castro (Eds.), *Viajes y geografías. Turismo, migraciones y exploraciones en la construcción de los lugares*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cicerchia, Ricardo
(2005) *Viajeros*. Buenos Aires: Editorial Troquel.
- Coles, T. E., y Timothy, D. J.
(2004) *Tourism, Diasporas, and Space*. Routledge.
- Duval, David Timothy
(2002) The Return Visit-Return Migration Connection. In C. Michael Hall & Allan M. Williams (Eds.), *Tourism and Migration: New Relationships between Production and Consumption* (pp. 257-276). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Duval, David Timothy
(2003) When Hosts Become Guests: Return Visits and Diasporic Identities in a Commonwealth Eastern Caribbean Community. *Current Issues in Tourism*, 6 (4), 267-308. DOI: <https://doi.org/10.1080/13683500308667957>
- Duval, David Timothy
(2004) Linking return visits and return migration among Commonwealth Eastern Caribbean migrants in Toronto. *Global Networks*, 4 (1), 51-67. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2004.00080.x>
- Dwyer, Larry, Seetaram, Neelu, Forsyth, Peter, & King, Brian
(2014) Is the migration-tourism relationship only about VFR? *Annals of Tourism Research*, 46, 130-143. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.annals.2014.03.009>
- Faist, Thomas
(1999) Transnationalism in international migration: Implications for the study of citizenship and culture. Working Papers WPTC-99-08.
<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/faist.pdfarpeta>
- Faist, Thomas
(2006) The transnational social spaces of Migration Center on Migration, citizenship and development, working paper 10: Bremen.
- Fabreau, Martin
(2019) Segundos hijos, casi ningún dekasegui, casi todos turistas. Dinámicas de movilidad entre los nikkeis del Vale do São Francisco, Brasil. *Rosa dos Ventos*, 11 (2), 340-355. DOI: <https://doi.org/10.18226/21789061.v11i2p340>

Fernández Guzmán, Eduardo

(2011) Revisión bibliográfica sobre la migración de retorno. *Norteamérica*, 6(1), 35-68. DOI: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-35502011000100003&lng=es&tlng=es.

Glick Schiller, Nina, Basch, Linda, y Blanc Szanton, Cristina

(1992) Towards a transnational perspective on migration: Race, ethnicity, and nationalism reconsidered. *Annals of New York Academy of Science*, vol. 645. New York.

Gomez, Silvina

(2013) Redes sociales institucionales y umbrales en la construcción identitaria en la colectividad japonesa de Argentina. *REDES- Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 24 (2), 156-187. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/redes.457>

(2007) Asociaciones Étnicas e Identidad. Una aproximación a partir del análisis de una asociación de inmigrantes japoneses en La Plata Actas de 8° Congreso Argentino de Antropología Social (CDROM).

(2022) [*Asociacionismo e identidad étnica: el caso de los inmigrantes japoneses y sus descendientes*. Tesis doctoral (sin publicar), Universidad Nacional de La Plata], La Plata.

Gómez, Silvina, y Onaha, Cecilia

(2008) Asociaciones Voluntarias e Identidad Étnica en grupos de Inmigrantes japoneses y sus descendientes en Argentina. *Revista Migraciones* (23), 207-235.

Graburn, Nelson

(1992) Turismo, el viaje sagrado. En V. Smith (Ed.), *Anfitriones y turistas*. Madrid: Ediciones Endymion.

Hiernaux Nicolás, Daniel

2002) Turismo e imaginarios. En Daniel Hiernaux Nicolás, Cordero Allen & Luisa Van Duynen montijn (Eds.), *Imaginarios sociales y turismo sostenible*. Costa Rica: CLACSO.

Higa, Marcelo

(1995) La problemática identificatoria de los inmigrantes japoneses y sus descendientes en Argentina. Paper presented at the V Jornadas sobre Colectividades. papel retrieved from

Hirai, Shinji

(2013) Formas de regresar al terruño en el transnacionalismo: Apuntes teóricos sobre la migración de retorno. *Alteridades*, 23 (45), 95-105.

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172013000100008&lng=es&tlng=es.

Hirai, Shinji

(2014) La nostalgia. Emociones y significados en la migración transnacional. *Nueva Antropología*, XXVII (81), 77-94.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15936205005>

Hirata Ferreira, Ricardo

(2001) O papel do estado na migração internacional: o exemplo dos dekasseguis. *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 57 (94).

Kazufumi, Manabe, y Befu, Harumi

(1993) Japanese cultural identity: An empirical investigation of nihonjinron. *Japanstudien*, 4 (1), 89-102.

Kondo, Atsushi.

(2002) Development of Immigration Policy in Japan. *Asia and Pacific Migration Journal*, 11(4), 415-436.

Levitt, Peggy

(2009) Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (7), 1225-1242.

DOI: <https://doi.org/10.1080/13691830903006309>

Louie, Andrea

(2000) Re-Territorializing Transnationalism: Chinese Americans and the Chinese Motherland. *American Ethnologist*, 27 (3), 645-669.

Mackie, Vera

(2002) Embodiment, citizenship, and social policy in contemporary Japan. In Roger Goodman (Ed.), *Family and social Policy in Japan* (pp. 200-229). University of Oxford, Cambridge University Press.

Massae Sasaki, Elisa

(2002) Dekasseguis. Japanese- brasilian immigrants in japan and the question of identity. *Bulletin of Portuguese Japanese Studies*, 4, 111-141.

Melgar Tísoc, Dahil Mariana

(2016) Los nipoperuanos en Japón: entre el reconocimiento legal de la ancestralidad y la exclusión. In Elaina; Nuñez Levine, Silvia; Vereá Mónica (Ed.), *Nuevas experiencias de la migración de retorno* (pp. 301-316). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte. Instituto Matías Romero. Secretaría de Relaciones Exteriores.

Mera, Carolina

(2011) El concepto de diáspora en los estudios migratorios: reflexiones sobre el caso de las comunidades y movibilidades coreanas en el mundo actual. *Revista de Historia*, 11.

- Norrild, Juana A., & Schlüter, Regina G.
(2000) Identidad y turismo en los asentamientos galeses de la patagonia argentina. Paper presented at the 2do Congreso Virtual de Antropología y Arqueología.
- Onaha, Cecilia
(2000) Japoneses en Argentina y nikkei argentinos en Japón: el rol de la identidad nacional y étnica en un proceso de integración de los nikkei argentinos en Okinawa. Paper presented at the X Congreso Internacional ALADAA, Rio de Janeiro.
- Onaha, Cecilia
(2005) Educación de los niños de emigrantes japoneses en América Latina. El caso argentino. *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*, 2 (19), 135-144.
- Pinho, Patricia de Santana
(2018) Turismos diaspóricos. Mapeando conceitos e questões. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, 30 (2), 113-131.
- Portes, Alejandro
(1997) Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities. Working Papers WPIC-98-01.
<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/portes.pdf>
- Rogerson, Christian M.
(2015) *Revisiting VFR tourism in South Africa*, *South African Geographical Journal*, 97 (2), 139-157. DOI: <https://doi.org/10.1080/03736245.2015.1028981>
- Sabarots, Horacio R.
(2002) La construcción de estereotipos en base a inmigrantes "legales" e "ilegales" en Argentina. *Intersecciones en Antropología*, 97-108.
- Takenaka, Ayumi
(2014) The Rise and Fall of Diasporic Bonds in Japanese-Peruvian "Return" Migration. *International Migration*, 52 (6), 100-112.
DOI: <https://doi.org/10.1111/imig.12147>
- Toselli, Claudia
(2019) Turismo, patrimonio cultural y desarrollo local. Evaluación del potencial turístico de aldeas rurales en la provincia de Entre Ríos, Argentina. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 17 (2), 343-361.
- Tsuda, T.
(2000) Acting Brazilian in Japan: Ethnic resistance among return migrants. *Ethnology*, 55-71.

Tsuda, Takeyuki

(2000) Migration and alienation: Japanese-Brazilian return migrants and the search for homeland abroad. The Center for Comparative Immigration Studies (CCIS), Working Paper, 24, 2003.

Williams, Allan, y Hall, C. Michael

(2000) Tourism and migration: new relationships between production and consumption. *Tourism Geographies*, 2 (1), 5-27.

DOI: <https://doi.org/10.1080/146166800363420>

Yamanaka, Keiko

(1997) Return Migration of Japanese Brazilian Women: household Strategies and search for the homeland. Beyond Boundaries: selected papers on Refugees and Immigrants. *American Anthropological Association*, 5, 11-34.

Buscar la manera: apropiaciones en torno a proyectos de turismo rural comunitario en una aldea Mbyá guaraní

Jacqueline Brosky

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET),
Universidad de Buenos Aires (UBA). Argentina,
correo electrónico: masjacqui@hotmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2215-4540>

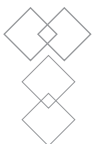
Recibido el 3 de enero de 2023; aprobado el 21 de junio de 2023

Resumen: Este trabajo aborda algunas problemáticas vinculadas con la implementación de un proyecto gubernamental de turismo rural comunitario llevado a cabo en una comunidad indígena mbyá guaraní en la provincia de Misiones, Argentina. El objetivo es analizar la forma en que la comunidad ha buscado reformular o reapropiar la propuesta en función de sus estrategias y límites para “exhibirse” al turismo, es decir, cómo fue adecuándola a sus propias intenciones y formas en las que desean abrirse a la mirada de los visitantes. Para ello se examinan los postulados del proyecto turístico y el contexto en el que este se puso en juego, así como las contradicciones y tensiones que generó en la comunidad.

Palabras clave: *turismo, desarrollo, patrimonio indígena, Mbyá guaraní.*

FINDING A WAY: APPROPRIATIONS AROUND COMMUNITY RURAL TOURISM PROJECTS IN A MBYÁ GUARANI VILLAGE

Abstract: This article focus on some problems related to the implementation of a governmental community tourism project carried out in an Mbyá Guarani indigenous community, Province of Misiones, Argentina. The purpose is



ANTROPOLOGÍA AMERICANA | vol. 8 | núm. 16 (2023) | Artículos | pp. 149-179

ISSN (impresa): 2521-7607 | ISSN (en línea): 2521-7615

DOI: <https://doi.org/10.35424/anom.v8i16.3388>

Este es un artículo de acceso abierto bajo la licencia [CC BY-NC-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

to analyze the way in which the community has sought to reformulate or reappropriate this proposal based on their strategies and limits to “exhibit” to tourism, that is, how it was adapted to their own intentions and ways in which they want seen by visitors. For that purpose, this work examines the postulates and context of this tourism project, as well as the contradictions and tensions that it generated in the community.

Key words: *tourism, developing, indigenous heritage, mbyá guaraní.*

Introducción

Este trabajo aborda algunas problemáticas vinculadas con la implementación de un proyecto gubernamental de turismo rural municipal, llevado a cabo en la comunidad indígena mbyá guaraní Pindo Poty, ubicada en El Soberbio, Provincia de Misiones, Argentina. El objetivo es analizar la forma en que la comunidad ha buscado reformular o reapropiar la propuesta en función de sus propios intereses, necesidades y particularidades; también observar las contradicciones y tensiones que se presentaron en relación a los discursos e imaginarios configurados y promovidos desde el proyecto en torno a los indígenas.

Para ello me baso en el trabajo etnográfico realizado en la provincia de Misiones desde el año 2016 y el relevamiento de documentos institucionales y discursos difundidos en medios de comunicación y páginas *web*. El trabajo de campo consistió en una o dos estancias anuales en El Soberbio y en la comunidad de Pindo Poty, que duraron entre una y tres semanas. Allí he realizado observación participante, más de una decena de entrevistas abiertas y semiestructuradas y he mantenido conversaciones informales con hombres y mujeres de la comunidad, con prestadores de servicios turísticos, con agentes estatales y pobladores locales.

El proyecto turístico que se analiza incorporó nuevos conceptos de ruralidad y se ha postulado bajo la lógica del desarrollo y la sustentabilidad. A su vez, ha sido llevado a cabo en diferentes regiones del país y se enmarcó en un determinado contexto nacional que promovió el turismo como alternativa económica para superación de la pobreza. En Misiones, este tipo de turismo tiene la particularidad de recuperar el patrimonio mbyá guaraní ofreciendo visitas a algunas de estas comunidades indígenas.

Turismo rural comunitario y desarrollo

Las transformaciones en la economía neoliberal y la globalización de fines de siglo XX, trajeron aparejadas modificaciones en las actividades realizadas en el ámbito rural, tradicionalmente vinculado a la producción agropecuaria, el aprovisionamiento de alimentos para el ámbito urbano y la extracción de recursos naturales. Entre esas modificaciones se resalta la revalorización del campo a partir de sus características paisajísticas y culturales y la promoción de este espacio para la realización de actividades ligadas al ocio, la conservación ambiental y el turismo (Castro y Reboratti, 2008; Pérez, 2001). Estos cambios llevaron a redefinir el concepto de ruralidad, específicamente a pensar en una “nueva ruralidad” —término que surge en la década de 1990 (Ruiz Rivera, 2002).

La nueva idea de ruralidad ha estado acompañada por el concepto de “desarrollo territorial rural”, el cual promueve la diversificación y transformación de las actividades económicas de estos ámbitos con el fin reducir la pobreza y promover el desarrollo (Schejtman y Berdegú, 2006; Trivi, 2016).

Hasta la década de 1970, el desarrollo se circunscribía al plano material y económico y al papel de la modernización, que incluía la industrialización, la urbanización y la adopción de valores culturales eurocentrados como única vía para “superar” el empobrecimiento y la existencia de sociedades “arcaicas” (Escobar, 1998). Desde la década de 1990 el paradigma de desarrollo incorpora —al menos en la letra— la promoción de la “preservación medioambiental” y la variable cultural, incentivando la inclusión de ciertas producciones vinculadas con la diversidad, el patrimonio y la “participación” de los sujetos sociales en las políticas (Benedetti, 2014). Esta nueva perspectiva del desarrollo, relacionada a políticas multiculturales que entienden la cultura y la diversidad como recurso (Yúdice, 2002), no procura “modernizar” las “tradiciones” ni busca eliminar la diferencia, como lo hacía en otras épocas; por el contrario, las resalta en tanto pueden ser de interés en el mercado. Bajo esta idea, la promoción turística de las particularidades culturales y naturales de zonas rurales son entendidas y presentadas en las políticas públicas como alternativa para la obtención de recursos o complementarización de ingresos y como vía para superar problemas socioeconómicos.

La antropología del desarrollo ha cuestionado la noción, los discursos y las prácticas del “desarrollo” dado que siguen reproduciendo lógicas colonialistas

fundadas en una visión moderna y eurocentrada. Plantean que las políticas de desarrollo continúan sustentándose en imaginarios hegemónicos que conciben una idea de progreso unilineal asociado al crecimiento económico (Gudynas, 2011); en tanto los aparatos institucionales, ya sea globales, como nacionales y locales, presuponen la necesaria intervención sobre los grupos “no desarrollados” (Quintero, 2010 y 2014). Además, en lo que respecta a la población indígena, Boccara y Bolados (2010) han señalado que la idea de participación presente en las actuales nociones de desarrollo condiciona el comportamiento que deben seguir los destinatarios, no se inicia desde la formulación de los proyectos, no cuestiona el impacto de la intervención en las comunidades —que tienen trayectorias de subordinación y luchas específicas— y no está diseñada a partir de los saberes y las formas organizativas locales. En líneas generales, discuten que estas políticas reducen los problemas y las desigualdades a cuestiones culturales o falencias en la participación. La participación es así promovida de manera instrumental (Dubois, 2001), como un eslogan políticamente atractivo y como herramienta para el cumplimiento de objetivos externos impuestos a los pueblos originarios.

En general, las políticas de desarrollo implementadas, tanto por agentes estatales, internacionales como por ONGs, no han conseguido superar la situación de desigualdad estructural de los pueblos indígenas. Esto se debe a que se proponen beneficiar a estos pueblos omitiendo las situaciones de desigualdad y de poder que perpetúan (Trivi, 2016).

Las comunidades indígenas han comenzado a actuar de forma crítica frente a las intervenciones y a pensar en estrategias de apropiación o redefinición de los proyectos implementados en sus territorios. Estas acciones se contraponen a una concepción desarrollista que concibe a los sujetos como actores pasivos que aceptan sin cuestionamiento las políticas ejecutadas. Contrariamente, las comunidades destinatarias de los proyectos de desarrollo pueden otorgarle un sentido propio diferente al formulado por agentes externos. Dichas acciones conforman estrategias de resistencia y negociación de los indígenas frente a las políticas de desarrollo. Es decir, forman parte de aquello que Escobar (2002) denomina “contra-desarrollo” (Quintero, 2010 y 2014).

Como señalé, dentro de este contexto de políticas de desarrollo —y de sus diferentes reapropiaciones— se fomenta el turismo rural como alternativa económica para la sustentabilidad de las comunidades. Si bien sus definiciones varían de acuerdo al país o zona donde se desarrolla esta actividad, el turismo

rural suele asociarse con la naturaleza y la promoción de las tradiciones locales y es definido por la Organización Mundial del Turismo (OMT), como un

Conjunto de actividades que se desarrollan en un entorno rural, excediendo el mero alojamiento y que pueden constituirse, para los habitantes del medio, en una fuente de ingresos complementarios a los tradicionalmente dependientes del sector primario, convirtiéndose en un rubro productivo más de la empresa agropecuaria” (Román y Ciccolella, 2009, p. 15).

Según la OMT, en este tipo de turismo los visitantes pueden participar en las actividades, tradiciones y estilos de vida de la población local. La cultura conforma así un componente clave del producto ofrecido.

El turismo rural tiene como premisa la sustentabilidad, tanto en lo ambiental, lo económico y lo social. Esto quiere decir que debe respetar las culturas, responder a los intereses de las poblaciones locales, cuidar los recursos naturales y tener un bajo impacto en el medio ambiente (Román y Ciccolella, 2009). Dado que el turismo rural incorpora como atractivo el patrimonio natural y cultural del territorio, se encuentra estrechamente vinculado a otras categorías de turismo tales como ecoturismo, turismo cultural y etnoturismo (Trivi, 2016).

En Latinoamérica el turismo rural surge a partir de la década del 2000, con el fin de complementar las actividades de las zonas rurales y como consecuencia de la revalorización de este espacio. En Argentina, su promoción responde a una coyuntura nacional que estimuló a las provincias a generar productos turísticos variados y nuevas formas de consumo de cultura con el fin de abrir alternativas para el desarrollo sostenible de las comunidades locales ante la crisis económica del año 2001 (Torres Fernández, 2008). El turismo se tornó eje central de la gestión gubernamental con la sanción de la Ley Nacional de Turismo N° 25997 del año 2004, que define a la actividad turística como prioritaria dentro de las políticas del Estado. A partir de esta ley la Secretaría de Turismo (SECTUR), dependiente de la Presidencia de la Nación, creó un Plan Federal Estratégico de Turismo Sustentable (PFETS). Este propone el desarrollo económico y sustentable con inclusión social y la conservación del patrimonio turístico nacional.

En el país, el turismo rural refiere a diversas actividades realizadas en este ámbito e incluye a colectivos sociales que tienen diversas trayectorias. El Proyecto Nacional de Turismo Rural (PRONATUR) lanzado en el año 2008 define a este tipo de turismo como

toda modalidad turístico-recreativa que se desarrolla en establecimientos del ámbito rural o en sus inmediaciones, y que permite al visitante conocer, compartir y aprender otras costumbres y tradiciones, a través de actividades cotidianas, productivas y culturales, sensibilizándolo sobre el respeto y valor de la identidad cultural de las comunidades y pueblos rurales (SECTUR, 2009, p. 10).

Dentro de la modalidad de turismo rural se encuentra el turismo rural comunitario, el cual pone un fuerte énfasis en la participación de las comunidades locales. En Argentina se define como

la actividad turística autogestionada y organizada por comunidades de pueblos originarios y campesinas, en respeto a su organización tradicional, saber y cosmovisión, generando ingresos complementarios y de distribución equitativa. Esta modalidad turística es motivada por el intercambio cultural y una relación responsable entre lugareños y viajeros (Pelliza, Pérez y Ercolani, 2012, pp. 2-3).

La incorporación de comunidades indígenas en las propuestas turísticas oficiales del Estado Nacional —fuertemente incentivada durante los gobiernos de Néstor Kirchner (del año 2003 al 2007) y Cristina Fernández de Kirchner (del año 2007 al 2015)— no solo se formuló como posibilidad para el desarrollo de estos pueblos empobrecidos, sino que además, constituyó una novedad respecto de las políticas públicas nacionales neoliberales de la década de 1990.

Turismo en comunidades mbyá guaraní de Misiones

La provincia de Misiones, Argentina, se caracteriza por poseer una gran confluencia turística. Principalmente, la mayor parte del turismo es convocada por el atractivo de las Cataratas del Parque Nacional Iguazú, declaradas en el año 1984 Patrimonio Natural de la Humanidad y, desde el año 2011, una de las siete Maravillas Naturales del Mundo. También recibe gran cantidad de turistas por las Ruinas de las Misiones Jesuíticas de San Ignacio, declaradas Patrimonio Cultural de la Humanidad en el año 1984. Pero además, a partir de la década del 2000 y con el fin de fomentar más atractivos y descentralizar el turismo en la provincia, se adiciona fuertemente en la oferta, la promoción de los Saltos de Moconá, ubicados dentro del Parque Provincial Moconá, en la Reserva de Biosfera Yabotí.¹

¹ Esta reserva fue creada en 1995 a través de la Ley Provincial N° 3041 y reconocida internacionalmente en el año 1995 por el Programa “Hombre y Biósfera” de la UNESCO

A estos tres espacios, que constituyen los principales focos de promoción turística de Misiones, se suman las distintas Áreas Naturales Protegidas de la provincia que fueron creadas en los últimos años con el propósito de combinar conservación ambiental y desarrollo (Braticevic y Vitale, 2010). La promoción del turismo en estas áreas forma parte de nuevas formas de valorización del territorio misionero basado en la contemplación y conservación del último remanente continuo de selva paranaense que perdura en la región (Vitale, 2014).² Desde la década de 1990, la selva y su conservación se han configurado como uno de los elementos constitutivos de la identidad misionera.³ Este imaginario se ha visto reflejado en el discurso provincial en diferentes ámbitos políticos, ambientales y turísticos.

Tanto agentes estatales, no gubernamentales y privados postulan que el turismo es una actividad económica de bajo impacto en términos de contaminación (Enriz 2018); especialmente frente al monocultivo agrícola, el uso de agroquímicos, la construcción de represas, los desmontes, la masiva explotación forestal basada en la extracción de madera nativa y la introducción masiva de especies exóticas como el pino. Estos agentes sostienen que el turismo no solo colabora en la conservación ambiental, sino que también beneficia al desarrollo de las comunidades indígenas de Misiones (Braticevic y Vitale, 2010; Gómez *et al.*, 2013). De ahí que dichos agentes diseñaron proyectos turísticos que proponen las visitas a las comunidades mbyá guaraní, ubicadas en áreas naturales protegidas o en áreas rurales.⁴

Bajo estas premisas los sectores turísticos, ya sea estatales, privados o no gubernamentales, han buscado legitimar su accionar haciendo uso de discursos ambientalistas y desarrollistas, pero también de un imaginario construido en torno a los indígenas como sujetos ecológicos vinculados con la selva y su resguardo.⁵ En este contexto, varias ONGs, empresas y organismos estatales

² A principios del siglo XXI, Misiones fue considerada como territorio poseedor del último remanente de selva paranaense, dado que las áreas de selva paranaense de Brasil y Paraguay fueron velozmente transformadas en campos de cultivo o monocultivos (Ferrero, 2013).

³ Durante el siglo XIX y buena parte del XX, el discurso oficial consideraba a la selva misionera como una frontera o límite para el proyecto modernizador de la nación. Desde la década de 1980, las representaciones hegemónicas sobre la selva misionera se fueron modificando con los discursos ambientalistas que entendían a este espacio como un área que debía preservarse.

⁴ Según el informe del Sistema de Información Cultural de la Argentina (SInCA), del año 2016, los mbyá guaraníes de la provincia de Misiones presentaban un porcentaje de población rural del 82,1% (Ministerio de Cultura de la Nación, 2016).

⁵ Para fines de la década de 1990, en el marco global del multiculturalismo y la promoción del desarrollo sustentable, la provincia construye una imagen de los mbyá guaraníes como un

que incorporaron como atractivo turístico el patrimonio mbyá guaraní tendieron a asociarlo de manera exotizante al orden de lo natural y “salvaje” (Ferrero, 2013; Wilde, 2005, 2007; Vitale, 2014).⁶

Asimismo, para cumplir con las actuales perspectivas de desarrollo global, los organismos no gubernamentales y los agentes estatales han proclamado, al menos desde el ámbito discursivo, la participación de la población indígena de Misiones en los proyectos turísticos que los involucra.

Algunos autores señalan que los proyectos turísticos de la provincia han tendido a favorecer a agencias de turismo, propietarios hoteleros, eco-desarrolladores, etc. (Ferrero y Gómez, 2015). También destacan que han generado presiones territoriales sobre las comunidades mbyá, dado que gran parte de los lugares en donde opera el turismo y donde se disputa la titularidad, legitimidad y formas de uso del espacio, es el territorio donde habitan las comunidades o territorio que les ha sido despojado (Cantore y Boffelli, 2017; Enriz, 2011). Además, la implementación de proyectos turísticos en las comunidades trajo aparejadas interrupciones en la cotidianidad y tensiones en torno a la puesta en práctica de prácticas sagradas y rituales.

Históricamente el pueblo mbyá guaraní se ha refugiado en la selva y se ha abastecido a través del monte buscando mantenerse al margen de la sociedad occidental. Esto no niega ni contradice la histórica interacción de las poblaciones indígenas con personas no mbyá, que se sabe es indiscutible, sino que resalta las estrategias mbyá guaraní para poder establecer una relativa distancia cultural, social y geográfica y llevar a cabo el *tekó para* —el buen vivir mbyá (Enriz, 2010; Wilde, 2005).

Para ello, el pueblo mbyá guaraní ha intentado resguardar de la mirada externa ciertos conocimientos y prácticas rituales.

La creciente deforestación de las últimas décadas fue limitando el territorio y reduciendo la capacidad de los mbyá para acceder a sus recursos a través del monte. Esto debilitó la autonomía de los integrantes de este pueblo, quienes

emblema de conservación en función de su cosmovisión y costumbres ligados al uso del monte y los conocimientos asociados con la vida en la selva, tales como las técnicas de caza, el conocimiento sobre plantas medicinales, etc.

⁶ Si bien este imaginario, que relaciona indisociablemente la naturaleza selvática con los indígenas que la habitan, estuvo presente en los paradigmas intelectuales y cientificistas de la nación argentina del siglo XIX, su valoración ha cambiado de signo en función de las conceptualizaciones hegemónicas respecto a la selva. A medida que la selva dejó de verse como espacio hostil y comenzó a ser valorada como un paisaje estético y ambiental a experimentar y conservar, también dejó de verse de manera negativa la asociación de los indígenas a ese ámbito (Wilde, 2005, 2007).

se vieron en la necesidad de depender de ofertas laborales de particulares o instituciones (Bartolomé, 2009) y de aceptar o recurrir en los últimos años a la obtención de planes sociales estatales y proyectos asistenciales de ONGs. En paralelo, crecieron los reclamos territoriales, las demandas de salud y de educación, que están establecidas en la Reforma Constitucional de la Nación del año 1994 y en el convenio 169 de la OIT. El incremento de políticas estatales respecto al pueblo mbyá guaraní ha generado ciertas tensiones en las comunidades dado que interfirieron con el mantenimiento de prácticas religiosas y con el sistema de liderazgo mbyá (Enriz, 2010; Gorosito, 2006).

En este marco, las comunidades han tenido que negociar la intervención estatal, pero creando estrategias que les permita mantener cierta autonomía en lo que refiere a sus normas y a su forma de vida. Algunas comunidades han decidido participar en diferentes proyectos turísticos que involucran a la población indígena. Otros mbyá simplemente se acercan a los centros turísticos para ofrecer artesanías; y, finalmente otros, deciden no aceptar ni participar en ninguna actividad turística. Es decir, no se puede hablar de un único posicionamiento por parte de todas las comunidades mbyá guaraní. Las condiciones de vida, la autonomía y la forma de llevar a cabo las prácticas tradicionales —obtención de recursos, rituales y prácticas medicinales— difieren en función de los vínculos que las comunidades indígenas en la provincia tienen con las distintas instituciones estatales y ONGs. También en relación a la ubicación en la que se encuentran, a la cercanía que tengan con los centros urbanos, áreas turísticas, caminos y accesos viales, a su situación legal respecto al dominio territorial, a su ubicación en predios privados, terrenos fiscales, reservas o tierras propias (Wilde, 2005).

Lo cierto es que, aquellas comunidades que han accedido a participar en proyectos o actividades turísticas, han tenido que consentir, muchas veces con reticencias, a la exhibición de algunas prácticas cotidianas y manifestaciones culturales, dado que este es el eje central de la oferta turística que los involucra. Generalmente, las expresiones del pueblo mbyá guaraní promocionadas al turismo son las artesanías, los conocimientos del ambiente selvático, la exhibición de trampas de caza en los senderos y el “coro de niños” —práctica musical mbyá guaraní que por su visibilización se ha convertido en símbolo diacrítico de la identidad mbyá dentro del discurso oficial provincial y nacional.

Para los mbyá guaraní la exhibición de sus prácticas no pasa desapercibida. Por el contrario, forma parte de decisiones, negociaciones, acuerdos y estrategias propias de cada comunidad (Enriz, 2018). En este sentido, los

mbyá guaraní son agentes activos que renegocian o reapropian —en el marco de relaciones desiguales de poder— las lógicas comerciales turísticas de los proyectos que difunden sus prácticas.

Entre las comunidades mbyá guaraní de Misiones que han decidido recibir visitas a través de proyectos turísticos se encuentra Pindo Poty. Uno de los proyectos en el que ha participado esta comunidad forma parte de una propuesta nacional para fomentar el turismo rural comunitario. Si bien luego de su implementación la comunidad ha participado en otros proyectos turísticos, ya sea estatales o de ONGs, resulta interesante indagar esta primera propuesta en la que se oficializa la actividad turística en la comunidad —previamente llevada a cabo de manera informal por sectores externos privados— y sobre la cual se sientan las bases para posteriores proyectos que proponen visitar Pindo Poty.

Turismo rural comunitario en Pindo Poty

Pindo Poty es una comunidad mbyá guaraní ubicada en la Reserva de Biosfera Yabotí, en una zona rural cercana a la Ruta Provincial N°15, Municipio El Soberbio, Provincia de Misiones. La aldea⁷ se asienta en un territorio de 105 hectáreas de dominio fiscal sobre el que posee un permiso precario de ocupación, pero no título de propiedad. En Pindo Poty viven alrededor de ciento diez personas en un total de veintidós familias. Muchos llegaron allí a través de relaciones de parentesco o maritales; también buscando un estilo de vida mbyá propio de la selva y diferente a la forma de vida en zonas más cercanas a áreas urbana.

Algunas antropólogas que trabajaron en la región (Cebolla, 2016; Ruiz, 2007) indican que las comunidades mbyá de esta zona son las que se han mantenido más reticentes a la interacción con los *jurúá* —es decir, los no indígenas. La apertura de estas comunidades fue aumentando gradualmente, aproximadamente desde hace por lo menos treinta años.⁸ Progresivamente estas comunidades han manifestado una mayor necesidad o intención de interactuar con los *jurúá*. Probablemente dicho cambio se deba al continuo e inminente avance sobre el territorio por parte de empresas forestales y de la población

⁷ El término aldea es utilizado en la zona como sinónimo de comunidad.

⁸ Este cambio puede apreciarse con la incorporación del Documento Nacional de Identidad, rechazado hasta hace dos décadas por la mayoría de los mbyá guaraní de la zona (Cebolla, 2016).

“colona” que habita en la provincia.⁹ El incremento de la deforestación en esta zona y la consecuente disminución de la masa boscosa y los recursos del monte obligó a los mbyá a revertir su reticencia y aceptar los recursos o propuestas ofertadas por las instituciones estatales, los organismos no gubernamentales y agentes privados.

La comunidad se ubica en la selva y se encuentra distante del área urbana, pero a diferencia de otras aldeas localizadas en áreas más inmersas de la Reserva de Biosfera Yabotí, tiene corriente eléctrica, acceso vial y ha obtenido planes del Estado, producto de las redes de relaciones que supo administrar el *mburuvicha* (líder político o cacique) con organismos estatales y no gubernamentales.

Actualmente los integrantes de Pindo Poty realizan actividades agrícolas para el autoconsumo y además cuentan con algunos planes del Estado Provincial y Nacional que los ayuda en la compra de alimentos y otros bienes. La alimentación, producto del cultivo, cría, recolección y caza, se complementa con productos adquiridos mediante una tarjeta alimentaria otorgada por el gobierno provincial con la cual pueden retirar productos en un almacén. El monto otorgado en esta tarjeta ha quedado muy reducido, dado que no ha sido actualizado en proporción a la inflación de precios ocurrida en la última década. Además, los niños reciben almuerzo durante la jornada escolar con productos provisionados por el gobierno provincial.

Respecto a los ingresos monetarios, algunos hombres adultos trabajan afuera de la comunidad en actividades esporádicas o estacionales en la colonia, en la tarea, en la producción de tabaco, extracción de resina de pino o macheteado. Los pagos suelen ser muy bajos, por lo que muchos prefieren no trabajar afuera de la comunidad, e intentan vivir de los productos de la chacra y de los recursos cada vez más escasos del monte. Otros ingresos provienen de los planes sociales nacionales como la “Asignación universal por hijo”. Solo unos pocos cuentan con sueldos vinculados a tareas en torno a la Educación Intercultural bilingüe¹⁰ y al programa de Salud intercultural.¹¹ Algunos hombres

⁹ En términos locales, actualmente se denomina “colonos” a aquella población descendiente de inmigrantes procedentes de Europa que conforman pequeños y medianos productores rurales.

¹⁰ Desde el año 2004 funciona el Programa Nacional de Educación Intercultural Bilingüe que incorpora como trabajadores asalariados a auxiliares docentes indígenas.

¹¹ El Programa Comunitario de Atención Primaria en Salud *Techaí* Mbya-Salud Indígena, del Ministerio de Salud Pública de Misiones, propone un sistema de salud intercultural. Sin embargo, en Pindo Poty la presencia de médicos no solo ha traído conflictos, sino que también ha sido muy esporádica y en caso de emergencias los integrantes de la comunidad tienen grandes dificultades para trasladarse al hospital de El Soberbio.

podieron comprar una moto a partir de los salarios y planes sociales. Este medio de transporte es utilizado para trasladar mercadería, realizar trámites, visitar parientes y amigos de otras comunidades o brindar ayuda en casos de emergencia médica. Asimismo, hombres y mujeres realizan artesanías para ofrecer a los pocos visitantes que llegan a la comunidad o para vender en esporádicas ferias artesanales a las que son convocados.

En ocasiones, la comunidad recibe donaciones de fundaciones religiosas y otras ONGs. Por ejemplo, tanto la escuela primaria como de nivel inicial, ubicadas en la aldea, fueron construidas por organizaciones cristianas.

La mayoría de las viviendas en Pindo Poty se construyen de manera “tradicional”, de caña con barro y techos de tacuara (Figura 1). También hay viviendas hechas con tablas de madera y algunas construcciones en cemento que fueron realizadas por fundaciones o por el gobierno provincial en determinados contextos de conflictos políticos. Hasta el año 2005 la comunidad no contaba con luz eléctrica y accedían al agua de vertiente, recurso que continúan utilizando ante el impedimento de utilizar la bomba para extraer agua



Figura 1. Vivienda tradicional mbyá en Pindo Poty. Fuente: trabajo de campo, 2017

de pozo perforado durante los frecuentes y duraderos cortes de la corriente eléctrica en la zona.¹²

La señal telefónica es muy escasa y la llegada de internet en el año 2019, producto del Plan provincial de Conectividad y Servicios a las comunidades guaraníes, ha mejorada notablemente la comunicación.

Los integrantes de Pindo Poty establecen ciertas distancias sociales con el *jurua*¹³ y en general conversan muy poco con los mismos, aunque no por esto dejan de ser amables. Las distancias establecidas pueden observarse en algunas “normas” seguidas por la comunidad. Los jurua no debemos entrar a las casas mbyá. Pero principalmente, no debemos ingresar al *opy* —templo— ni participar de rituales religiosos. Algunos conocimientos tampoco deben ser contados o exhibidos a la mirada externa. Además, se debe pedir permiso al cacique antes de ingresar a la comunidad, como lo indica el cartel que se encuentra en la entrada de Pindo Poty (Figura 2).

Dentro del contexto en que se encuentran, los integrantes de Pindo Poty intentan llevar a cabo el modo de vida mbyá, por ejemplo, mediante la enseñanza y uso de su idioma, manteniendo interrelación con el ambiente selvático de donde obtienen recursos, construyendo casas “típicas”, realizando prácticas religiosas y no religiosas consideradas propias, transmitiendo conocimientos musicales y artesanales, etc. Como señalan algunos autores, las diferencias culturales de su etnicidad y el aspecto lingüístico son características que pueden hacer a una comunidad “turistificable” (Comaroff y Comaroff, 2011; Flores *et al.*, 2016; Guillan y Ojeda, 2013).

Otro elemento “turistificable” con el que cuenta la aldea lo conforma la vista privilegiada al monte nativo de la Reserva de Biosfera Yabotí (Figura 3) y el acceso al Arroyo Paraíso y cascadas de agua (Figuras 4 y Figura 5). Estos ámbitos paisajísticos sumados a sus saberes y modos de vida vinculados con su etnicidad, convierten a Pindo Poty en un destino turístico, pero limitado por su dificultosa accesibilidad vial. Dadas las frecuentes precipitaciones y el mal

¹² En el 2005, la instalación del pozo perforado de agua y luz eléctrica, y la construcción de una vivienda de cemento por parte del Provincial se debió a las necesidades de un niño operado por una cardiopatía congénita. Se trata del conocido “caso Julián”, difundido de ese modo en los medios de comunicación, en donde el niño fue operado en Buenos Aires contra la voluntad de sus padres y la comunidad, quienes manifestaban que el niño debía ser tratado según lo establece su cultura y religión. Finalmente, Julián falleció al regresar a Pindo Poty. La comunidad considera este procedimiento como un avasallamiento por parte del Estado y la biomedicina sobre sus saberes, derechos y modos de vida (Acuña, 2010).

¹³ Como observé en el campo, no está bien visto que personas mbyá se casen con *jurua*.

estado de la ruta de tierra, generalmente se requiere contar con una camioneta de doble tracción para poder ingresar a la aldea. Esta dificultad de acceso a Pindo Poty, señalada en reiteradas ocasiones por distintos agentes políticos, turísticos y por miembros de la comunidad, es un factor determinante a la hora de llevar a cabo gestiones turísticas o de diferente índole, y es en parte uno de los motivos por los cuales el flujo de turistas en la comunidad ha sido muy escaso.¹⁴

La llegada de turistas a la comunidad se inicia en la década de 1990, cuando agencias y hoteles privados comenzaron a ofrecer visitas a algunas comunidades mbyá de El Soberbio como un atractivo alternativo a los “Saltos de Moconá” —el principal de la zona— (Figura 6).¹⁵ Pero a partir de la década del 2000, la visita a comunidades indígenas fue gradualmente formando parte de diferentes propuestas turísticas oficiales del área. Por citar algunos ejemplos, la referencia a los mbyá se encuentra presente en la cartelera turística de las calles de El Soberbio. Estas indican: “El salto es la joya del Parque Provincial Moconá creado en 1967, que también cobija comunidades aborígenes”.

Además de la cartelera, la incorporación del “indígena” como atractivo turístico también se observaba en la página web de los Saltos de Moconá, que ofrecía “disfrutar de caminatas por la selva, avistaje de aves, safaris fotográficos y encuentros con los aborígenes”.¹⁶ La página aclaraba que estas actividades podían realizarse con operadores turísticos privados, sin especificar con quién o cómo se coordinaba este encuentro.

En el año 2009, con la mediación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), Pindo Poty se incorpora a la Red Argentina de Turismo Rural Comunitario (RATuRC) y comienza a ofrecer servicios turísticos de manera oficial. Esta red nace en el año 2008 por iniciativa de la Dirección Nacional de Desarrollo Turístico de SECTUR y se enmarca en el Plan Federal Estratégico de Turismo Sustentable. RATuRC ha funcionado en diferentes regiones del país impulsando el turismo con población rural indígena y no

¹⁴ No existen estadísticas o un registro de la cantidad de visitantes que ha llegado a la comunidad a través de los distintos proyectos turísticos. Según lo conversado con los integrantes de la comunidad, estas visitas no ascienden a más de cincuenta personas al año.

¹⁵ Son caídas de agua paralelas sobre un cañón de 3 km de largo producto de una falla geológica sobre el Rio Uruguay. El *Anuario Estadístico de Turismo Misiones 2017* informó que en ese año 30.605 personas visitaron el Parque Provincial Moconá.

<https://www.misiones.tur.ar/pdf/anuarioestadistico-2017.pdf>.

¹⁶ <http://www.saltosdelmocona.tur.ar/parque-saltos-del-mocona.php>



Figuras 2. Cartel en la entrada de la comunidad Pindo Poty.

Fuente: trabajo de campo, 2020



Figura 3. Vista a la Reserva de Biosfera Yabotí.

Fuente: trabajo de campo, 2020.



Figura 4. Arroyo y cascada en Pindo Poty. Fuente: trabajo de campo, 2020



Figura 5. Cascada en Pindo Poty. Fuente: trabajo de campo, 2020



Figura 6. Saltos de Moconá. Fuente: trabajo de campo, 2020

indígena. En Misiones ha tenido la característica de promocionar como atractivo principal a “la cultura mbyá guaraní” y los espacios selváticos y comunitarios en donde vive este pueblo. Para ello ha incorporado a tres comunidades mbyá guaraní, en las cuales se incluye a Pindo Poty.¹⁷

La Red propone “una nueva forma de conocer la Argentina” ofreciendo a los visitantes “experiencias de intercambio cultural” (MINTUR, 2012, p. 15). Tiene como fin promover el desarrollo local de las comunidades de pueblos originarios y campesinos —enclavadas en paisajes rurales “de extraordinaria belleza”— mediante la creación de proyectos turísticos que permitan diversificar su economía bajo principios de “participación, equidad, autodeterminación y conservación del patrimonio”, “comercio justo” y “turismo responsable” (MINTUR, 2012, p. 15). Entre sus lineamientos, RATuRC define al turismo rural comunitario como un proyecto gestionado en el marco de las propias estrategias, miradas y procesos de los integrantes de las comunidades. Esta modalidad turística propone que los pueblos originarios

¹⁷ Hasta el 2012 las comunidades campesinas e indígenas que participaban de la red se distribuían de la siguiente manera: en la región norte once comunidades campesinas e indígenas kolla, omaguaca y diaguitas; en la región litoral seis comunidades de las cuales tres son indígenas mbyá guaraní, una toba (qom) y una wichi; en la región de cuyo, dos comunidades, una de ellas de indígenas huarpe; y en la región Patagonia siete comunidades de las cuales seis son indígenas mapuches.

y campesinos complementen sus actividades productivas tradicionales con el turismo. Así, el proyecto proclama como principales beneficiarios a los pobladores locales.

RATuRC propuso desarrollar sus políticas en áreas rurales marginales y facilitar allí el asesoramiento de referentes técnicos en terreno junto con el financiamiento para el acceso a infraestructura y servicios básicos para recibir turistas (Román y Ciccolella, 2009). En este sentido, el turismo rural es presentado como posibilidad para obtener recursos, pero también para acceder a servicios básicos. En Pindo Poty la inversión en infraestructura consistió en la construcción de un baño y un alojamiento separado para visitantes que contó con la intervención de una fundación. El cacique de Pindo Poty decidió construir estos espacios para recibir turistas, pero respetando la forma tradicional de las viviendas mbyá (Figura 7). Esta iniciativa buscaba ofrecer un espacio para visitantes dentro de la comunidad, y en paralelo delimitar un área para dicho fin de modo que no involucre la intromisión de extraños en la cotidianidad de la aldea.

En el marco de esta red, algunos integrantes de Pindo Poty asistieron a jornadas de turismo comunitario en otras provincias. Desde su incorporación,



Figura 7. Cacique de Pindo Poty en el hospedaje para turistas.

Fuente: <http://aldeapindopoty.blogspot.com/2014/02/nuevas-chozas-para-alojamiento-de.html>

Pindo Poty comenzó a adquirir capacitación en proyectos de turismo oficial y a mostrarse como una comunidad atractiva de visitar a través de la página web de RATuRC. Asimismo, la Asociación de Amigos Guaraníes (AAGUA), colaboró con la incorporación de Pindo Poty en el proyecto, con la realización de folletería y con difusión de la comunidad mediante la creación de un blog.¹⁸ Con imágenes de Pindo Poty este blog menciona:

Somos una cultura originaria que sabe vivir en la selva. Pindo Poty —La Flor de la palmera— abre sus puertas al Turismo por autogestión (...) Pueden alojarse en casas típicas y conocer nuestras costumbres, un menú guaraní y escuchar mitos. En sus artesanías quedará el recuerdo de nuestro buen vivir. Bienvenidos!¹⁹

La guía por un sendero comunitario que exhibía las trampas de caza y la vegetación de la selva constituyó la primera actividad organizada por Pindo Poty. Posteriormente, fueron sumando otros servicios, como hospedaje y comidas. Asimismo, el proyecto ofreció la exhibición del “coro de niños” mbyá guaraní, cursos de cestería y la transmisión de conocimientos respecto a usos de plantas medicinales de la selva. La decisión sobre aquello que sería ofrecido se realizó en conjunto con los asesores técnicos y representantes de dos ONGs involucradas. Estos se basaron en prácticas mbyá previamente difundidas por el turismo en otras áreas de la provincia con mayor confluencia de visitas.

A diferencia de otros emprendimientos privados, el proyecto ha propuesto la participación activa y protagónica de Pindo Poty, ofreciendo hospedaje en la aldea y una vía de comunicación directa con integrantes de la comunidad —mails y teléfonos— sin la necesidad de la intermediación de empresas privadas. Estas empresas son las que acapara los mayores ingresos monetarios mediante la realización de excursiones en las aldeas y el ofrecimiento de alojamiento en sus hoteles u hospedajes. En este sentido, puede decirse que el proyecto ha buscado generar beneficios económicos directos para la comunidad.

Si bien la incorporación de la población indígena en una política turística de carácter nacional conformó una novedad a inicios de la década del 2000 (Lacko, 2019), esto no niega la persistencia de conflictos, desigualdades, invisibilizaciones y conceptualizaciones homogeneizantes y estereotipadas por parte del Estado nacional sobre los pueblos indígenas. En este sentido, RATuRC reitera ciertos imaginarios hegemónicos que describen a la cultura

¹⁸ <http://aldeapindopoty.blogspot.com.ar/2013/05/raturc-red-argentina-de-turismo-rural.html>

¹⁹ <http://aldeapindopoty.blogspot.com/2010/11/blog-post.html>

mbyá guaraní como exótica, atemporal y vinculada de manera inseparable al paisaje natural. En esta línea el proyecto propone:

Observar y vivir la naturaleza profunda, desde los ojos de quienes más la conocen (...) los Pindó Poty tienden una mano al turista respetuoso, para conocer el uso responsable de árboles y hierbas medicinales, las técnicas ancestrales de caza y la reivindicación de la cultura guaraní en sus artesanías (...) La cultura guaraní se vive en el idioma milenario (...) (Ministerio de Turismo de la Nación, 2012).

escuchar los coros como sus saltos de agua...En plena selva de la Reserva Yabotí, muy cerca de los saltos del Moconá (...) Allí recibe a los visitantes el cacique de la aldea, siempre dispuesto a intercambiar experiencias, contando su cultura y ofreciendo al turista sus productos artesanales. El visitante puede realizar un recorrido por la selva (...) acompañados por una guía aborígen, quien relata las técnicas de caza con trampas y revela algunos misterios de la medicina guaraní.²⁰

RATuRC habla de la búsqueda de un turismo “respetuoso”. Sin embargo, al mencionar la existencia de misterios de los mbyá guaraní, no toma en cuenta los secretos que los integrantes de Pindo Poty intentan resguardar. Al fin y al cabo, si existen secretos, es porque existe algo que no se debe mostrar o contar (Crespo y Brosky, 2021).

El proyecto presenta a Pindo Poty como una comunidad indígena que estaría siempre dispuesta a recibir visitantes sin cuestionar cómo la presencia de turistas puede afectar su cotidianidad y generar incomodidad. También omite las tensiones que conlleva comercializar la identidad y la desigual capacidad de poder que poseen los integrantes de Pindo Poty para negociar la exhibición o el resguardo de sus saberes y prácticas.

En síntesis, el proyecto no contempla que la exhibición de ciertas prácticas culturales y cotidianas mbyá —requisito para participar del proyecto turístico— puede entrar en contradicción con las pautas de resguardo de sus rituales comunitarios.

Reapropiaciones en torno al turismo

Ante el aumento de dificultades para obtener recursos del monte —debido al deterioro de su territorio producto del avance de las colonias, la deforestación y la contaminación—, sumado a la creciente penetración del sistema económico,

²⁰ <http://www.visitemosmisiones.com/noticias/recomendaciones/aldea-pindo-poty/>

legal y político de la sociedad occidental, Pindo Poty decidió participar en proyectos turísticos. Aunque en general la presencia de *jurua'* incomoda la cotidianidad de muchos integrantes de la comunidad, la opción de recibir turistas se pensó —en palabras del cacique— como la posibilidad de obtener recursos y un mejor posicionamiento frente a demandas político-económicas y simbólicas de la comunidad, entre ellas el cuidado del monte, el acceso a la salud y el respeto a su cultura. Por ejemplo, el cacique de Pindo Poty manifestó el interés en recibir turistas para poder contar con un ingreso para casos de emergencia:

Hoy en día es la enfermedad lo que a nosotros más nos preocupa. No tenemos medicamentos. Como decisión de la comunidad estamos hablando cómo se puede tener un ingreso y guardar para emergencia, para comprar alguna medicación, para ir al hospital (...) Nosotros mismos planteamos, mirando la selva como recurso tradicional que es cada vez menor, buscar la manera, porque hoy en día no hay tanta cosa fácil, la selva ya casi no hay entonces por eso. (...) nosotros pensamos que estamos armando cabañas porque hoy en día decimos mi abuelo trabaja así, viste, armando las casas típicas, por ejemplo, para tener visitas, armando senderos, mostrando las trampas tradicionales, para mejorar o algún recurso para que tenga (entrevista a cacique de Pindo Poty, enero de 2017).

Más que leerse como una “pérdida cultural”, el turismo se entiende como una estrategia de supervivencia ante la reducción de la selva y la menor obtención de productos del monte. También como un medio para estimular a los jóvenes a permanecer en la comunidad y a valorizar y continuar con sus saberes y prácticas:

Buscamos la manera también con artesanía, para que nuestros hijos y nietos quieran aprender. Hoy en día nuestros ancianos no están más, va desapareciendo nuestro trabajo. Mi planteo fue mirar por ingreso por artesanía, también por recorrido, por sendero o por las cabañas alguien que tiene interés en quedar una noche, no es que cambie o perder cultura (entrevista a cacique de Pindo Poty, enero de 2017).

La participación en los proyectos turísticos implicó para Pindo Poty exhibir su “etnicidad”; exhibición que se vio atravesada por reticencias, tensiones, reformulaciones y condicionamientos. Entre estos se encuentra la presión a reproducir la imagen hegemónica exotizante de “indio ecológico” (Ulloa, 2005) que asocia a los mbyá con la conservación de la selva. La apropiación

de este discurso —también incorporado por la comunidad para reivindicar sus derechos territoriales y forma de vida— no niega la fuerte vinculación existente entre los mbyá y la selva.

Asimismo, esta apertura al turismo guardó algunas condiciones. Los integrantes de la comunidad mencionaron la necesidad de un turismo respetuoso con sus modos de vida y con aquello que deciden exhibir o no. Para respetar las normas de resguardo de la comunidad, la exhibición de su “cultura” se hizo de manera selectiva (Crespo y Brosky, 2021; Brosky, 2022). Es decir, ciertas expresiones fueron incluidas y comercializadas en la oferta turística, entre ellas las artesanías, la posibilidad de “disfrutar de la vista” de la selva y las guías por los senderos. Otras solo se exhibieron bajo algunos requerimientos o modificaciones —tal como sucede con la presentación de ciertas prácticas musicales— y otros aspectos se reservaron al ámbito privado: “Nosotros, lo único que tenemos para ofrecer es artesanía y nada más eso. Hay cosa que no podemos mostrar, como la medicina, es costumbre nuestra, curar la enfermedad con rezo” (entrevista a cacique de Pindo Poty, enero de 2017).

Como se expresa en el fragmento citado, la mayor apuesta de comercialización turística se centró para ellos en la venta de artesanía, una expresión cultural valorada tanto por el afuera como al interior de la comunidad. Este interés en la venta de artesanías se constata en las recurrentes exhibiciones de los trabajos en los patios de las casas, mayormente porongos, animales tallados en madera, collares de semillas y cestería. En algunas ocasiones mostraron la preparación del material de los cestos con tiras de güembe y el posterior tejido. Asimismo, el interés en promocionar y vender sus artesanías se expresó en las reiteradas solicitudes del cacique para que tome fotografías de sus trabajos y los publique en Internet (Figura 8).

Por un lado, los integrantes de Pindo Poty pueden ofrecer sus artesanías a los locales del área urbana de El Soberbio, pero algunos señalaron que prefieren no hacerlo porque el pago es muy bajo. Por otro lado, si bien existen ONGs que intermedian la venta artesanal, el cacique de la comunidad manifestó que suele ser complicado acceder a estas organizaciones y además siempre es económicamente más conveniente la venta directa.

Otro espacio de venta lo han constituido las ferias artesanales realizadas en diferentes provincias, a las que en ocasiones ha sido invitada Pindo Poty.²¹

²¹ El artesano que viaja lleva la producción de toda la comunidad o incluso de comunidades vecinas, para luego distribuir a cada artesano lo vendido. Así, aseguran cumplir con una producción acorde a la demanda de las ferias.

La participación en estas ferias presenta dificultades, dado que los integrantes de la comunidad no pueden solventar los gastos para el traslado, de modo que requieren del apoyo de organizaciones externas —estatales, privadas u ONGs— para asistir. Todas estas situaciones han desmotivado a los artesanos, quienes fueron reduciendo la cantidad y el tamaño de sus producciones.



Figura 8. En la comunidad aún se realizan ajaká, grandes canastos en cestería que han dejado de producirse en otras zonas. Fuente: trabajo de campo, 2017.

En este marco, la visita de turistas a la comunidad, aun siendo escasa, se presentó como una oportunidad para la comercialización artesanal directa y como un incentivo para la producción de una actividad que la comunidad quiere promover. También provee de ingresos económicos a través de otros servicios ofrecidos, tales como hospedaje y guía de senderos.

La llegada de personas externas —inclusive turistas— también puede constituir una oportunidad para visibilizar a la comunidad, sus derechos y problemáticas. Primero porque la sitúa en una mejor posición política para las negociaciones, reivindicaciones y reclamos con agentes privados, organismos estatales y no gubernamentales. Segundo porque en Pindo Poty, el cacique no duda en hacer conocer a todo visitante las dificultades que atraviesa la comunidad,

en particular respecto a derechos territoriales y culturales. En este sentido, la propuesta de un turismo armónico, ajeno a la exhibición de conflictos, tal como es representado a través de RATuRC, no es reproducido en la comunidad.

Pese a estas oportunidades que podría abrir el turismo, las visitas turísticas de varios días interrumpen la cotidianidad y comodidad de los integrantes de Pindo Poty. Por ejemplo, el hospedaje, el servicio de guía y las comidas implican la atención de casi todo el día por parte de los integrantes encargados de la recepción turística. A su vez, la presencia de personas externas limita la posibilidad de la comunidad de realizar prácticas rituales privadas.

Frente a la posible irrupción de las normas y cotidianidad de la comunidad, los integrantes de Pindo Poty han configurado algunos espacios específicamente para el turismo, buscando mantener al resguardo sus ámbitos privados. Entre estos lugares se encuentra la selección de los senderos a mostrar, que no atraviesan los patios de las casas de la comunidad. De ese modo, existe una práctica de control sobre la recepción de turistas y visitas que permiten mantener la privacidad de la comunidad.

Otras estrategias de resguardo o respuestas ante la incomodidad que genera la presencia de personas externas han sido el uso del silencio o las conversaciones poco fluidas mantenidas por algunos integrantes de la comunidad con los turistas. No todos los mbyá desean o sienten comodidad para interactuar con turistas o con *jurúa* en general. En este sentido, como señala Enriz (2018), replegarse sobre sí mismos es un medio para mantenerse por fuera de la mirada visitante y alejarse de los vínculos con los *jurúa* fomentados en este caso por los proyectos turísticos. Como observé en Pindo Poty, algunos turistas han interpretado este distanciamiento como una suerte de indiferencia. Esto ha generado una decepción en su expectativa turística, dado que se acercaron específicamente a la comunidad buscando interactuar con representantes de una “cultura” indígena.

Entre las tensiones que trajo aparejada RATuRC se encuentra la promoción de expresiones que la comunidad no estaba dispuesta a exhibir con total espontaneidad o libre de condicionamientos. Este es el caso de las prácticas musicales, en particular el “coro de niños”: “En realidad no es que me gusta mucho que se presente el coro a los turistas. Porque en realidad para mí eso no es tan importante. Pero bueno, ¿qué vamos a hacer?” (entrevista al segundo cacique, febrero de 2020).

En este relato se observa que la presentación del coro no siempre surge por el deseo de los miembros de Pindo Poty sino por el condicionamiento que

tienen de exhibir expresiones culturales mbyá guaraní ampliamente difundidas y constituidas en un objeto de intercambio en el marco de proyectos turísticos en otras áreas de Misiones. Si bien en Pindo Poty pueden mostrar hacia el afuera el “coro de niños”, su presentación no ha estado, al menos hasta ahora, asociada necesariamente a un interés comercial o turístico, sino más bien identitario y político. Esto se debe al fuerte contenido simbólico asignado a estas músicas, vinculadas a su cosmovisión y religión, y a saberes que han transmitido los mayores. La puesta en práctica del coro conforma para los niños un espacio de aprendizaje de la religión y la vinculación de la cultura mbyá con la selva. También una instancia de valoración y reivindicación de expresiones y saberes mbyá ante una mirada externa peyorativa que incide en ellos. Asimismo, mediante la exhibición del coro ante un público no mbyá la comunidad reivindica su identidad, su religión y el derecho a vivir en la selva.

Dado que el coro no ha sido una actividad prioritaria que a la comunidad le haya interesado comercializar, este fue escasamente exhibido ante turistas. Contradictoriamente, esta práctica fue incluida dentro de los atractivos que RATuRC propuso experimentar en Pindo Poty. E incluso en su promoción resaltó: “sin duda alguna el turista no se irá de la aldea sin escuchar al coro guaraní”.²²

Aun bajo condiciones de desigualdad, la participación de Pindo Poty en el proyecto de turismo rural comunitario no ha ocurrido de manera pasiva, acatando los parámetros turísticos externos, sino bajo las propias estrategias y límites que la comunidad intentó llevar a cabo. Esta adecuación que Pindo Poty hizo del proyecto expresa la agentividad de la comunidad dentro del marco de implementación de una política turística gubernamental.

Sin embargo, pese a esta apropiación del proyecto, no se constituyó un modelo autogestivo —tal como enuncia el turismo rural comunitario— que implique por parte de la comunidad la organización y sostenimiento de la propuesta, independientemente del marco institucional en el que surge. A fines de 2015, cuando el programa RATuRC deja de funcionar por merma de financiamiento y apoyo del Estado nacional, los integrantes de Pindo Poty no continuaron ofreciendo visitas bajo el formato de un proyecto que ya no ofrecía las condiciones para sostenerlo.²³

²² <https://www.visitemosmisiones.com/noticias/recomendaciones/aldea-pindo-poty/>

²³ Cabe señalar que, a partir del año 2016, luego de la asunción del gobierno neoliberal de Mauricio Macri, el presupuesto para este tipo de propuesta se redujo drásticamente. RATuRC fue perdiendo peso como proyecto nacional y su continuidad dependió de cada gestión provincial y del

Consideraciones finales

El proyecto RATuRC, de turismo rural comunitario, llevado a cabo en la comunidad indígena mbyá guaraní Pindo Poty incorporó conceptualizaciones de la OMT vinculadas a una nueva ruralidad y formó parte de novedosas propuestas gubernamentales de turismo rural y desarrollo local basadas en el patrimonio cultural indígena y la conservación ambiental. El objetivo del proyecto era brindar mediante el turismo una alternativa para la generación de ingresos en la comunidad. Para ese fin, RATuRC impulsó mejoras en infraestructura, promoción y capacitación. En esas instancias de capacitación se delimitaron los servicios y “atractivos” a ofrecer. Bajo el lema de la autogestión, RATuRC además ofreció una vía de comunicación directa con algunos integrantes de la comunidad.

Sin embargo, la implementación del proyecto trajo aparejado algunas problemáticas. Primero, porque RATuRC continuó reproduciendo una lógica exotizante de la población indígena basada en una idea temporal de los mbyá vinculados al pasado y la naturaleza y con un fuerte énfasis en torno a los “misterios” de su cultura.

Segundo, porque los asesores técnicos y representantes de ONGs involucradas sugirieron incorporar en la oferta de Pindo Poty, prácticas mbyá guaraní difundidas por el turismo en otras comunidades de la provincia, sin tener en cuenta las particularidades de la aldea, ni las tensiones que pudieran estar presentes en una comunidad que no desea exhibir todas sus prácticas. Estas problemáticas denotan que las instancias de formulación de la oferta, mediante la presencia de técnicos en terreno, no consideraron la posición desigual de la comunidad para negociar su participación en el mercado turístico.

Tercero, porque, a pesar de colaborar en la generación de pequeños ingresos extras en la comunidad, el proyecto no cuestionó la base de la desigualdad que planeaba revertir. Se propusieron alternativas para la obtención de recursos sin buscar revertir la posición en desventaja de la comunidad frente a las empresas privadas que acaparan los mayores ingresos de la actividad turística.

Con todo, en Pindo Poty, si bien el turismo se ha percibido como una intromisión a la cotidianidad de la comunidad —al permitir el ingreso de personas externas— también se visualizó como una oportunidad para la reproducción socioeconómica, un instrumento de empoderamiento para la

interés de los pobladores y emprendedores locales que en algunos casos sostuvieron el proyecto (Lacko, 2019).

afirmación, construcción y redefinición de la identidad comunitaria hacia el exterior y al interior, una herramienta para motivar la permanencia de los jóvenes en la comunidad, para obtener mayor visibilidad ante el estado y reivindicar su derecho a las diferencias.

Aunque su incorporación se ha dado desde una posición desigual —por ejemplo, sin decidir ellos en un inicio qué y cómo exhibir sus saberes, prácticas y expresiones— su participación no ha sido pasiva. Durante su implementación los integrantes de la comunidad intentaron reapropiar la propuesta en función de los propios intereses y normas de su cultura. Así, en la puesta en práctica la comunidad ha redefinido cómo exhibir o resguardar las expresiones ofrecidas por RATuRC. La reformulación bajo ciertas lógicas propias de un proyecto turístico presentado desde el exterior, da cuenta de la capacidad de agencia de los integrantes de la comunidad que buscaron incorporar oportunidades político-económicas, llevando a cabo estrategias para controlar y revertir aquello que de su cultura se comercializa en el territorio.

Por último, cabe también revisar el concepto de autogestión al que remite RATuRC, no solo por las contradicciones señaladas entre la formulación de la propuesta y su apropiación por parte de Pindo Poty, sino también por la falta de continuidad del proyecto en la aldea al finalizar el financiamiento y apoyo estatal en terreno.

Referencias

Acuña, Enrique

(2010) Un niño (guaraní) ha muerto. Entre la técnica y el rezo. *MEDPAL, Interdisciplina y Domicilio*, 2(3), 35-37.

Bartolomé, Miguel

(2009) *Parientes de la Selva. Los Guaraníes Mbyá de la Argentina*. Paraguay: CEADUC.

Benedetti, Cecilia

(2014) *La Diversidad como Recurso: Producción Artesanal Chané Destinada a la Comercialización e Identidad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Boccaro, Guillaume y Bolados, Paola

(2010) ¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal. *Revista de Indias*, 70 (250), 651-690.

Braticevic, Sergio y Vitale, Emiliano

(2010) Redefiniciones espaciales recientes en El Soberbio, Misiones. *Avá. Revista de Antropología*, 17, 23-36.

Brosky, Jacqueline

(2022) El coro de niños mbyá guaraní: entre la comercialización turística y la reivindicación étnica. *Cuadernos de Antropología Social*, 56, 141-156.

Cantore, Alfonsina y Boffelli, Clara

(2017) Etnicidad mbyá en Puerto Iguazú: Explotación turística de/ en comunidades indígenas en la triple frontera (Misiones, Argentina). *Runa*, 38 (2), 53-69.

Castro, Hortensia y Reboratti, Carlos

(2008) Revisión del concepto de ruralidad en la Argentina y alternativas posibles para su redefinición. *Serie de Estudios e Investigaciones*, 15, 1-102. Buenos Aires: Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos.

Cebolla Badie, Marilyn

(2016) *Cosmología y naturaleza mbya-guaraní*. Buenos Aires: Biblos.

Comaroff, John y Comaroff, Jean

(2011) *Etnicidad S. A.* Buenos Aires: Katz.

CRESPIAL

(2009) *Informe del seminario internacional sobre identificación del patrimonio cultural inmaterial en Latinoamérica: construcción de inventarios en el contexto de la convención UNESCO del 2003*. <https://crespial.org/wp-content/uploads/2016/10/Construccion-de-inventarios-del-PCI.pdf>

Crespo, Carolina y Brosky, Jacqueline

(2021) Patrimonio, pueblos originarios y prácticas del secreto. *Páginas, Revista Digital de la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes*, 24 (34). <https://revistapaginas.unr.edu.ar/index.php/RevPaginas/article/view/582>

Dubois, Alfonso

(2001) Participación y desarrollo. *Anuario de Movimientos Sociales. Participando en la Red* (p. 104-127). Barcelona: Icaria Editorial.

Enriz, Noelia

(2010) Identidades en tensión, lo indígena y lo nacional en las experiencias cotidianas mbyá. *Polis. Revista Latinoamericana*, 9 (27), 61-80.

Enriz, Noelia

(2011) Políticas públicas para familias indígenas en Misiones. *Runa*, 32 (1), 27-42.

Enriz, Noelia

(2018) Turismo internacional de gran escala e identidad étnica en la triple frontera misionera. *Revista Etnografías Contemporáneas. Dossier 20 años IDAES*. pp. 81-88.

- Escobar, Arturo
 (1998) *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.
- Escobar, Arturo
 (2002) Globalización, desarrollo y modernidad. Planeación, Participación y Desarrollo. *Planeación, participación y desarrollo* (p. 9-32). Medellín: Corporación Región.
- Ferrero, Brian
 (2013) La conservación de la naturaleza como arena de acción política: dos conflictos en la provincia de Misiones. *Antropología y Ciencias Sociales*, 33- 54.
- Ferrero, Brian y Gomez, Elías
 (2015) Estrategias de conservación y turismo sustentable en la Reserva de Biosfera Yabotí, Argentina. *Revista de Direito da Cidade*, 7 (3), 987-1001.
- Flores, Georgina; Nava, Fernando y Reynoso, Cecilia
 (2016) Esto es música purhépecha... Pireris, pirekuas y turismo en Michoacán. *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México* (pp. 31-67). México: IIS-UNAM,
- Gómez, Elías; Arizpe, Nancy y Ferrero, Brian
 (2013) Definiendo la conservación: el caso del parque nacional Iguazú, Argentina. *Ecología política*, 46, 85-90.
- Gorosito Kramer, Ana María
 (2006) Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión. *Avá*, 9, 11-27. Posadas: PPAS-UNAM.
- Gudynas, Eduardo
 (2011) Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. *Más allá del desarrollo*, 1, 21-54.
- Guilland, Marie y Ojeda, Diana
 (2013) Indígenas "auténticos" y campesinos "verdes". Los imperativos identitarios del turismo en Colombia. *Cahiers des Amériques Latines*, 71, 119-144.
- Lacko, Elisa
 (2019) Reflexión acerca del contexto de surgimiento de políticas turísticas ¿indigenistas? El proyecto Red Argentina de Turismo Rural Comunitario (RATURC) del Ministerio de Turismo de la Nación (Argentina, 2008-2019). *Revista Antropologías del Sur*, 6 (12), 197-223.
- Ministerio de Turismo de la Nación
 (2012) *Red argentina de turismo rural comunitario = Argentina network of rural community tourism*. Ediciones INTA; PRONATUR; Ministerio de Desarrollo Social, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Ministerio de Cultura de la Nación

(2016) Indicadores culturales de la provincia de Misiones. *Informe 2016*. Sistema de Información Cultural de la Argentina (SInCA).

<https://back.sinca.gob.ar/download.aspx?id=1137>

Pelliza, Valeria, Pérez, Mariana. y Ercolani, Patricia

(2012) Políticas públicas, desenvolvimiento e turismo rural. Gestión pública del turismo rural comunitario en la República Argentina. *IX Congreso Internacional sobre Turismo Rural e Desenvolvimento Sustentável*. San Pablo, Brasil.

Pérez, Edelmira

(2001) Hacia una nueva visión de lo rural. *Una nueva ruralidad en América Latina*, 3 (2), 17-29.

Quintero, Pablo

(2010) Subordinaciones y resistencias al desarrollo en una formación social de fronteras: la cuenca media del río Pilcomayo (1997-2007). *Estudios Sociales del Noa*, 10, 23-44.

Quintero, Pablo

(2014) Las estructuras elementales del desarrollo: Apuntes teórico-metodológico para una antropología del desarrollo Latinoamericana. *Cent. Estud. Interdiscip. Etnolingüíst. Antropol. Sociocult*, 26, 98-120.

Román, María y Ciccolella, Mariana

(2009) *Turismo rural en la Argentina: concepto, situación y perspectivas*. Buenos Aires: Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura.

Ruiz, Irma

(2007) [*La conquista espiritual no consumada. Estudio antropológico-musical de los rituales cotidianos mbyá-guaraní de la provincia de Misiones (Argentina)*]. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Argentina]

Ruiz Rivera, Naxhelli

(2002) Turismo y transformaciones rurales. El caso de la Sierra Gorda de Querétaro, México. Trabajo presentado en Congreso Los desafíos locales ante la globalización de FLACSO, Ecuador.

Secretaría de Turismo Argentina (SECTUR)

(2009) Perfil del Turismo Rural (EVyTH). *Observatorio de Productos Turísticos*. Dirección Nacional de Desarrollo Turístico.

Schejtman, Alexander y Berdegúe, Julio

(2006) Desarrollo territorial rural. *Movimientos sociales y desarrollo territorial rural en América Latina* (pp. 45-83). Santiago de Chile: RIMISP-Catalonia.

Torres Fernández, Patricia

(2008) Redefiniendo alteridades. Políticas provinciales de turismo étnico en Chaco y Formosa. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

Trivi, Nicolás

(2016) Turismo, políticas de desarrollo y territorio en la argentina neodesarrollista. *Cardinalis*, 7, 68-91.

Ulloa, Astrid

(2005) Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 89-109). Universidad Central de Venezuela.

Vitale, Emiliano

(2014) Espacio y territorio Mbya Guaraní-nuevos actores y nuevos caminos en la resolución de la problemática de la posesión de la tierra en Reserva de Biósfera Yaboty, Misiones Argentina. *Revista Tempo Da Ciencia*, 21 (41), 69-92.

Wilde, Guillermo

(2005) Imaginarios contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente. *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina* (pp. 123-225). Buenos Aires: Clacso.

Wilde, Guillermo

(2007) De la depredación a la conservación. Génesis y evolución del discurso hegemónico sobre la selva misionera y sus habitantes. *A&S*, 10(1), 87-106.

Yúdice, George

(2002) *El Recurso de la Cultura. Usos de la Cultura en la Era Global*. G. Ventureira (Trad.). Barcelona: Gedisa.

Turismo en fiestas patronales del Cusco: ¿otro medio para la interacción y creación de subjetividades?

Luis Serrano Paucarmayta

Universidad Andina del Cusco, Perú, correo electrónico: pcmaya@gmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5405-4096>

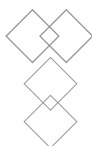
Recibido: 1 de marzo de 2023; aceptado: 14 de abril de 2023

Resumen: Desde la última década, algunas agencias de turismo han implementado paquetes turísticos que permiten la participación del turista en las principales fiestas patronales de la ciudad del Cusco. En el presente ensayo analizaré el impacto de esta propuesta y expondré de qué manera los participantes y organizadores de las fiestas patronales del casco histórico de la ciudad del Cusco tienen una visión particular de la actividad turística, delimitada bajo la lógica indígena de la producción de subjetividades. En el mismo marco, presentaré algunos ejemplos de cómo la fiesta patronal cusqueña se ha ido adaptado al cambio y a la “modernidad” en las últimas décadas.

Palabras clave: *Turismo vivencial, fiesta patronal, subjetividad, tradición, reinvención.*

TOURISM IN CUSCO'S PATRON SAINT FESTIVALS: ANOTHER MEDIUM FOR INTERACTION AND THE CREATION OF SUBJECTIVITIES?

Abstract: Since the last decade, tourism agencies have implemented tour packages that allow tourists to participate in the main religious traditional festivities of the city of Cusco. In this essay, I will analyze the impact of this proposal and I will explain how the participants and organizers of the religious traditional festivities of the historic center of the city of Cusco have a particular



ANTROPOLOGÍA AMERICANA | vol. 8 | núm. 16 (2023) | Artículos | pp. 181-198

ISSN (impresa): 2521-7607 | ISSN (en línea): 2521-7615

DOI: <https://doi.org/10.35424/anom.v8i16.3389>

Este es un artículo de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-SA 4.0

vision of tourist activity, delimited under the indigenous logic of the production of subjectivities. In the same framework, I will present some examples of how the religious traditional festivities have been adapted to change and "modernity" in recent decades.

Key words: *Experiential tourism, patronal festival, subjectivity, tradition, reinvention.*

La actividad turística en el departamento del Cusco, en Perú, es muy variada. Predomina el turismo de tipo cultural, que es la visita guiada a diversos monumentos arqueológicos y coloniales. Por detrás se encuentran el turismo de aventura, el turismo natural, el turismo místico y el turismo vivencial (o turismo alternativo). Dentro de ésta última categoría (que ha crecido exponencialmente durante la última década) se han desarrollado diversas alternativas de integración del turista en actividades "tradicionales" y/o "costumbristas" de la comunidad que se visita. Así, los lugares más populares para realizar esta actividad son comunidades altoandinas de las provincias del departamento como Raqchi, Willoq y Q'eros, entre otras. En ellas, el turista es parte de fiestas, rituales y otros protocolos que pueden ser tradicionales, en el sentido de que es de celebración comunal en el calendario festivo, como las fiestas patronales u otros rituales propios del ciclo agrícola, o también que pueden ser representadas por los propios comuneros para los turistas, como los denominados *pagos a la Pachamama* u ofrendas a la madre tierra. A pesar de que la demanda para este tipo de actividad turística crece cada vez más, poco se ha estudiado... el impacto que genera en los grupos humanos receptores.

Impacto del turismo en la ciudad

Algunas corrientes de pensamiento afirman que el turismo es una actividad paternalista, ya que los países que tomaban al turismo como fuente de riqueza y apostaban por él, cada vez eran más dependientes económica, política y culturalmente del país emisor de turistas. Sobre sus efectos económicos se sostiene que:

El turismo lleva consigo la inflación y la eliminación de otras alternativas productivas. La inflación es un cáncer que corroe las zonas turísticas, maltratando a la población autóctona y alejando a los turistas, al comprobar éstos que sus presupuestos para las vacaciones y viajes se quedan cortos. La inflación que corroe el mundo de hoy se ceba sobre todo en las áreas turísticas; arrasa todo lo que toca, trastoca los entramados de la economía y rompe las estructuras de los ecosistemas locales, que desaparecen como por encanto, en un abrir y cerrar de ojos (Jurdao Arrones, 2013, p. 74).

La relación entre el anfitrión y el visitante se percibe comúnmente como una de tipo exclusivamente económico: el residente ve al turista como un contratista y el turista ve al residente como un prestador de servicio. En ese sentido, desde la perspectiva del autor no existirían —o quizás no serían tan importantes— las relaciones culturales o emocionales que se podrían constituir durante la actividad turística entre anfitrión y visitante. De esta manera, se relaciona el crecimiento de la actividad turística con el retroceso de la producción agrícola y otros sectores como consecuencia del ingreso del turismo a la zona rural, tal como se menciona en el siguiente párrafo:

La ideología del turismo como generador de empleo y riqueza queda en evidencia cuando se hace un recorrido a través de aquellos que han hecho estudios concretos en zonas donde el turismo ha sido la principal actividad económica en los últimos veinte años. El modelo se repite en las distintas partes del mundo. Se trata de un modelo económico impulsado por la especulación (de terrenos). (Jurdao Arrones, 2013, p. 78).

Se afirma que el contexto de la interacción del turismo difiere en los ambientes rurales y urbanos y que el impacto de la actividad turística tiende a ser considerablemente menor en las ciudades que en las comunidades rurales (Pi-Sunyer, 2013, p. 30). Sin embargo, es un hecho que las zonas turísticas en auge dentro de la ciudad del Cusco, están relacionadas con el negocio de los espacios cercanos o dentro del mismo atractivo. El ejemplo más notable es el denominado centro histórico de la ciudad del Cusco, en donde en los últimos 30 años la actividad turística ha contribuido a la segregación de residentes y vecinos a través del alquiler y/o venta de sus bienes inmuebles, de manera que queda un mínimo porcentaje de gente cusqueña viviendo actualmente en el centro histórico debido a la denominada ‘turistificación’ (Hayakawa Casas, 2022); constituyendo un impacto socio-cultural que recae en la comunidad residente, condicionado a la magnitud de las leyes de oferta y demanda turísticas.

Pese a presentar una base conceptual sólida y realizada bajo un extensivo estudio de campo, estos estudios no forman parte del discurso de las instituciones turísticas, gubernamentales y privadas. La irreversibilidad del fenómeno turístico en el país, y en nuestra región, es una utopía. Las políticas se enfocan principalmente en minimizar el impacto que el turismo tiene en las comunidades receptoras, sujetas a constante interacción con extranjeros.

Es un hecho que el turismo es un agente de cambios culturales sin precedentes en la historia, los cuales no han sido bien comprendidos ni

estudiados; este proceso denominado “modernización cultural” se debería centrar en el análisis del contacto recíproco y la interacción entre residentes y visitantes (Greenwood, 2013, p. 88). Así, a pesar que en la ciudad del Cusco el impacto socio cultural no está adecuadamente estudiado, es posible un acercamiento a través de la etnografía; sobre todo desde los residentes y protagonistas de los procesos sociales y culturales de la ciudad. En este sentido, veremos cómo una nueva propuesta de actividad turística en la ciudad pretende explorar de manera sustancial dicho proceso.

Las fiestas patronales y el turismo

La fiesta patronal en los Andes se presenta como un tiempo y espacio de encuentro entre distintos actores sociales, humanos y no-humanos que, con base a una racionalidad de tradición y emoción (Morvelí Salas, 2009), se comprometen con la reproducción de sus autodenominadas tradiciones motivadas, entre otros factores, por una relación emocional con su santo patrón o su virgen (Valencia Blanco, 2009). Así, la celebración se convierte en un espacio importante para la transmisión de saberes y conocimientos, denominados por los propios actores sociales como tradicionales o propios de su costumbre. En un sentido legal y normativo, estas son expresiones que forman parte del patrimonio cultural inmaterial de cada pueblo, sociedad o grupo cultural; y que se transmiten de generación en generación a través de la oralidad, el quehacer y la vivencia en la fiesta; y que, además, el estado peruano salvaguarda (Pease García & Rengifo Ruiz, 2004). Así, estos saberes, conocimientos, formas, procedimientos y acciones de la fiesta patronal, que se transmiten de generación en generación, son significativas para los devotos.

La demanda para el turismo comunitario rural ha ido en aumento en las agencias de turismo que trabajan captando turistas, por internet mayormente. Sin embargo, el principal factor para que el turista no concrete la visita es la escasez de tiempo para viajar fuera de la ciudad y tener una estancia larga en una comunidad. Algunas agencias turísticas han decidido adaptar esta experiencia vivencial del turismo comunitario y llevarla a la ciudad, acortando drásticamente los tiempos de estancia e interacción (de tres días a cuatro horas aproximadamente). El resultado fue involucrar al turista en las más de 35 fiestas patronales de las diferentes parroquias de la ciudad del Cusco, ya que las expresiones culturales propias de cada parroquia son muy variadas, son numerosas y están equitativamente distribuidas en el calendario festivo cusqueño (Serrano Paucarmayta, 2019). El “paquete turístico” incluye sólo la visita guiada durante la festividad y la procesión, sin embargo, pretenden “ofertar” también la

interacción activa del visitante en la fiesta a través de actividades generales como la fiesta del carguyoq, la conducción de andas y la entrega de ofrendas.

Lo tradicional está relacionado con el conocimiento y el accionar en la fiesta que conocen y viven las personas mayores, los abuelos, los antiguos —como los llaman los devotos—, que pueden ser vecinos de la parroquia, miembros de las hermandades o devotos de muchos años. Por eso, es fundamental ser parte del proceso ritual festivo a través de la convivencia y experiencia activa en la fiesta patronal —como proceso de aprendizaje reflexivo— para comprender el sentido de la misma. Pero más allá de eso, el que los devotos saben que es, porque son ellos los que articulan la fiesta; este proceso requiere de un constante ejercicio de descolonización del pensamiento (Viveiros de Castro, 2009), ya que cualquier fenómeno debería comprenderse desde la comunidad que lo reproduce, en el contexto en el que se desarrolla. Así, la opinión de los devotos que organizan las fiestas sobre este tipo de actividad es generalmente positiva. Durante el trabajo de campo hecho en las festividades de la Virgen Purificada de la parroquia de San Pedro, se ha recogido el siguiente testimonio:

Estoy de acuerdo en ello (la promoción turística de las fiestas patronales). Todo lo que fomenta la religión y nuestras costumbres, porque el católico no solo está en Cusco ni en Perú sino a nivel mundial, pero en ese sentido hay que dar las condiciones (testimonio del señor Wesly Rozas Palma, integrante de la Hermandad de la Virgen Purificada del Templo de San Pedro, febrero de 2019).



Figura 1. Comunidad participando de la fiesta patronal de la Virgen Purificada del Cusco.

Fotografía: Luis Serrano

El devoto pone de manifiesto la apertura para que el turista pueda ser parte de las festividades desde la perspectiva de que la fe es un fenómeno que se vive a nivel mundial; pero más allá de eso, se reafirma la promoción de las costumbres propias de la comunidad. Del mismo modo, se le preguntó sobre la participación activa del turista en la festividad:

Depende, si yo lo hago cargar a un turista al medio y tiene que entrar al descanso corre el riesgo incluso de sufrir un accidente. Nosotros, como has visto, no somos muchos integrantes en la hermandad de cargadores, por eso hemos dejado entrar feligreses, si hubiera habido un turista también hubiera cargado pero previa recomendación de los integrantes de la hermandad (testimonio del señor Wesley Rozas Palma, integrante de la Hermandad de la Virgen Purificada del Templo de San Pedro, febrero, 2019).

El miembro de la hermandad se mostró receptivo a la participación del turista, pensándola principalmente como un medio para poder promover sus creencias. Asimismo, ya que durante la procesión se permite la colaboración de feligreses para cargar las andas de la Virgen, el miembro de la hermandad no vio inconveniente que un turista participe; de esta forma solo se enfocó en su cooperación durante la tarea. Sumada a esta declaración, obtuve también el testimonio de la mayordoma central:

Parte de nuestra cultura en nuestro Perú es nuestra mística, nuestra creencia: y cuando vas a visitar a un lugar tienes que conocer, tienes que mezclarte, tienes que involucrarte con su historia, tener una vivencia juntamente con el pueblo. Para mí me parece correcto (la participación activa del turista en las fiestas patronales), sería lo mejor quizás porque los turistas se observan, cuando estamos pasando muchos de ellos lo ven como una cosa graciosa, otros se ríen, quizás no lo toman en cuenta que nuestra fe es mucha hacia la imagen. Ellos no lo conservaran, pero también es bueno que los que están a cargo, los profesionales (de turismo) hagan saber que deben de respetar nuestras creencias, que no lo tomen a burla porque como visitantes deben de respetar nuestras costumbres (testimonio de la señora Carmen Arce Alatrística, Mayordoma 2018 de la Virgen Purificada del Templo de San Pedro, febrero, 2019).

El punto fundamental de este testimonio es la incidencia que hace en el entendimiento que el turista debe tener para ser parte de nuestras fiestas. Para ella, la intervención activa del turista es correcta, en tanto permita el conocimiento y el correcto compromiso con la creencia del pueblo receptor;

de manera que el turista tendría que ‘mezclarse’ e ‘involucrarse’ con la historia del pueblo para tener una vivencia con la comunidad. Asimismo, es importante resaltar también el sentido reivindicativo que la mayordoma le da a la participación del turista en las fiestas patronales en tanto permitiría acercar la fe y devoción que sienten hacia su imagen; también se resalta la importancia de una correcta interpretación de las costumbres del pueblo por los que ‘están a cargo’ de la actividad turística, es decir, los profesionales de turismo. En adición a dicho comentario, durante el trabajo de campo en la parroquia de Santa Ana en la fiesta de comadres obtuve testimonios similares:

La fe es para todos, la fiesta es abierta para todos. Es positiva la participación del turista extranjero. Todo folklore, toda creencia es positiva para el turismo, (testimonio del señor Timoteo Sánchez Pérez, Mayordomo, 2017, de Santa Ana en Corpus Christi, febrero, 2018).

No creo que genere impacto económico (el turismo en las fiestas patronales) al menos, ya que solo es presencial de parte de ellos. Pero obviamente lo que nosotros queremos es hacer prevalecer nuestra tradición, nuestra costumbre como vecinos de Santa Ana. Si hay la posibilidad que nos pueda generar algún ingreso económico por estas festividades, que mejor para el vecino santaneño. Yo soy testigo al menos, de las otras festividades que existe como en San Pedro, San Blas, San Cristóbal, que el turismo casi no genera ningún ingreso, ellos solo vienen como espectadores. Por ejemplo, el turista no viene a consumir la gastronomía local porque no está acostumbrado a eso, quien consume es el poblador cusqueño (testimonio del Señor Alberto García Montes, presidente del barrio de Santa Ana, febrero, 2018).

Desde hace tiempo en todas las programaciones de Emufec y Dircetur ya están incluidas (en el calendario turístico) muchas fiestas religiosas; pero lo que sí hay que ponerle atención es que así como lo incluyen como atractivo turístico, también le den el trato correspondiente. Porque muchas veces no tenemos la asistencia policial, los carros pasan casi por encima de las imágenes, se pone en peligro a las personas; es decir, se habría que articular a las instituciones y coordinar estas fiestas que también no solamente son para mover la fe en nuestros hermanos católicos sino también es un atractivo turístico que embellece la idiosincrasia, la cultura religiosa de nuestra ciudad. (testimonio del Padre Jorge Chacón Mendoza, párroco del templo de Belén, marzo, 2018).

Al parecer el mito de que el turismo es “generador de empleo y riqueza” ha calado de una manera muy honda en el pueblo cusqueño; sin embargo, de acuerdo a los testimonios recogidos, los devotos no parecen percibir el turismo como un fin en sí mismo, ni esperan retribución económica de dicha

actividad; más bien lo consideran como un medio adicional para propagar su creencia y tradición: ‘lo que nosotros queremos es hacer prevalecer nuestra tradición’. Así, lo más importante para ellos es que la fiesta se haga más grande cada año; pero, que ante todo la inclusión de la actividad turística permita una mejor planificación de las festividades por parte de las autoridades locales ya que ‘así como lo incluyen como atractivo turístico, también le den el trato correspondiente’. En ese sentido, en el siguiente apartado veremos de qué manera ésta nueva actividad puede presentarse como un medio para el acercamiento del turista a una percepción más acertada sobre la manera de pensar de los pueblos sudamericanos.



Figura 2. Parroquia de Belén durante la fiesta patronal de San José.
Fotografía: Luis Serrano.

La participación activa del turista como medio para producir nuevas subjetividades o sujetos de acción

Existen diversas opiniones sobre la interacción entre el turista y el residente, sobre todo en el contexto de turismo rural comunitario. La mayoría de ellas evalúa los llamados “mitos” del turismo; por ejemplo, se afirma que el turismo actúa como vía de comunicación cultural para el hermanamiento de los pueblos (Jurdao Arrones, 2013, p. 79); sin embargo, se cree que hay una clara distorsión de la percepción en cómo se conciben los actores entre ellos. Para el poblador rural, el turista es simplemente una fuente de ingreso mal remunerado o una molestia, y para el turista, el poblador rural es una parte más del paquete

turístico. Puede haber contacto entre ellos, pero jamás habrá comunicación, ya que la barrera para el mutuo entendimiento ha crecido más con la actividad turística. En afirmación con dicho concepto, se expresa que:

Si los turistas convierten las culturas en mercaderías, los nativos categorizan a los foráneos como un recurso a una incomodidad y fastidio antes que como a gente. La rueda ha dado una vuelta completa en el círculo, por lo menos a manera conceptual (p. 39).

El turista es un extraño o un extranjero que ahora es percibido como vacío de sus cualidades individuales y humanas esenciales. Él o ella “no tienen rostro” y es intercambiable con cualquier otro turista. Las imágenes del carácter nacional son reforzadas y es acentuado el vacío entre los nativos y los foráneos (Pi-Sunyer, 2013, p. 37).

Esta distorsión en la percepción mutua entre residentes y visitantes en el contexto turístico, es algo que debe ser tomado en cuenta muy seriamente. Ambas partes revelan una visión del mundo objetivizante, es decir, actúan en base a la noción del otro como objeto, como algo inactivo y ajeno a la persona, como una cultura diferente, en este sentido, “la mayoría de nuestras teorías acerca de la variación cultural y la etnicidad asumen la universalidad de forma percibir al otro: los otros son quienes viven sus vidas de manera distinta o realizan cosas de forma diferente” (Magazine, 2012, p. 122). Es decir, las nociones occidentales de cultura y lo étnico se asumen como universales cuando no se sabe con certeza si dichos conceptos son válidos dentro del pensamiento indígena latinoamericano. El crecimiento de las actividades económicas en un mercado capitalista y el creciente consumismo están también íntimamente relacionados a esta manera de percibir el mundo y al otro. El proceso en el que las manifestaciones y elementos de la cultura local son apropiados para el turismo se denomina “objetivización de la cultura indígena” (Greenwood, 2013, p. 88). Así, el papel de la actividad turística como ente “comercializador” de la cultura es objeto de numerosas críticas; porque, más allá de etiquetar a la cultura local como mercancía, muy pocas veces se discute el significado que tiene esta comercialización de la cultura para la comunidad residente.

Empero, los testimonios del trabajo de campo descritos en la sección anterior desprenden una manera muy particular de ver la actividad turística. Los participantes de la fiesta patronal consideran el turismo (y al turista) no como un fin en sí mismo, sino como un medio para transmitir su

tradición y creencia. Sobre este punto, Roger Magazine, en un estudio de las poblaciones indígenas mesoamericanas que también se puede aplicar también al contexto sudamericano, afirma que para los indígenas la vida social consiste en la interacción y producción de subjetividades, lo que contrasta con la preocupación moderna occidental, a nivel social, con la producción de objetos. Esta distinción entre un interés en los sujetos versus un interés en los objetos determina cómo los actores (el “indígena” y el “occidental”) se producen y conciben a sí mismos y a un otro (Magazine, pp. 116-117). La población receptora considera que la actividad turística y la participación activa del turista en las fiestas patronales es un medio para crear acción. Dicho de otra forma, lo que para ellos es verdaderamente importante no es la identidad o diferencias del turista, sino el hecho de que éste actúa sobre ellos y ellos pueden actuar sobre él. En este caso no se “objetiviza” la cultura indígena, sino que se es parte de ella. Del mismo modo, como se ha señalado antes, el impacto del turismo en zonas urbanas es menor que en zonas rurales; entonces, la participación del turista en fiestas patronales de la ciudad del Cusco incidiría en menor grado en la población receptora que en el turismo rural comunitario.



Figura 3. Parroquia de San Cristóbal durante la tradicional *entrada de Corpus*.

Fotografía: Luis Serrano

Sin embargo, se afirma que desde el momento en que el turismo en gran escala tiende a destruir la verdadera singularidad que el turista busca, con frecuencia es necesario fabricar “parques temáticos” culturales y por lo general versiones muy distorsionadas de las culturas locales. La recreación de las actividades, impostación de roles y tradiciones que tengan como único fin el ser atracción turística es uno de los principales factores negativos para la promoción de las fiestas patronales. Así:

Los promotores del turismo están muy conscientes del valor de mercado que tienen las “antigüedades primorosas” del estilo de vida y de las costumbres de la gente local. Los residentes deben aprender a actuar en roles apropiados a los “señorial” o incluso convertirse en consumados e impresionistas, administradores, aunque esto no es indispensable (Pi-Sunyer, 2013, pp. 24-25).

Este no es el panorama actual de las fiestas patronales del Cusco. El poblador local ya no es el que se adecúa al turista, sino al contrario. Al acceder a la visita, el grupo de turistas está aceptando someterse a las reglas, costumbres, códigos y protocolo del grupo que celebra la fiesta patronal. Los turistas no son los “agasajados” (desde el punto de vista del turismo comunitario), tampoco los residentes cusqueños y participantes activos de la fiesta tienen que impostar actitudes para agradar al turista, se trata básicamente de una suerte de “hermanamiento”, “reunión”, *tinkuy*¹ en torno al santo patrón. El grupo de turistas (y el guía cusqueño), por supuesto, tendrían que asistir con una retribución simbólica a manera de *hurk'a*,² pactada con anticipación, para poder ser partícipes de la fiesta.

Los pobladores que organizan la fiesta patronal esperan encontrar en el turista un sujeto con el cual puedan interactuar, alguien que asista a la fiesta “con gusto”, y que no haga nada “de mala gana”. Lo más importante de la fiesta es cómo ésta se lleva a cabo, de manera más específica, “que se prepare entre todos”. El punto clave de ésta última frase no está en crear “el todo”, sino en producir “el hacer” entre la mayor cantidad de gente posible (*Magazine*, 2012, p. 119). La fiesta patronal, como espacio de mediación, podría ser uno de los puntos adecuados para intentar construir una interacción legítima y horizontal entre visitante y residente. Con ello se buscaría instituir un método para “reeducar” el turismo y al turista, a partir de la comprensión del otro

¹ Significa “encuentro” en idioma quechua.

² Contribución que solicita el mayordomo a los participantes del cargo.

como sujeto y no como objeto. En síntesis, el turismo, para los participantes de la fiesta, es simplemente un medio más para la producción de sujetos activos y subjetividades. En el siguiente apartado describiremos brevemente otros procesos que han servido de canal para la misma tarea en las últimas décadas.

La reinención y modernidad como medios para la supervivencia

El proceso histórico cultural de los indígenas sudamericanos es un claro ejemplo de adaptabilidad y resistencia frente a los procesos de cambio e intrusión de la cultura europea. Una de sus características más resaltantes, y que permitió su supervivencia, es que la cultura indígena sudamericana, y principalmente aquella que se desarrolló en los Andes, admitió elementos foráneos en su estructura como medios o canales para su conservación en el tiempo, mas no como fines en sí mismos.

Actualmente, debido al crecimiento de la actividad turística, el Cusco es una ciudad que está en constante interacción con visitantes de distintas partes del mundo; entonces, el proceso de intercambio cultural y adaptación a la modernidad, de una manera sutil pero más agresiva, sigue y seguirá en marcha.

El principal argumento defensor de las instituciones gubernamentales encargadas de la preservación del patrimonio inmaterial es que se debe preservar la “autenticidad y originalidad de una cultura” alejando todos los elementos externos que la “desvirtúen”. Sin embargo, se sabe que los procesos contemporáneos de la globalización cultural y aculturación no permiten el estatismo cultural de una sociedad. La cultura es dinámica y está en proceso constante de evolución y cambio:

La cultura no es estática, es una realidad en permanente transformación; es resultado de interrelaciones individuales y colectivas, simples y complejas; es proceso vital mediante el cual, se encuentra el sentido de orientación, la forma específica de ser y de pertenencia a un grupo social, es encontrar el verdadero sentido de la cohesión social (Zaragoza Contreras, 2010).

En el contexto de las fiestas patronales podríamos interpretar que el “verdadero sentido de la cohesión social” viene a ser la formación de subjetividades o sujetos activos; o en otras palabras, buscar medios para “hacer que más grande la fiesta”. Así como el turismo representa un medio más para dicha tarea, en las últimas décadas se presentaron otros procesos que desempeñaron, y actualmente desempeñan la misma función.

La incorporación de las danzas puneñas a las fiestas del Cusco durante los años 60, promovida en primera instancia por los devotos de la Virgen Natividad de la Almudena, supuso el principal factor para que dicha festividad patronal se convierta en una de las más grandes y ostentosas de la ciudad del Cusco. Antiguos mayordomos y fieles relatan que, en ese momento, las danzas “eran bien vistas y aplaudidas” y que, en imitación a la festividad del barrio de la Almudena, se comenzó a bailar sayas, caporales y tuntunas en las fiestas de San Sebastián y San Jerónimo.

Esto constituyó un medio más para que la fiesta en dichos distritos se haga más ostentosa. El rechazo a estas danzas del altiplano durante los últimos años se debe principalmente a un discurso etnocentrista que condena la apropiación de espacios públicos por parte de la cultura foránea; lo que conllevó a que dichas comparsas sean consideradas “de segunda clase” en casi todas las fiestas patronales del Cusco (poniéndolos siempre por detrás de las comparsas autóctonas, o simplemente prohibiendo su participación en la celebración). A pesar de ese condicionamiento, estas comparsas parecen ser las más pomposas, numerosas y con mayor índice de crecimiento de los últimos años. Esto demuestra que la cultura altiplánica es ágil y dinámica, y que, aunque a menudo parezca más vulnerable al cambio por la influencia exterior, tiene mayores posibilidades de perdurar. Podríamos afirmar que las danzas cusqueñas se resisten al cambio y a la reinención, o que su propia constitución y ritualidad



Figura 4. Lanzamiento de las festividades de la virgen Asunta de Calca en la plaza de armas del Cusco. Fotografía: Luis Serrano

no se lo permite, como a las altioplánicas. Además del clásico discurso de la preservación de la “originalidad” y la costumbre, otro factor fundamental pudo haber sido la conformación de grupos pequeños y cerrados de danzas típicas cusqueñas en los concursos en las fiestas jubilares desde los años 80, no permitiendo la participación de comparsas de baile numerosas. Probablemente eso consolidó la percepción de que las danzas cusqueñas eran conformadas siempre por un grupo pequeño de aproximadamente 10 parejas. No obstante, la agrupación folclórica Quilla de San Sebastián, en los últimos años, ha promovido la participación masiva de jóvenes, formando grandes comparsas que bailan danzas tradicionales del Cusco. Asimismo, se han reinventado ligeramente las formas de la danza, haciéndola más vistosa en vestuario y sobre todo con la banda de músicos, que, imitando a las grandes bandas de músicos de las danzas altioplánicas, buscan ser más imponentes en cuanto al estruendo y número de participantes. Los jóvenes afirman que buscan competir con las danzas altioplánicas reinventando algunos elementos de las danzas típicas de la región, pero sin eliminar su “esencia”. La capacidad de acondicionamiento al medio físico y social y a las innovaciones aún sigue vigente, y la competitividad es un factor fundamental para ello.

Otro proceso que se ha instituido y consolidado en la última década, promovido por el Gobierno Regional del Cusco, es la ceremonia de “lanzamiento” de las festividades provinciales. Ésta consiste en la visita del santo patrón o Virgen del pueblo a la ciudad del Cusco, donde recorre las principales calles del centro histórico y la plaza de armas acompañado de sus devotos y comparsas de danzas y bandas. Dicha ceremonia es un claro indicador de que las personas involucradas y los municipios locales están interesados en que el público local asista y participe activamente de las fiestas patronales. Los pobladores han usado dicha herramienta de promoción turística local del Gobierno Regional como una ventana más para la difusión y legitimación de su creencia y tradición y no tanto así para un beneficio económico. Algunas de las imágenes que han llegado a la ciudad del Cusco son la Virgen Inmaculada de Ninabamba, la Virgen del Carmen de Huaroscondo y Pisac, la Virgen Asunta de Calca y Coya, la Virgen Natividad de Paruro, el Señor de Choquekillca de Ollantaytambo, entre otros. Llevando esta ceremonia a un ámbito nacional, los habitantes del distrito de San Jerónimo hicieron diversas actividades comunales para llevar a todos los miembros de la hermandad de cargadores y 15 comparsas de bailarines al lanzamiento de su festividad patronal en Palacio de Gobierno de la ciudad de Lima el año

2014, en el marco del programa “Palacio para todos”.³ El resultado fue muy positivo para ellos ya que afirman que todo el Perú pudo conocer las fiestas y costumbres del pueblo, y al patrón.

Finalmente, uno de los últimos procesos que más impacto ha causado en los últimos años, y ha contribuido al aumento exponencial de asistentes a las festividades patronales, es su difusión a través de distintas plataformas de internet y redes sociales, bajo distintos soportes (texto, imagen, audio, video). En el caso de la ciudad del Cusco, existen numerosas páginas de Facebook y canales de YouTube que, sin ninguna retribución económica, se dedican a difundir el cronograma de actividades, material escrito, fotografías y videos de las festividades del departamento y, sobre todo, de la ciudad del Cusco. Entre todas las páginas suman más de 100 mil seguidores con los que se comparte de manera activa, y en tiempo real, las distintas fiestas patronales de la ciudad y el departamento. En ninguna parte del Perú, ni siquiera en Lima, este fenómeno ha cobrado tal despliegue de cobertura como en el Cusco. Los administradores de estos perfiles, aunque no son participantes activos, mantienen una estrecha relación con las hermandades de cargadores y mayordomías anuales de los santos y vírgenes. Su motivación principal es el gusto particular que tienen por las festividades y tradiciones cusqueñas, lo que lleva a compartirlo con los demás; otra motivación importante es la competencia con otras páginas por los seguidores y la “exclusividad” de tener las “mejores fotos”, “los mejores videos” o “la mejor historia”.

Por lo expuesto anteriormente, la ‘tradición’ cusqueña que se manifiesta en las fiestas patronales no se resiste al cambio y se adapta a las innovaciones motivado principalmente por un sentido de competitividad, por lo que tiene mayor posibilidad de supervivencia en el tiempo. Esta no debería ser encerrada en un frasco de cristal, como pretenden las entidades de salvaguarda del patrimonio inmaterial, sino dejar que experimente naturalmente su proceso.

Conclusiones

El turismo es uno de los principales motores de la economía en el departamento del Cusco y cada vez genera nuevas actividades para satisfacer la demanda. Una de las modalidades que mayor potencial de oferta y demanda

³ Tomado de

<https://diariocorreo.pe/historico/san-jeronimo-brillo-en-palacio-de-gobierno-9880/>

tiene, de acuerdo a las agencias de turismo que lo promocionan, es el turismo comunitario en fiestas patronales de la ciudad del Cusco; sin embargo, poco o nada se sabe sobre el impacto que acarrea la interacción entre residentes y visitantes.

La comunidad se encarga de la festividad patronal tienen en general una opinión positiva sobre la participación del turista. Comúnmente se piensa que el turismo es “generador de empleo y riqueza”; sin embargo, para ellos, el propósito de la actividad turística (y del turista) es ser un medio más para que la fiesta se haga más popular; y en palabras de Roger Magazine, para producir nuevos sujetos activos y subjetividades. La población receptora espera encontrar en el turista un sujeto con el cual pueda interactuar y que demuestre subjetividad al asistir a la fiesta “con gusto”. Este pensamiento contrasta con la visión occidental del otro como objeto, algo inactivo, ajeno a la persona, y por ende, capaz de ser económicamente comercializable.

Sin embargo, este proceso no es nuevo en las fiestas patronales de la ciudad del Cusco ya que del mismo modo, durante las últimas décadas, otras actividades (las danzas altiplánicas, las actividades incentivadas por entidades gubernamentales y la tecnología del internet y las redes sociales) se han desempeñado también como canales para la creación de sujetos activos; lo que nos permite concluir que la “cultura cusqueña”, principalmente manifestada a través de las festividades patronales, no se resiste al cambio y se adapta a las innovaciones.

Recomendaciones

El turismo en fiestas patronales, no generará un impacto económico directo y determinante por parte de las agencias de turismo, pero supondrá la presencia obligatoria de los organismos gubernamentales de comercio y turismo en las festividades tradicionales. Ofreciendo mejoras directas como una mejor disposición y presentación de la feria de gastronomía típica, preservación de tradiciones representativas como el armado de altares y brindando talleres informativos sobre cada fiesta particular a los propios participantes y público en general.

Asimismo, las fiestas patronales, al congregan población local pueden ser contexto para promover otro tipo de actividades que congreguen más gente (simposios, ferias culturales, teatro, música moderna, arte, entre otros). Por ejemplo, es común que durante las fiestas patronales de las ciudades de España

se presenten actividades adicionales como exposiciones de pintura, fotografía, artesanía, gincanas familiares, campeonatos deportivos, conciertos, concursos de arte, entre otros.

El turista como sujeto activo, o la subjetivización del turista (y éste de los residentes), debe ser un instrumento fundamental para reeducar el turismo y al turista. Es necesario el cambio de discurso y la participación de los órganos gubernamentales de comercio y turismo, implementando talleres de sensibilización y capacitación a los miembros de la actividad turística que están en contacto directo con el turista.

El argumento del artículo ha sido desarrollado desde el punto de vista de la sociedad receptora y la situación de contacto entre residentes y visitantes. Sin embargo, es preciso también estudiar las principales fuerzas que generan el turismo en el Perú, principalmente en el Cusco como foco turístico, ya que, por lo general, son países extranjeros industrializados los que ejercen grados de control sobre la naturaleza del turismo y su desarrollo en nuestro país (Nash, 2013).

Referencias

Greenwood, D.

(2013) Una perspectiva antropológica acerca del turismo: Cambios sociales y culturales en Fuenterrabia. En E. P. Araujo Bocangel, & V. Torres Lezama, *Antropología del Turismo. La industria sin chimeneas* (pp. 87-120). Cusco: Tinkuy Qosqo.

Hayakawa Casas, J. C.

(2022) *Ciudad/turismo (RE)visitados: apuntes desde el Centro Histórico del Cusco*. Obtenido de Cátedra UNESCO Patrimonio Cultural y Turismo Sostenible. Universidad de San Martín de Porres.

<http://catedraunesco.usmp.edu.pe/pdf/centro-historico.pdf>

Jurdao Arrones, F.

(2013) Los mitos del turismo. En E. P. Araujo Bocangel, & V. Torres Lezama, *Antropología del Turismo. La industria sin chimeneas* (pp. 71-86). Cusco: Tinkuy Qosqo.

Magazine, R.

(2012) El otro como sujeto, la modernidad como conducto: La producción de subjetividades en un pueblo mesoamericano. En P. Pitarch, & G. Orobítg, *Modernidades indígenas* (pp. 115-134). Mexico D. F.: Iberoamericana.

Marsano Delgado, J. M.

(agosto de 2019) *Turismo en cifras. Perú PBI del sector turismo*. Obtenido de Universidad de San Martín de Porres, Facultad de Ciencias de la Comunicación,

Turismo y Psicología. http://fcctp.usmp.edu.pe/emailing_images/boletin_images/2019/boletin_agosto_2019_images/TURISMO_EN_CIFRAS.pdf

Morvelí Salas, M.

(2009) El Contenido de las fiestas religiosas. El caso de la Virgen de Cocharacas y las fiestas evangélicas. En J. A. Flores Ochoa (Ed.), *Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cuzco* (pp. 17-26). Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Nash, D.

(2013) El turismo como una forma de imperialismo. En E. P. Araujo Bocangel, & V. Torres Lezama, *Antropología del Turismo. La industria sin chimeneas* (pp. 41-62). Cusco: Tinkuy Qosqo.

Pease García, H., & Rengifo Ruiz, M.

(21 de 07 de 2004) *Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación 28296*. Obtenido de Repositorio Digital del Archivo General de la Nación Perú: http://repositorio.agn.gob.pe/xmlui/bitstream/handle/123456789/66/Ley_No_28296.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Pi-Sunyer, O.

(2013) Cómo vemos a los turistas. En E. Araujo Bocangel, & V. Torres Lezama, *Antropología del Turismo. La industria sin chimeneas* (pp. 21-40). Cusco: Tinkuy Qosqo.

Serrano Paucarmayta, L.

(2019) Calendario de fiestas patronales de la ciudad del Cusco como producto turístico cultural. *Yachay, Revista Científico Cultural*, 7(01), 373-380.
DOI:<http://doi.org/10.36881/yachay.v7i01.87>

Valencia Blanco, D.

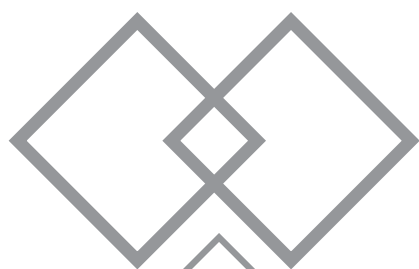
(2009) La fiesta y el sentimiento religioso como expresiones del Corpus Christi cuzqueño. En J. A. Flores Ochoa (Ed.), *Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cuzco* (pp. 27-48). Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Viveiros de Castro, E.

(2009) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores (1° ed.).

Zaragoza Contreras, L. G.

(2010) Cultura, identidad y etnicidad, aproximaciones al entorno multicultural: rompiendo costumbres y paradigmas cotidianos. *Cuicuilco*, 149-164.



Artículos diversos



Antropologías hoy. (In)certidumbres y utopías*

Gustavo Lins Ribeiro

Departamento de Estudios Culturales, Universidad Autónoma Metropolitana-Lerma, México, correo electrónico: gustavo.lins.ribeiro@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0753-960X>

Recibido: 5 de junio 2022; aprobado: 5 de junio de 2023

Resumen: Vivimos tiempos inciertos. Es altamente posible que seamos testigos de un cambio de época ocasionado por las transformaciones del sistema capitalista mundial (el ascenso de China al centro del sistema lo ejemplifica). Los antropólogos y otros científicos sociales enfrentan nuevos retos conforme las segmentaciones y relaciones interétnicas entre los locales se modifican, encendiendo viejos y nuevos racismos. Puede ser que estemos entrando a una era post-multicultural. De manera simultánea, las concepciones sobre qué es lo humano pasan por un cambio radical, y el antropoceno funge de metáfora para los efectos negativos e insostenibles de la experiencia humana posterior a la Revolución Industrial. En muchos países las ciencias sociales padecen recortes

* Elaborado con base en mi conferencia magistral, presentada en el 18° Congreso Mundial de la International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, Florianópolis, Brasil, 16 de julio de 2018. Dedicué la conferencia a todos los pueblos indígenas de Brasil, de México, de toda América Latina y de otros lugares que luchan por sus culturas, sus territorios y sus modos de vida. También dedicué mi presentación a todos los migrantes, refugiados, víctimas de la guerra, del racismo, del patriarcado y de la homofobia alrededor del mundo, quienes sufren la violencia y la opresión promovida por la gente conservadora intolerante, y por las élites capitalistas y estatales. Por último, la dedicué a todas aquellas personas que luchan contra todas las formas de discriminación, de violencia, contra la injusticia y la opresión. Agradezco a mi amigo y colega Andrew Spiegel (Universidad de la Ciudad de Cabo, Sudáfrica) su exhaustiva revisión de la primera versión en inglés. La traducción al español es de Lucía Rayas.



ANTROPOLOGÍA AMERICANA | vol. 8 | núm. 16 (2023) | Artículos | pp. 201-226

ISSN (impresa): 2521-7607 | ISSN (en línea): 2521-7615

DOI: <https://doi.org/10.35424/anom.v8i16/4309>

Este es un artículo de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-SA 4.0

presupuestales y pierden su relevancia pública en los medios dominados por las post-verdades, y el anti-intelectualismo de derecha.

La capilaridad del Internet hace que el mundo parezca transparente, y la inteligencia carente de sentido. Hay una urgente necesidad de repensar nuestros posicionamientos, nuestros temas y políticas de visibilidad. Los antropólogos se han interesado de diferentes maneras, en intervenir con su conocimiento e investigaciones, en la manera en que el futuro se desarrolla. Sostengo que pensar a escala global es una manera de escapar de nuestros dilemas políticos actuales, y recuperar la visibilidad y la influencia pública de la disciplina. También creo que los antropólogos deben participar en luchas utópicas para poder fomentar perspectivas de impacto progresista sobre los procesos políticos, sociales, culturales y económicos contemporáneos.

Palabras clave: *Sistema mundial, fascismo, pos-verdad, anti-intelectualismo, luchas utópicas.*

ANTHROPOLOGIES TODAY: OUR (UN) CERTAINTIES AND UTOPIAS

Abstract: These are uncertain times. We may be witnessing an epochal change provoked by transformations of the world capitalist system (the rise of China to the system's center, for instance). Anthropologists and other social scientists face new challenges as interethnic segmentations and the relationships among locales change, igniting old and new racisms. It seems we are entering a post-multicultural era. At the same time, the conception of what is human is increasingly undergoing radical change and the anthropocene metaphorizes the negative and unsustainable effects of the human experience after the Industrial Revolution. In many countries, the social sciences suffer budgetary cutbacks and lose their public relevance in milieus dominated by post-truths and rightist anti-intellectualism.

Internet's capillarity makes the world seem transparent and the intelligentsia meaningless. There is an urgent need to rethink our positionalities, subjects and politics of visibility. Anthropologists have been interested, in different ways, in intervening with their knowledge and research in how the future unfolds. I claim that thinking on a global scale is both one way out of our current political conundrums and of regaining public visibility and influence. I also argue that anthropologists need to engage in utopian struggles in order to foster visions that may have progressive impacts on the unfolding of contemporary political, social, cultural and economic processes.

Key words: *world system, fascism, post-truths, anti-intellectualism, utopian struggles.*

La imposibilidad de dominar la vasta literatura generada en cada campo de conocimiento antropológico, no debería ser razón para paralizar nuestros intentos por hacer críticas y sugerencias generales respecto al destino de nuestra disciplina. Para poder examinar la situación actual de la antropología, tomo en consideración diversos cambios que impactan su potencia heurística, su visibilidad pública y sus papeles políticos. Toco problemáticas que, supongo, la mayoría de los antropólogos reconocen en todas las partes respecto al presente y el futuro de nuestra disciplina. Aunque lo que sigue tendrá distintos ecos en escenarios académicos diferentes, debido a las peculiaridades de las historias de la antropología en diversos contextos históricos y sociológicos, los elementos en común y las diferencias entre las antropologías del mundo, pese a ser importantes, no son la problemática principal aquí. Más bien, abstraigo las diferencias prácticas, institucionales y políticas que caracterizan a la diversidad global de la antropología, para poder alcanzar un nivel de generalización que espero será aceptable y comprensible a lo largo de las distintas comunidades académicas. Mis ideas respecto a qué está sucediendo en algunos de los centros hegemónicos, no implica mi admiración sin críticas e ingenuidad respecto a estas localidades del sistema mundial de producción antropológica (Kuwayama, 2004); he escrito antes sobre las limitaciones de su hegemonía (Ribeiro, 2006, 2014). Me refiero a dichos ejemplos porque los centros hegemónicos a menudo tienen el poder para estructurar y exportar aquellos modelos globales que los políticos, e incluso los académicos, aceptan sin críticas en otros sitios.

El cambiante mundo

Es quizá posible que los pensadores de todos los tiempos asumieran que su periodo de vida incluyera un lapso de cambios de importancia crucial en la historia humana. Supongo lo mismo aquí, y señalo brevemente algunas de las principales fuerzas históricas y sociológicas que han experimentado transformaciones intensas en los últimos 20 a 30 años. De este modo, planteo los contextos que impactan los discursos, interpretaciones y proyectos antropológicos.

Cambios más relevantes en el mundo contemporáneo

Comenzaré con el declive del imperio estadounidense, ya que se relaciona con cambios estructurales en la dinámica interna del sistema mundial —el marco global dentro del que se desarrolla la actual economía política, y se dan

los flujos de personas, de mercancías y de información.¹ Esta gran alteración de la dinámica del sistema mundial implica un desplazamiento de sus centros de poder económico y político, en la que China es el candidato más factible de ser el nuevo centro del sistema. Si esto se vuelve realidad, tendrá el alcance de un cambio civilizatorio. Será la transmutación de estructuras históricas de poder y de flujos que resultan de muchos procesos de *longue-durée*. Dicho de manera directa: significaría el final de la hegemonía de occidente.

Tales transformaciones sistémicas también deben considerarse en un contexto en el que los cambios sociológicos promovidos por la globalización neoliberal expresados, por ejemplo, en la incapacidad de los estados-nación de controlar los flujos monetarios globales (véase Paraná, 2017) y en las crecientes concentraciones del ingreso en muchos escenarios nacionales, crean nuevas desigualdades intra e inter-naciones. El deterioro del poder de los políticos y de los estados-nación de mantener juntas a comunidades imaginadas nacionales fragmentadas o polarizadas, se exagera por los nuevos flujos migratorios, incitados, estos mismos, por las últimas guerras geopolíticas, imperiales, que han generado nuevas segmentaciones étnicas. En consecuencia, han florecido nuevos racismos y nacionalismos, atizando las crisis de la vida republicana y democrática.

Entre los cambios ideológicos y políticos que suceden en este momento, la regresión democrática es lo más preocupante. Entre las múltiples causas de esta regresión podemos encontrar las nuevas formas de control político, de manipulación de las elecciones y de la opinión pública que las élites ahora tienen a su disposición a través de Internet. Además, está la incapacidad de la República para organizar los muchos intereses públicos y privados nacionales e internacionales existentes dentro de los estados-nación, así como las tasas cada vez más altas de desigualdad en muchos países y en el mundo.

Tal como Immanuel Wallerstein (2016) sostuvo, “estamos experimentando un giro global a la derecha”. Las advertencias en torno a un resurgimiento fascista han aparecido en diversos lugares, ya hace algunos años. Por ejemplo, el influyente diario francés, *Le Monde Diplomatique*, publicó un volumen editado, *Neofascism*.

¹ Partiendo de intereses distintos, este proceso ha sido tomado en cuenta por autores como Emmanuel Todd, quien publicó *Après L'Empire. Essai sur la décomposition du système américain*, en 2002, y por Fareed Zakaria, quien publicó *The Post-American World* en 2009. Más recientemente, otros autores como Peter Temin, se centraron en cómo los Estados Unidos está “virando hacia una composición económica y política más semejante a la de los países en desarrollo que al país rico, económicamente estable, que ha sido desde tiempo atrás” (The Intellectualist, 2017).

*From Trump to the European Extreme Right.*² El libro trata de “la redefinición de la representación política y el aumento de las fuerzas influidas por los modelos autoritarios del fascismo y el nazismo” (Brieger, 2017, p. 16). Estas fuerzas se dirigen, entre otras cosas, a crear lo que he llamado (Ribeiro, 2018) un nuevo pacto post-multiculturalista, en extremo marcado por discursos racistas y anti-inmigrantes. El giro derechista también ha abierto la puerta a diversos discursos anti-intelectuales, que han generado recortes presupuestarios tanto para las artes como para las humanidades y las ciencias sociales en particular, pero también para las ciencias duras. Las posiciones anti-ciencias e intolerantes avanzan sin duda, como bien se demostró durante la pandemia de 2020-2021.³ También crecen la ignorancia y las “post-verdades”, en un ambiente dominado por las redes sociales, cuyo impacto sobre las ciencias sociales no puede subestimarse. ¿Quién necesita a los científicos sociales si el mundo parece transparente y aquello que Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1983) llamaron sociología espontánea, domina el Internet?

Un resultado nefario es el deterioro de las condiciones de trabajo académico, incluyendo la imposición de una cultura de auditorías y regímenes de administración universitaria neoliberal, que los antropólogos han analizado de manera crítica (véanse por ejemplo, Shore y Wright 1999, Heatherington y Zerilli, 2016). De hecho, las amenazas a la reproducción de la vida académica abundan, en particular, los académicos dedicados a las humanidades y a las ciencias sociales experimentan condiciones de trabajo precarias, no solo en los centros no hegemónicos del sistema mundial de producción académica, sino también en los Estados Unidos, Canadá y el Reino Unido (Anonymous Academic, 2017; Birmingham, 2017). La situación es tan extrema que algunos profesores adjuntos estadounidenses son trabajadores sexuales, recurren a bancos de alimentos, y viven en las calles, en casuchas, o en autos (Gee, 2017). Para hacer frente a esta “nueva norma tanto en la academia como en el sector privado”, la Canadian Anthropology Society (CASCA) reconoció la necesidad

² Incluía artículos de autores tales como Chantal Mouffe, Alain Badiou, Ignacio Ramonet, Judith Butler y Etienne Balibar.

³ También se puede ver, por ejemplo, el ataque padecido por la filósofa feminista Judith Butler en Brasil, por manifestantes de la extrema derecha (<https://www.insidehighered.com/news/2017/11/13/judith-butler-discusses-being-burned-effigy-and-proteted-brazil>); los cambios en la U.S. Environmental Protection Agency (https://www.buzzfeed.com/zahrahirji/epa-pruitt-new-science-advisors?utm_term=.ovly0ExPP#.tbrEzyLpp) y las manifestaciones de la extrema derecha en Charlottesville (<https://www.nytimes.com/2017/08/13/us/far-right-groups-blaze-into-national-view-in-charlottesville.html>). Consultadas todas el 28 de marzo de 2018.

de emprender acciones colectivas y guardar un compromiso con la justicia social, las prácticas de trabajo justas, y la libertad académica y fundó, en 2017, un Comité Laboral responsable de “recabar datos sobre el trabajo precario en la antropología, representar los intereses de los antropólogos empleados en condiciones de precariedad, y coordinar con organizaciones internacionales del trabajo, para limitar el empleo precario”.⁴ Los cimientos mismos de nuestra propia reproducción social, el mundo de la academia, están bajo severo ataque.

La crisis de lo humano

El impacto de las cosas, las máquinas y la tecnología sobre la subjetividad humana y la vida social es un tema clásico.⁵ Comprender qué es humano, qué es la naturaleza, qué es real, qué es comunidad, para nombrar tan solo cuatro nociones centrales de la antropología, ha sufrido y sigue sufriendo importantes transformaciones ocasionadas, por ejemplo, por la inteligencia artificial, la robótica, la bioingeniería, la comunicación digital, y las tecnologías virtuales de simulación.

Ahora vemos formulaciones en torno a las relaciones entre humanos y no-humanos, sobre la agencia de la naturaleza, de los no-humanos y de las cosas, todo en apariencia ajustado a una nueva episteme. La metáfora del ciborg parece pasada de moda cuando antropólogos, sociólogos y filósofos acogen el transhumanismo y el posthumanismo, posturas teóricas que lidian con “la manera en que las nuevas tecnologías modifican lo que significa ser humano” (Smart y Smart, 2017, p. 2).⁶ El

⁴ Cita proveniente de un correo electrónico de CASCA a su membresía, 26 de septiembre de 2017.

⁵ La discusión de Marx en *El Capital* (1976 [1867]), sobre el fetichismo de la mercancía, puede verse en esta vena, ya que Marx pretendía demostrar cómo el intercambio de objetos mercantilizados impacta la comprensión de la gente del mundo en que viven. En 1934, Mumford (1950 [1934]), reconociendo la omnipresencia de las máquinas y la mecanización, dijo que “dominaban todos los aspectos de nuestra existencia” (1950, p. 4) y que habían tomado posesión de la sociedad europea (*idem*). En 1992, Guattari observa que “los contenidos de la subjetividad se han vuelto siempre más dependientes de una multitud de sistemas maquinizados (...) Esto hace que uno se pregunte si la esencia misma del sujeto... no se ve amenazada por la nueva ‘adición a las máquinas’ de la subjetividad contemporánea” (1992, p. 16).

⁶ Los antropólogos Alan Smart y Josie Smart (2017, p. 3) escriben: “Una manera de diferenciar el transhumanismo del posthumanismo es que el transhumanismo se orienta al futuro. Tiene que ver con cosas que están justo en el umbral de hacerse posibles, que estimulan la imaginación o que remueven temores profundos en torno a la consecuencia de adoptar nuevas tecnologías para nosotros mismos, nuestras culturas y sociedades. El posthumanismo, en cambio, es más incluyente y abarcador: Se orienta a todas las maneras en las que hemos sido más que humanos a lo largo de la historia y prehistoria de la especie humana”.

posthumanismo, en particular, toma en cuenta los entretrejimientos de lo humano con diferentes especies, con el medio ambiente construido por las personas, y con las tecnologías que creamos, como parte integral de las rutas evolucionarias que hemos recorrido, y de la definición misma de qué significa ser humano. Quizá la única cuestión novedosa respecto a esta discusión sea la agencia de las cosas elaboradas por seres humanos, como los robots, y la existencia de sistemas de inteligencia artificial más poderosos que los humanos. Esto es, la transformación de los humanos en objetos de los artefactos que crearon, ya no es una especulación de la ciencia ficción.

Se dice que el posthumanismo es una reacción a los enfoques positivistas y un rechazo del humanismo occidental tradicional (Bolter, 2016) con base en la división sujeto-objeto. Empero, yo lo considero más como parte de un *zeitgeist* intelectual más amplio que, de cara a la hipermercantilización generalizada, intenta reencantar al mundo. Llamo a esta postura de hiperanimismo (Ribeiro, 2018a) o el animismo de los modernos. Simpatizo con la metanarrativa del posthumanismo en defensa de los derechos de los animales y del medio ambiente en general, así como con su crítica del imperialismo humano y del antropocentrismo “el supuesto de que todo gira en torno a nosotros, los humanos” (Smart y Smart, 2017, p. 4). Sin embargo, encuentro particularmente difícil aceptar la pretensión posthumanista de erigir una posición de sujeto no-antropocéntrica, como si fuera posible construir un sujeto del conocimiento puro, colocado más allá de la sociología, la historia, la cultura y la lengua. ¿Se definiría este sujeto por lugares de enunciación no humanos? ¿Es posible contar con producción de conocimiento sin sujetos humanos y su agencia?

Una respuesta a estas preguntas es que, en última instancia, la “producción de conocimiento” siempre es una actividad humana aún si reconocemos, como deberíamos, que también somos parte de la naturaleza y mantenemos relaciones simbióticas con otros organismos; que aquello que llamamos naturaleza ha sido sistemáticamente destruido por la actividad humana; que los animales, las plantas y otros seres son capaces de comportarse, relacionarse y comprender sus medios, a sí mismos y a otros, de maneras mucho más complejas de lo que antes imaginábamos. Mientras que nada de lo que afirmo aquí tiene la intención de implicar falta de solidaridad con el sufrimiento animal, ni negar la destrucción ecológica a manos de seres humanos, sí argumentaría que la ética en torno a la protección de los derechos de los animales, o una profunda creencia en la Madre Tierra, son productos humanos y, por ello, son antropocéntricos. Hablar **a favor** de otras formas de vida es radicalmente distinto de hablar con otras formas de vida. Hablar en nombre de

otras especies es diferente de ver a otras formas de vida transformadas en sujetos cognitivos, epistemológicos o políticos, que hablan por sí mismos.

Uno también podría responder a la pregunta “¿es posible tener producción de conocimiento sin los sujetos humanos y su agencia?” con un sencillo y directo “sí”. Empero, si uno respondiera de este modo, debería aceptar que este tipo de producción de conocimiento no involucra una fácil solución hiperanimista, esto significa que no involucra la agencia de animales u otras formas vivientes. Más bien, sería un derivado autónomo, avanzado, de la agencia humana, de los sistemas tecnológicos desplegados en modo hiperfetichizado, de la inteligencia artificial y la robótica, cosas o sistemas que tienen poder sobre los seres humanos. La “máquina” finalmente sustituiría a los seres humanos cuando los robots inteligentes comenzaran a mezclarse con nosotros de manera rutinaria.

De manera un tanto contradictoria, pero donde se notan ecos del *zeitgeist* hiperanimista, encontramos algunos discursos que lidian con la crisis medioambiental actual. En estos, los seres humanos aparecen como los sujetos principales, como la fuerza destructiva planetaria que ocasionará el desaparecimiento del mundo como hoy lo conocemos, debido a sus interferencias en las cadenas vitales y flujos de energía de la Tierra. No dudo que el antropoceno y el cambio climático global existan. Pero pienso, como ya indiqué, que una parte de la cosmopolítica asociada con las luchas contra el antropoceno y el calentamiento global, hacen eco del hiperanimismo y las nociones antropocéntricas de la naturaleza. Me refiero a entes tales como Gaia, la diosa griega de la madre tierra, que fue una idea clave para algunos sectores del movimiento ambientalista durante los 1980 y 1990. Su uso actual en el ámbito académico confirma la necesidad retórica de re-encantar a la naturaleza, esta vez al planeta en su conjunto, para poder sensibilizar y hacer alianzas políticas contra el avance y colonización de nuestros mundos de la vida por parte del hiperfetichismo, esto es, de la totalizante y destructiva mercantilización del mundo.

Me intriga que los antropólogos hayan llegado tarde a los debates sobre el posthumanismo y el antropoceno, cuando dichos términos usan humano y antro respectivamente como sufijo y prefijo. También creo que deberíamos reconocer de manera explícita que nos enfrentamos a luchas sobre el significado del futuro. Diversos agentes y agencias sociales sostienen dichas luchas. Sin embargo, sin sorpresas, los que ya son poderosos están en posiciones más ventajosas al controlar las industrias, las finanzas, los medios de

comunicación, la infraestructura logística y la mayor parte de los aparatos de (re)producción científica y educativa.

La cambiante configuración del sistema mundial de la antropología, y la política en transformación

Los cambios en las relaciones de poder internas al sistema mundial y sus efectos sobre el mundo académico pueden implicar una nueva jerarquía con la instauración de nuevos centros hegemónicos. No obstante, el movimiento de los centros de poder político y económico del sistema mundial a lo largo del planeta, no afectarán necesariamente de manera inmediata a la jerarquía académica global existente, misma que podría permanecer estable durante algún tiempo. La lengua, como veremos, puede ser una ventaja o un impedimento.

Veo dos posibles resultados, cuyas primeras etapas pueden ya estar con nosotros. El primero es una poliarquía, en la que diversas comunidades académicas ejercen influencia internacional⁷ y, dependiendo de la política global de visibilidad, se vuelven *influencers* globales. Por ejemplo, algunos locales, incluyendo aquellos que han perdido su prominencia, los que ya tienen papeles protagónicos regionales, o agrupaciones de redes o interpretaciones heterodoxas con impactos internacionales, pueden unirse al estatus hegemónico de los Estados Unidos y el Reino Unido.

Permítanme ilustrar con algunos ejemplos de nuestra región. Mara Viveros Vigoya (comunicación personal) de manera adecuada llama a la región Nuestra América, más que América Latina. Varios antropólogos de las comunidades antropológicas latinoamericanas más grandes están habilitados para hacer contribuciones duraderas a los debates globales.

La antropología argentina, brasileña, colombiana y mexicana, por ejemplo, son comunidades sofisticadas que han crecido a lo largo de los últimos 35 años. Me voy a referir a varios debates con impactos internacionales. Algunas redes de antropólogos, sociólogos y de otros estudiosos, ubicados principalmente en países andinos tales como Perú, Ecuador y Colombia, en alianza con académicos mexicanos y otros de Nuestra América, que trabajan en los Estados Unidos, han hecho que el enfoque de la “decolonialidad del poder” se conozca entre un amplio público internacional (véanse, por ejemplo: Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Maraña, Dussel y Jáuregui, 2008; Quijano, 1993). La Red de

⁷ Sobre el concepto de poliarquía, véase Dahl (1971); significa poder investido en una variedad de fuentes.

Antropologías del Mundo fue también al inicio, sólidamente promovida por un grupo de académicos brasileños, colombianos y peruanos (véanse Restrepo y Escobar, 2005; Ribeiro y Escobar, 2006; Ribeiro, 2006, 2014). Algunos planteamientos tales como el “buen vivir” y “vivir bien”, desarrollados en su mayor parte por intelectuales indígenas bolivianos y ecuatorianos en diálogos interculturales, han tenido un impacto importante sobre la vida republicana de dichos países, así como en los debates académicos internacionales sobre el desarrollo (Acosta, 2008; Albó, 2011; Gudynas, 2011). En México, algunos intelectuales indígenas y no indígenas, así como antropólogos, desarrollan la noción de *comunalidad*, teoría que llama cada vez mayor atención, más allá de las fronteras del país (Aquino Moreschi 2013; Martínez Luna, 2015; Nava Morales, 2013). También en México, Esteban Krotz (1997) aboga por lo que llama “antropologías del sur”, término que designa una práctica que se lleva a cabo fuera de los centros hegemónicos de la disciplina, comprometida con posturas subalternas epistemológicas, económicas, sociales y culturales. Yo mismo he propuesto una perspectiva que llamo “post-imperialismo”, un programa teórico y escenario utópico más allá del imperialismo (Ribeiro, 2003). Para remediar algunos de los excesos heurísticos de las teorías basadas casi de manera exclusiva en la colonialidad del poder, sostengo que también debemos considerar la indigeneidad del poder, la nacionalidad del poder y la globalidad del poder (Ribeiro, 2018a).

El segundo resultado depende de que el centro del sistema mundial se mude a Asia. Esto generaría otra configuración con China, India y Japón, cada uno por razones distintas, volviéndose el nuevo agrupamiento de poder académico. China ya es el más grande productor de ciencia del mundo y, dado el trato neoliberal de los políticos hacia la academia en occidente, tenemos buenas razones para creer que China mantendrá este lugar en el futuro. Sin embargo, a pesar de los grandes esfuerzos de varios colegas y centros chinos, tomará tiempo antes de que China alcance prominencia internacional y una producción antropológica de consideración. De manera semejante, la antropología japonesa, que a pesar de haber sido un centro de antropología imperialista a lo largo de las primeras cuatro décadas del siglo XX, y a pesar de que los antropólogos japoneses en la actualidad hagan investigación en muchos países distintos, difiere de la mayor parte de la industria japonesa en que “importa demasiado, y exporta demasiado poco” (Yamashita, 2006, p. 37).

Como he dicho, la lengua es una problemática seria en el contexto de la comunicación global. Es una cosa comunicarse en la lengua imperialista

transnacional, y otra escribir en lenguas nacionales difícilmente conocidas en otras comunidades académicas, ya no digamos leídas más allá de las fronteras de su estado-nación. Este es el caso de China, Japón y, debido a razones distintas, Brasil, México y otros países de Nuestra América (sin menoscabo del alcance de sus enormes y sofisticadas comunidades lingüísticas y literatura).

Muchos colegas indios no tienen esta desventaja, porque escriben y publican en inglés, con lo que su trabajo es accesible a nivel global. Lo mismo es verdad del crecimiento de una comunidad académica diaspórica india, muy visible en los centros globales de producción académica. Desde la independencia del país en 1947, las obras producidas en India incluyen sofisticados debates teóricos sobre cultura, clase, casta, imperialismo, construcción de la nación y sobre las tensiones existentes con las pretensiones de universalidad de occidente (Das y Randeria, 2014; Uberoi, Deshpande y Sundar, 2008; Visvanathan, 2006). Con todo, el uso del “inglés académicamente hegemónico” (Ganguly, 2017, p. 528) resulta problemático al interior de India donde las comunidades lingüísticas y sus diferentes capacidades para comunicarse entre lenguas, están marcadas por las historias del colonialismo y de la construcción de la nación. Más aún, deja al “público más amplio que no habla inglés” (idem.) fuera del alcance de la escritura antropológica.

Relacionado con el tema de la lengua, pero yendo más allá, tenemos la interrogante de ¿por qué ciertas teorías viajan y otras no? Esta pregunta es crucial porque la teoría es nuestra principal moneda académica de intercambio global. No obstante, dadas las disparidades de poder al interior de los circuitos mundiales de la producción académica, la teoría se exporta principalmente desde los centros del sistema. Un resultado es que muchos estudiosos refinados no estadounidenses o no británicos, que teorizan en inglés, tienen dificultades para hacerse de visibilidad global, y son a menudo cooptados por algún centro. Ya que los encuentros mundiales y un mundo de encuentros son materia de la antropología,⁸ resulta sorprendente qué pocos antropólogos se han dedicado a analizar estos tipos de procesos de manera crítica.

Otra consideración importante para el futuro del pensamiento antropológico son los cambios en las segmentaciones étnicas de diversos estados-nación ocasionados por nuevos flujos migratorios y acompañados por un relativo declive de los discursos políticos multiculturalistas, así como por el

⁸ “Encuentros mundiales y un mundo de encuentros” era el tema de la 18° Congreso Mundial de la IUAES en Florianópolis, en 2018.

aumento de ideologías nacionalistas. Esto, y las consecuentes manifestaciones de nuevos racismos y sus diversas expresiones políticas son problemáticas importantes para la disciplina que, desde su nacimiento, se ha involucrado con las luchas en contra las ideologías racistas.⁹ Lo que dichas tensiones políticas significan para comunidades antropológicas diferentes varía, pero todos concordamos con los siguientes pasajes de un manifiesto de los antropólogos polacos, de 2016:

Nos oponemos vigorosamente a la discriminación, exclusión y discursos de odio motivados por diferencias culturales, religiosas, étnicas, de género o de cosmovisiones. Protestamos ante la consciente manipulación de hechos, como ante la ideologización de las creencias, la xenofobia, el racismo y la violencia dirigida a personas que representan culturas, identidades, posturas políticas, creencias religiosas y valores diferentes. Tales actos de odio, que se han vuelto más frecuentes en la sociedad polaca actual, socavan los cimientos del orden social y a menudo llevan a tragedias en la vida real. Apoyamos el conocimiento confiable sobre la cultura y la sociedad, hacemos un llamado por el respeto mutuo, y exigimos respeto por los valores humanistas. Nuestra meta y sueño es tener una sociedad diversa y abierta, erigida sobre los ideales de la democracia y los derechos humanos (*Polish Anthropologists*, 2016).

Los antropólogos enfrentan difíciles presiones políticas en los diferentes escenarios nacionales. En Polonia, como en otros países europeos y en los Estados Unidos, por ejemplo, están comprometidos con enfrentar la violencia simbólica, política, y real, dirigida contra migrantes y otros segmentos étnicos discriminados. En Brasil, la larga historia de defensa de los territorios y de los derechos indígenas y afrobrasileños, al igual que la defensa de diversas concepciones de género y orientación sexual, han puesto a los antropólogos bajo constante ataque. Por ejemplo, un Comité de Investigación del Congreso Nacional del país, en extremo conservador, ha demandado legalmente a la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) y a diversos antropólogos brasileños. Las fuerzas del Congreso Nacional de Brasil, que en su mayoría representan a grandes terratenientes, intereses mineros y de la construcción, así como los evangélicos conservadores, han atacado a la ABA. Han criminalizado a la Asociación, acusándola, al igual que a varios antropólogos involucrados con la definición de los territorios indígenas y afrobrasileños,

⁹ Algunas excepciones son aquellos antropólogos que, en el pasado, legitimaron a la Alemania nazi (Kohl, 2018) y que apoyaron las políticas a favor del apartheid en Sudáfrica (Spiegel y Becker, 2018).

de fraude, de sesgos, de participar en activismo político y de trabajar “contra los intereses de la nación” (Rial y Grossi, 2017, p. 537). El derecho brasileño exige informes antropológicos como paso necesario para la creación de territorios tradicionales. Una vez que se reconocen de manera oficial, estas áreas, a menudo enormes, se excluyen del mercado de tierras, lo que hace que dicho reconocimiento sea anatema para los poderosos intereses económicos. También se acusa a los antropólogos de diseminar una “ideología de género” que supuestamente apoya “roles sexuales desviados”, que van en contra de los valores de la familia brasileña.¹⁰

En el contexto de un giro global a la derecha, de un creciente nacionalismo, xenofobia, y de un anti-intelectualismo nacionalista, cuyas consecuencias resultan visibles en tiempos recientes, ¿qué deben hacer los antropólogos? Para responder esta pregunta, debemos abordar la dinámica histórica, sociológica y política de diferentes escenarios nacionales, sus segmentaciones étnicas, así como las diversas maneras en que los flujos globales de ideologías y utopías, los nuevos flujos migratorios, al igual que la hegemonía global del neoliberalismo, impactan a sus clases sociales y élites estatales. Los papeles políticos de la antropología en dichos escenarios representan un punto central.

Tengo certeza que podemos aprender con las distintas experiencias de los colegas alrededor del mundo. Podemos aprender, por ejemplo, de las reacciones de los antropólogos polacos ante el odio racial y étnico en el contexto de los ataques anti islámicos (Buchowski, 2017); de las “implicaciones del creciente fundamentalismo religioso para las persecuciones académicas en India” (Ganguli, 2017, 526); y de la experiencia de la ABA en lucha contra la persecución política y legal en Brasil (Machado, Motta

¹⁰ A la ABA le han congelado su cuenta bancaria y la han forzado a defenderse en lo legal, lo político y académico. Cuando se le sujetó a una investigación parlamentaria en 2015-2016, la ABA tuvo que esforzarse por demostrar la relevancia y lo legítimo de las actividades de sus integrantes. En la reunión de 2017 de la Asociación Nacional de Programas e Investigación de Posgrado en las Ciencias Sociales (ANPOCS), algunos antropólogos, representantes de la Asociación Brasileña de Ciencias Políticas, de la Sociedad Brasileña de Sociología y de la ANPOCS, más integrantes de instituciones del estado, así como de organizaciones no gubernamentales, participaron en el foro llamado “¿Quién teme a los antropólogos? Dilemas y desafíos para la producción y prácticas científicas en nuevos escenarios políticos.” La publicación *Revista de Antropología* (véase, por ejemplo, Machado, Motta y Fachini, 2018) publicó un dossier, producto del foro. Es una contribución importante para la comprensión de las relaciones entre antropología y política, la objetividad científica y la posición de sujeto, así como del conocimiento políticamente comprometido. La ABA ha seguido, durante la pandemia y después de ella, en su lucha de defensa de los indígenas, de los afro-brasileños y de muchas otras categorías sociales subalternizadas en Brasil.

y Fachini, 2018). La comprensión de los roles políticos que han jugado los antropólogos en el pasado y en la actualidad es un esfuerzo global comparativo que debe hacerse.

A la par de dichas lecciones tenemos el llamado de Yasuko Takezawa (2017) a elaborar teorías sobre el racismo desde fuera de los Estados Unidos y Europa. Estoy completamente de acuerdo en que los antropólogos del “este y sureste asiático y de otras regiones sub-representadas, que participan en los estudios sobre raza” deben “presentar su trabajo a nivel internacional” (p. 539), mientras que los colegas de los centros hegemónicos deben “prestar atención al mundo más amplio” para que se pueda “consolidar la solidaridad global entre los antropólogos”, y posibilitar la producción de nuevo conocimiento (idem). Quiero acordar la conclusión de Buchowski (2017, p. 522) para terminar esta sección: “la lucha contra el racismo y la xenofobia jamás termina [ya que] son como la hidra, cuya cabeza se regenera una y otra vez”.

Futuros antropológicos. Luchas utópicas

Los antropólogos desde hace tiempo se han preocupado por la relevancia pública de su disciplina. En 1889, Tylor escribió que “no solo los especialistas, sino el mundo educado” (1889, p. 245) estaba listo para “recibir” los resultados de la investigación antropológica, y “asimilarlos a la opinión pública”. Desde sus principios, sin embargo, la antropología también ha debido lidiar con el fantasma de su propia desaparición, percibida como algo directamente relacionado con el desaparecimiento de los pueblos indígenas a escala global.¹¹ Empero, los antropólogos no se han limitado a ser analistas especializados sobre pueblos indígenas y sus futuros. También han intervenido en debates cruciales durante coyunturas difíciles que tienen que ver con el futuro de la humanidad. Un ejemplo sobresaliente de las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial es el volumen editado en 1945 por Ralph Linton, *The Science of Man in the World Crisis*.

En tanto que resulta debatible si el periodo actual es tan complicado como el de inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, es cierto que

¹¹ En 1908, Frazer lamentó (pp. 33-34) la “extinción”, “agonía”, o el cambio inevitable de los “salvajes”, y lo que esto significaría para recabar datos antropológicos. En 1966, casi 60 años después, Claude Lévi-Strauss (1966, p. 124) notó “la moda en ciertos círculos de hablar de la antropología como una ciencia en declive, en vista de la rápida desaparición de su tema objeto de trabajo tradicional: aquello llamado primitivo”.

actualmente abundan múltiples incertidumbres, especialmente con el conflicto inter-imperialista en Ucrania, entre la OTAN, esto es, Europa hegemonizada por Estados Unidos, y Rusia. Las intenciones de Linton son un claro ejemplo de una perspectiva que argumentaba sobre la necesidad de la intervención antropológica en asuntos globales. Para él algunos

Hallazgos [antropológicos] son de la mayor importancia tanto para la planeación inteligente del nuevo orden mundial, que hoy parece ser inevitable, como para la implementación de cualquier plan que debamos hacer. Los constructores de dicho orden están destinados a fallar, a menos de que comprendan las potencialidades y limitaciones de su material humano. Apenas menos importante resulta conocer aquellas tendencias que operan a lo largo de periodos temporales duraderos, así como los problemas que el especialista puede prever antes de que surjan, o puede reconocer antes de que se agudicen tanto como para requerir de acciones drásticas (Linton, 1945, p. vii).

La manera en que pasado y futuro se interconectan, y el modo en que sus interconexiones se comprenden, pueden llevar a distintos agentes, agencias sociales y políticas hacia direcciones diversas. Además, las percepciones y las interpretaciones de dichas relaciones se estructuran por el poder y de acuerdo con la posición de sujeto. Si es cierto que nosotros actualmente vivimos en una intensa vorágine de transformaciones, debemos debatir sobre el futuro para poder intervenir sobre éste. Lejos de hacer un ejercicio de futurología, no obstante, sostendría que nuestro debate debiera insertarse en el campo de las luchas utópicas. La definición de utopía de Ricoeur (1986) como las luchas del presente sobre el significado del futuro, deja en claro que las utopías no son inocuas; no son lugares no existentes, ni castillos en el aire. Revelan hoy aquello que deseamos que sea el futuro.

Mirar las utopías de este modo, permite comprender su poder en los discursos y las movilizaciones políticas. Ya que, tal como asevera Krotz (2018), la antropología y la utopía son dos modos distintos de conocimiento que comparten “el interés por otra sociedad, y por ello, por la multiplicidad de formas de la vida humana”, los antropólogos están más que bien equipados para participar en las luchas utópicas. Los antropólogos han aprendido de muchos pueblos no occidentales que otros mundos no solo son posibles, sino que existen en la realidad. El poder subversivo de los modos de vida e interpretaciones de las poblaciones indígenas ha permeado al pensamiento antropológico y lo hace un poderoso instrumento heurístico híbrido para imaginar otros modos de vida distintos a los neoliberales. Y hoy esto es

más que necesario. Los encuentros del mundo y un mundo de encuentros son la materia de la producción de utopías. Y la antropología es la disciplina dedicada a estas múltiples y complejas fusiones de horizontes. Para mí, hay una necesidad, en el presente, de utopías antropológicas.

El futuro de la disciplina depende de las relaciones entre su dinámica interna y los cambios sociales, económicos, políticos, tecnológicos, ecológicos y culturales que actualmente suceden a nivel global. Además, demostrar la relevancia de la antropología es crucial si ha de sobrevivir a una coyuntura académica y política hostil, aunque las respuestas a los problemas acarreados por las políticas y las ideologías administrativas neoliberales variarán de acuerdo con los muchos escenarios políticos, económicos e institucionales en los que se practica la disciplina. En los Estados Unidos, por ejemplo, hace más de 25 años James Peacock (1997), expresidente de la AAA, dijo que la “universidad que investiga” (research university) estaba “bajo severas presiones” y que la antropología estadounidense, con sus “alrededor de 400 departamentos o programas” (p. 10) resultaba invisible, marginal, “pequeña y susceptible a recortes o extirpación” (*ídem*). Para él, el futuro de la antropología en su país dependía de la capacidad de la disciplina de (1) relacionarse con la cultura estadounidense “sin volverse servil” (*ídem*), (2) marcar la diferencia fuera de la academia, en especial al tratar “aquellas cosas que tienen que ver con la humanidad”, y (3) de evitar que campos que se han valido de “nuestra gran tradición” reciban los créditos por “nuevas verdades”. En las décadas que han pasado desde entonces, los antropólogos estadounidenses se han orientado hacia la “antropología comprometida” y la “antropología pública”, para con ello demostrar su relevancia. Con todo, hablarle al público o involucrarse en diferentes luchas sociales y políticas no ofrecen un pasaporte directo a la relevancia. Si así fuera, muchas antropologías latinoamericanas no enfrentarían los problemas que tienen en los medios neoliberales en que están localizadas. Veamos lo que escribió Rosana Guber (2018, p. 42) sobre Argentina: “las antropologías argentinas que se practican, piensan y debaten en la actualidad (...) asumieron públicamente diversas misiones contra la injusticia, el genocidio, la desigualdad y la discriminación”. Brasil es otro ejemplo. Es conocida la actuación de los antropólogos brasileños encabezados por la ABA en las luchas por los derechos humanos. De manera semejante, en Colombia, la complicada historia de una larga guerra civil creó aquello que Jimeno (2000) llamó el *antropólogo ciudadano*. Más que nuestra participación directa en problemáticas públicas relevantes, lo que aquí parece estar en juego es con quién hacemos alianzas, y para quién puede resultar útil el conocimiento antropológico.

Diversos colegas en varias localidades del sistema mundial antropológico han puesto énfasis en la necesidad de los antropólogos de mantener y fortalecer su postura crítica, al igual que los roles políticos en sus respectivas comunidades académicas y políticas. Ya mencioné algunos ejemplos latinoamericanos y afirmé que deberíamos unirnos a los planteamientos políticos de nuestros colegas polacos de 2016. No obstante, el tema de la visibilidad y relevancia social de la disciplina requiere de mayor atención.

Respecto a las reacciones ante aquello que podría llamarse la crisis de visibilidad de la antropología, Lomnitz (2014), tomando en cuenta la disminuida influencia política de la antropología mexicana durante los últimos años, sugiere que la falla de la economía, la ciencia política y las encuestas en cuanto a describir la realidad, ofrece la oportunidad de poner énfasis en la etnografía como método de investigación, y por tanto demostrar su relevancia social y política. Empero, pese a la importancia de la etnografía, la antropología no puede reducirse a ésta. Quiero reforzar el argumento de Gledhill (2018, p. 51) en el sentido de que evitar la crisis de relevancia actual requiere “las virtudes de una ciencia humana que recurre a múltiples métodos de acuerdo con la pregunta a investigarse, pero que siempre adopta una perspectiva comparada que cuestiona el etnocentrismo, y llama la atención hacia una gama más amplia de posibilidades humanas”. Añade que

Se trata de demostrar al público que es posible ver al mundo humano y su historia de una manera rigurosamente diferente y más universal, desde perspectivas que colocan al occidente en su lugar adecuado, y que demuestran la falsedad de algunos de sus mitos constitutivos, mitos que son la base de las modernas ideas occidentales sobre razas y otros códigos modernos de discriminación y xenofobia (p. 51).

Además, aboga por que una “perspectiva más amplia, integral e histórica resulta [muy] indispensable para nuestros argumentos... incluyendo algún grado de respeto por el análisis cuantitativo” (p. 5).

En efecto, los antropólogos deberían entrar con mayor potencia al vasto campo de los debates sobre el presente y el futuro de la humanidad. Tal como Thomas Hylland Eriksen exclamó durante la conferencia de la Asociación Brasileña de Antropología de 2016, el antropólogo más conocido del mundo, hoy, es un biólogo, Jared Diamond, por su libro de 1997 sobre la historia humana, *Guns, Germs and Steel*. Más aún, tal como Hannerz (2015) explicó en una revisión del género de explicaciones sobre el escenario global, ningún

antropólogo aparecía entre los autores de libros que exploran el futuro. Dichos volúmenes encapsulan “lemas sorprendentes [tales como] ‘el fin de la historia’, ‘el choque de civilizaciones’, ‘la jihad versus McWorld’, ‘poder blando’” (p. 797). Sus autores son politólogos, historiadores, un diplomático académico y periodistas (Hannerz, p. 799), todos con papeles de “expertos” o autoridades; hombres ilustrados. Ahora se deben sumar otros tres importantes textos: uno del periodista británico, Paul Mason (2015), *Postcapitalism. A Guide to Our Future*; y dos éxitos mundiales de venta del historiador israelí Yuval Noah Harari titulados *Sapiens: A brief history of humankind* (2014) y *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow* (2016). Darshana Narayanan (2022) escribió un artículo, “La Peligrosa Ciencia Populista de Yuval Noah Harari”, mostrando los errores y el sensacionalismo de la obra de Harari.

Por su lado, Gusterson y Besteman (2005, p. 2) señalan que los “expertos comparten la habilidad de reducir las problemáticas controversiales a frases gancho y, consiguientemente, de aprovechar todo el poder de los medios de comunicación para proyectar sus opiniones”. No son personas “particularmente conocedoras y son solo autoridades superficiales sobre los temas de que escriben” (ídem.). Dos señalamientos que Gusterson y Besteman añaden, resultan significativos para comprender las limitaciones de los análisis de dichos autores: “los expertos que más prevalecen son aquellos que atienden los prejuicios existentes entre sus públicos, más que aquellos que vuelcan los fáciles supuestos sobre el mundo, y desafían a la gente a verlo desde un ángulo nuevo” (2005, p. 3), además de que “los expertos... son los creadores de mitos actuales” (ídem.). Pero, felizmente hay una excepción reciente. El libro del antropólogo David Graeber con el arqueólogo David Wengrow, *The Dawn of Everything. A New History of Humanity* (2021) es un esfuerzo de entrar en este amplio campo de luchas utópicas basadas en conocimiento experto. En reciente entrevista, Wengrow afirma que uno de los objetivos del libro es ofrecer una crítica a los muchos equívocos y preconceptos presentes en los trabajos de Jared Diamond e Yuval Noah Harari (Lopes, 2023).

Sin duda la mayor parte de la gente prefiere sus zonas de confort por encima de las complejas críticas a sus creencias. En tanto que estoy convencido de que no existe un futuro único para las antropologías del mundo, esto no quiere decir que deberíamos evitar preguntar si, a nivel global, los antropólogos no deberían participar en la elaboración de mitos. Puesto de manera distinta, ¿no deberían los antropólogos participar en luchas utópicas generando escenarios globales sobre el destino de la humanidad? Hacerlo implicaría que los antropólogos

desempeñaran un importante papel político, a la vez que ampliarían la visibilidad de su disciplina para el público en general.

Hacerlo también requeriría la conciencia de que

Lo que experimentamos es un cambio en el ordenamiento fundamental de nuestro universo analítico. Ahora no necesitamos investigar los usos y significados de nuestros términos clave; necesitamos encontrar nuevas maneras de ordenarlos, para hacerlos funcionar en un mundo en el cual la vieja taxonomía, ya no encaja (Wilk, 2017).

Wilk también invita a hacer análisis inspirados por los estudios transnacionales y de la globalización, semejantes a aquellos para los que Wolf fue pionero (1982) en su clásico *Europa y la gente sin historia*. Sin embargo, si estoy en lo correcto respecto a que las problemáticas fundamentales para la antropología y su desarrollo, —tales como “qué es humano” y “qué es la naturaleza” —cambian velozmente, debemos plantear contribuciones legibles a los campos de debate conforme crecen y se vuelven cada vez más complejos. Las intervenciones antropológicas orientadas, como dijo Tylor (1899), a las personas educadas, al igual que su asimilación por la opinión pública y por los movimientos sociales, resultarían enriquecedoras.

Vuelta a algunos temas y consideraciones finales

Byung-Chul Han (s.f.) sostiene que las redes sociales y sus burbujas tienen una gran responsabilidad por la creciente pérdida de interés en la otredad, en aquello que es diferente y extraño. Además, como ya se dijo, el internet juega también un papel en el anti-intelectualismo actual, al dar la impresión de que las ciencias sociales son irrelevantes en un mundo supuestamente transparente y completamente cognoscible. Estas son sin duda dos causas en extremo poderosas de la actual crisis de visibilidad de la antropología, una cosmopolítica especializada en la alteridad.

Otra problemática importante son las declaraciones de los hiperanimistas en el sentido de que el mundo moderno está desencantado y necesita volverse a encantar. Para ellos, los dilemas modernos se resolverían con un regreso parcial o total a otras formas de pensamiento, preferentemente no occidentales, mediante una re-sacralización del mundo, la naturaleza, los objetos y las relaciones entre los humanos, y la totalidad del universo. Esta visión puede ser seductora y elegante

para muchas personas. Sin embargo, encuentro que el problema contemporáneo no se ubica exactamente en las tensiones entre el pensamiento moderno y “no moderno.” Lo que se requiere para volver a colocar a la antropología en el mundo político, es generar conocimiento cargado de visiones inteligibles para las masas que viven bajo la hegemonía capitalista, de manera que se sientan empoderadas y motivadas a caminar en grandes contingentes hacia otros mundos posibles. Para ser relevantes para las multitudes de nuestro planeta, debemos ir más allá de un culturalismo exacerbado que glorifica la metafísica de la magia, la brujería, el mundo de los espíritus y el animismo. Al no hacerlo, se corre el riesgo de que se vea a los antropólogos crecientemente como especialistas en lo exótico, intelectuales incomprensibles que tampoco plantean un desafío mayor al *estatus quo* y su reproducción.

Estas interpretaciones desatienden las capacidades diferenciadas de diversas agencias poderosas, para la reproducción y progreso de las sociedades capitalistas globalizadas. En el mejor de los casos, la distribución desigual del poder se subsume bajo la forma de diferencias en las interpretaciones del mundo (ontologías, cosmologías), que se toman como el punto decisivo de la cuestión. Esta seductora tendencia en la antropología no presenta desafíos reales a aquellos en el poder; los poderosos son materialistas, en el sentido crudo inmediato de la palabra, que manipulan las fuerzas de la naturaleza, sin importarles su finitud ni trascendencia. Es por esto que creo que haríamos mejor en centrarnos en la manera en que ejercen la hegemonía y construyen el futuro a su propia imagen e interés, para desafiarlos.¹² Nuestra tarea más urgente como antropólogos es mapear el poder global de las redes y las agencias que planifican y sostienen los desarrollos insustentables, para identificar sus características, alianzas, ideologías y capacidades, y así ofrecer un conocimiento estratégicamente útil a aquellos que luchan contra la continuación de un régimen que destruye al planeta y subordina a miles de millones de personas en nombre de unos cuantos privilegiados. Hacerlo nos permitirá contribuir a la comprensión de cómo ha llegado la humanidad a su crisis actual, e influir públicamente en los términos de los debates sobre el destino de la humanidad.

¹² En otro sitio (Ribeiro, 2018a) he intentado comprender la hegemonía del capitalismo electrónico-informático. Es urgente comenzar, tal como señala Bell (2015, p. 23), a realizar investigaciones “de los macrodatos, sus comunidades de práctica, y las cosas que hacen y sus consecuencias”. La inteligencia artificial, la robótica y la ingeniería genética son parte del gran paquete que cambia las vidas de todas las personas.

Referencias

- Acosta, Alberto
(2008) El Buen vivir, una oportunidad por construir. *Ecuador Debate*, Dezembro, 33-48.
- Albó, Xavier
(2011) Del Desarrollo Rural al Buen Vivir. Manuscrito. *Seminario Internacional “Desarrollo Rural y Economía Campesina Indígena”*. La Paz e Santa Cruz, CIPCA.
- Anonymous Academic
(2017) Enough of exploiting academics – now pay us fairly. *The Guardian*. 14 de https://www.theguardian.com/higher-education-network/2017/jul/14/enough-of-exploiting-academics-now-pay-us-fairly?CMP=share_btn_tw.
- Aquino Moreschi, Alejandra
(2013) La comunalidad como epistemología del sur. Aportes y retos. *Cuadernos del Sur*, 18 (34), 7-19.
- Bell, Genevieve
(2015) The Secret Life of Big Data. En Tom Boellstorff y Bill Maurer (eds.), *Data, Now Bigger and Better!* Chicago: Prickly Paradigm Press, pp. 7-26.
- Birmingham, Kevin
(2017) The Great Shame of Our Profession?. How the humanities survive on exploitation. *The Chronicle of Higher Education*. http://www.chronicle.com/article/The-Great-Shame-of-Our/239148?cid=trend_right_h.
- Bolter, Jay David
(2016) Posthumanism. *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118766804.wbiect220>.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron
(1983) *Le Métier de Sociologue*. Paris: Mouton.
- Brieger, Pedro
(2017) Prologue. Neofascism. From Trump to the European Extreme Right. *Le Monde Diplomatique*. <https://www.eldiplo.org/wp-content/uploads/2018/files/2914/9452/8609/PROLOGO-NEOFASCISMO.pdf>.
- Buchowski, Michal
(2017) A new tide of racism, xenophobia and Islamophobia in Europe. Polish anthropologists swim against the current. *American Anthropologist* 119 (3), 519-523.

- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.)
(2007) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana.
- Dahl, Robert
(1971) *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.
- Das, Veena y Shalini Randeria
(2014) Democratic Strivings, Social Sciences, and Public Debates: The case of India. *American Anthropologist*, 116 (1), 160-65.
- Frazer, James (1908). El alcance de la antropología social. *Entrada Libre*, 19-36.
- Ganguly, Tuhina
(2017) Academic freedom and the future of anthropology in India. *American Anthropologist*, 119 (3), 526-529.
- Gee, Alastair.
(2017) Outside in America. Facing poverty, academics turn to sex work and sleeping in cars. *The Guardian*, 28 de Septiembre de 2017. https://www.theguardian.com/us-news/2017/sep/28/adjunct-professors-homeless-sex-work-academia-poverty?CMP=share_btn_fb.
- Gledhill, John
(2018) El conocimiento antropológico en tiempos de la “post-verdad”. *Encartes Antropológicos*, 1, 47-55.
- Graeber, David y David Wengrow
(2021) *The Dawn of Everything. A New History of Humankind*. Nueva York: Farrar, Straus y Giroux.
- Guattari, Félix
(1992) Regimes, Pathways, Subjects. En Jonathan Crary y Sanford Kwinter (eds.), *Incorporations*. Nueva York: Zone, pp. 16-37.
- Guber, Rosana
(2018) Revisar el mandato antropológico. *Encartes Antropológicos*, 1, 39-46.
- Gudynas, Eduardo
(2011) Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento* (462), 1-20.
- Gusterson, Hugh y Catherine Besteman
(2005) Introduction. En Catherine Besteman y Hugh Gusterson (eds.), *Why America's Top Pundits are Wrong. Anthropologists talk back*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-23.
- Han, Byung-Chul
(s/f) *La expulsión de lo distinto*. Herder.

Hannerz, Ulf

(2015) Writing Futures. An anthropologist view of global scenarios. *Current Anthropology*, 56 (6), 797-818.

Harari, Yuval Noah

(2014) *Sapiens: A brief history of humankind*. Nueva York: Harper.

(2016) *Homo Deus: A brief history of tomorrow*. Nueva York: Harper.

Heatherington, Tracey y Filippo M. Zerilli (eds.)

(2016) Anthropologists in/of the Neoliberal Academy. *Anuac* 5 (1), 41-90.

Jimeno, Myriam

(2000) La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis en los modelos de antropología. En Jairo Tocancipá *et al.*, *La formación del Estado-Nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Departamento de Antropología-Facultad de Ciencias Humanas y Sociales-Universidad del Cauca, pp. 157-190.

Kohl, Karl-Heinz

(2018) Anthropology in Germany. *International Encyclopedia of Anthropology*, (5), 2647-66. Hoboken (NJ): Wiley Blackwell.

Krotz, Esteban

(1997) Anthropologies of the South: their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*, 17 (3), 237-51.

(2018) Anthropology and Utopias and Dystopias. *International Encyclopedia of Anthropology*, (5), 6324-35.

Kuwayama, Takami

(2004). *Native Anthropology*. Melbourne: Trans Pacific Press.

Lévi-Strauss, Claude

(1966) Anthropology: Its Achievements and Future. *Current Anthropology*, 7 (2), 124-127.

Linton, Ralph

(1945) *The Science of Man in the World Crisis*. Nueva York: Columbia University Press.

Lomnitz, Claudio

(2014) La etnografía y el futuro de la antropología en México. *Nexos*.

<http://www.nexos.com.mx/?p=23263>

Lopes, Reinaldo José

(2023) A Reexplicação do Passado. Livros como *Sapiens* deseducam sobre evolução humana, diz arqueólogo (David Wengrow). *Folha de S. Paulo*, 04 de junio de 2023. C8-C9.

- Machado, Lia Zanotta, Antonio Motta y Regina Fachini
(2018) Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Dilemas e desafios para a produção e práticas científicas. *Revista de Antropologia*, 61 (1), 9-32.
- Martínez Luna, Jaime
(2015) Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15 (23), 99-112.
- Narayanan, Darshana
(2022) The Dangerous Populist Science of Yuval Noah Harari. *Current Affairs* (35), <https://www.currentaffairs.org/2022/07/the-dangerous-populist-science-of-yuval-noah-harari>
- Nava Morales, Elena
(2013) Comunalidad: semilla teórica en crecimiento. *Cuadernos del Sur*, 18 (34), 57-69.
- Marx, Karl
(1976 (1867)) *Le Capital*. Paris: Éditions Sociales.
- Mason, Paul
(2015) *Postcapitalism: A guide to our future*. Nueva York: Farrar, Straus y Giroux.
- Moraña, Mabel, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui (eds.)
(2008) *Decoloniality at Large: Latin America and the postcolonial debate*. Durham: Duke University Press.
- Mumford, Lewis
[1950 (1934)] *Técnique et civilisation*. Éditions du Seuil: Paris.
- Paraná, Edemilson
(2016) *A Finança Digitalizada: capitalismo financeiro e revolução informacional*. Florianópolis: Insular.
- Peacock, James L.
(1997) The Future of Anthropology. *American Anthropologist*, 99 (1), 9-29
- Polish Anthropologists.
(2016) Anti-discrimination manifesto of Polish Anthropologists and Ethnologists. <http://zjazd.weebly.com/english.html>.
- Quijano, Aníbal
(1993) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso, pp. 201-246.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar
(2005) Other Anthropologies and Anthropologies Otherwise: steps to a world anthropology network. *Critique of Anthropology*, (25) 2, 99-128.

Rial, Carmen y Miriam Grossi

(2017) Through Thick and Thin: Brazilian anthropology's political epochs. *American Anthropologist*, 119 (3), 534-538.

Ribeiro, Gustavo Lins

(2018) Giro global a la derecha y la relevancia de la antropología. *Encartes Antropológicos*, 1, 5-26.

(2018a) *Otras Globalizaciones*. Ciudad de México/Barcelona: Gedisa.

(2014) World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics. *Annual Review of Anthropology*, 43, 483-498.

(2006) World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology. *Critique of Anthropology*, 26 (4), 363-386.

(2003) *Post-imperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Buenos Aires: Gedisa.

Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar (eds.).

(2006) *World Anthropologies: disciplinary transformations within systems of power*. Londres/Nueva York: Berg Publishers.

Ricoeur, Paul

(1986) *Lectures on Ideology and Utopia*. Nueva York: Columbia University Press.

Shore, Cris y Susan Wright

(1999) Audit Culture and Anthropology: Neo-Liberalism in British Higher Education. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (4), 557-575.

Smart, Alan y Josephine Smart

(2017) *Posthumanism*. Toronto. University of Toronto Press.

Spiegel, Andrew y Heike Becker.

(2018) Anthropology in South Africa. *International Encyclopedia of Anthropology* (11), 5718-5736. Hoboken (NJ): Blackwell Wiley.

Takezawa, Yazuko

(2017) Antiracist knowledge production: bridging subdisciplines and regions. *American Anthropologist*, (119) 3, 538-540.

The Intellectualist. Study by MIT Economist: the U.S. has regressed to a third-world nation for most of its citizens.

<https://www.themaven.net/theintellectualist/news/study-by-mit-economist-us-has-regressed-to-a-third-world-nation-for-most-of-its-citizens-FJ5OA2u3T0iE7phfBAT3DQ?full=1>

Todd, Emmanuel

(2002) *Après L'Empire. Essai sur la décomposition du système américain*. Paris. Gallimard.

Tylor, Edward Burnett

(1889) On a method of investigating the development of institutions; applied to laws of marriage and descent. *Journal of the Anthropological Institute*, 18, 245-72.

Uberoi, Patricia, Satish Deshpande y Nandini Sundar

(2008) Introduction: The professionalization of Indian anthropology and sociology. People, places and institutions. In Uberoi Patricia, Nandini Sundar y Satish Deshpande (eds.), *Anthropology in the East: Founders of Indian Sociology and Anthropology*. Calcutta, Londres /Nueva York: Seagull Books, pp. 1-63.

Visvanathan, Shiv

(2006) *Official Hegemony and Contesting Pluralisms*. En Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), Londres-Nueva York: Berg, pp. 239-258.

Wallerstein, Immanuel

(2016) “Como deter a virada à direita”.

<http://outraspalavras.net/posts/wallerstein-como-deter-a-virada-a-direita/>

Wilk, Richard

(2017) Is Anthropology Ready for the 21st Century? *Anthropology News website*, DOI: <https://doi.org/10.1111/AN.62>

Wolf, Eric.

(1982) *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.

Yamashita, Shinji

(2006) Reshaping Anthropology: A view from Japan. En Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.). *World Anthropologies. Disciplinary transformations of the discipline within systems of power*. Londres/Nueva York: Berg Publishers, pp. 29-48.

Zakaria, Fareed

(2009). *The Post-American World*. Nueva York: W.W. Norton & Company Inc.

Análisis ontopolítico del espacio mosetén desde su tradición oral

Enrique Alfredo López

Magíster en Gestión Cultural por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sucre.
Docente de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia,
correo electrónico: ealopez@umsa.bo, italfredo@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0753-960X>

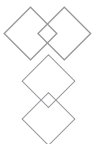
Recibido: 3 de enero de 2023; aceptado: 21 de junio de 2023

Resumen: En este artículo destaco la importancia de los mitos mosetenes como sustento histórico y cultural de la lucha por la conservación del territorio de este pueblo indígena del municipio de Palos Blancos, del departamento de La Paz, Bolivia. Para ello he recopilado una serie de relatos orales por medio de entrevistas, y los he comparado con otras recopilaciones de diferentes épocas y de pueblos indígenas vecinos. Hago énfasis en el mito de origen de la gesta del dios Dohit, buscando identificar los elementos más importantes que refuerzan la lucha de los mosetenes por la conservación y uso sostenible de su territorio. Ulteriormente, complemento este análisis desde la ontología política de la configuración del espacio mosetén que incluye, además del territorio, los elementos culturales de su cosmovisión.

Palabras clave: *mito, mosetén, territorio, cultura, lucha, conservación.*

ONTOPOLITICAL ANALYSIS OF THE MOSETEN SPACE FROM ITS ORAL TRADITION

Abstract: In this article I focus on Moseteneans indigenous people myths worth as historic and cultural support for their territory conservation struggle, in the



ANTROPOLOGÍA AMERICANA | vol. 8 | núm. 16 (2023) | Artículos | pp. 227-247

ISSN (impresa): 2521-7607 | ISSN (en línea): 2521-7615

DOI: <https://doi.org/10.35424/anom.v8i16/4320>

Este es un artículo de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-SA 4.0

municipality of Palos Blancos, La Paz department, Bolivia. For this purpose I have compiled a number of oral stories through interviews, comparing with other compilations from different years and of those from neighbouring indigenous peoples. I emphasize the myth of origin of the deed of the god Dohit, seeking to identify the most important elements that reinforce the struggle of the Moseceneans for the conservation and sustainable use of their territory. Subsequently, he complements this analysis from the political ontology of the configuration of the mosecene space that includes, in addition to the territory, the cultural elements of its worldview.

Key words: *myth, mosecenean, territory, culture, struggle, conservation*

Introducción

El objetivo de este artículo es determinar la importancia de los mitos de los moseceneos del departamento de La Paz, Bolivia, como sustento de su lucha por la conservación y uso sostenible de su territorio. Para ello, en el trabajo de campo realizado en 2018, recopilé varios ejemplos de cuentos y mitos moseceneos, que luego he comparado con mitos y cuentos de pueblos indígenas vecinos como los tsimán, tacana, araña, ese eja y yuracaré.

Este artículo es uno de los resultados del trabajo conjunto con la dirigencia de la Organización del Pueblo Indígena Mosecene (OPIM), conformado por ancianos, caciques, técnicos y población en general del pueblo mosecene del municipio de Palos Blancos del departamento de La Paz. Esto, con el fin de profundizar el estudio de sus mitos y la relación con la lucha por la conservación y uso sostenible, como estrategia para fortalecer su posición contraria a la ejecución de megaproyectos extractivistas, en el marco del proyecto de investigación: “La tradición oral de los pueblos indígenas amazónicos de La Paz como sustento de la lucha por la conservación de su medio ambiente y territorio”, realizado como investigador extracurricular del Instituto de Investigaciones Sociológicas (IDIS) de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de La Paz, durante la gestión 2018.

Esta propuesta de investigación tiene una finalidad descriptiva y explicativa muy importante, puesto que los mitos todavía subsisten como base de la identidad cultural de los pueblos indígenas amazónicos, construida a partir de la gestión de su territorio y su íntima relación con su entorno natural (Clastres, 2001). He concertado el trabajo con la OPIM y con los técnicos del Instituto de Lengua y Cultura Mosecene, respetando sus tiempos y disponibilidad para realizar los accesos a las comunidades, así como sus diferentes espacios

de poder, lo que me permitió lograr un exitoso trabajo de campo, con el importante apoyo de caciques y ancianos (Figura 1). Informé previamente del motivo de mi visita, así como de las metodologías para acceder a la información que estaba buscando. Explicué el porqué del empleo de grabadoras y del uso de fotografías. Hice hincapié en que la información obtenida tendrá un tratamiento académico, basado en el respeto de la fuente de información y el empleo de la misma en publicaciones sin fines de lucro. Además, propuse la obligación de devolver a las comunidades el apoyo a través de las publicaciones realizadas con esa información.



Figura 1. Reunión con la dirigencia de la OPIM en la sede del municipio de Palos Blancos

Fuente: Enrique Alfredo López

En el contexto general de este artículo hago referencia a las condiciones actuales del pueblo mosetén frente a las constantes imposiciones e incursiones del Estado boliviano y de organizaciones y empresas afines al mismo para instaurar proyectos extractivistas en el territorio. Luego presento un breve estado del arte de investigaciones sobre mitos y religión indígenas del área estudiada. Presento también algunos elementos teóricos como sustento de la importancia de los mitos recopilados dentro de la sociedad mosetén, concluyo con el análisis y discusión de la importancia del mito de origen del dios Dohit en el sustento de la lucha por el territorio.

Contexto general

En el marco de las políticas extractivistas del gobierno boliviano sobre territorio del pueblo indígena mosetén, se han realizado dos prospecciones hidrocarburíferas en el bloque Lliquimuni (López, 2013 y 2019), en 2009 y 2016, que no han tenido el éxito que se había anunciado. Paralelamente, desde 2017, la empresa contratada por el gobierno boliviano se realiza el estudio de factibilidad para la construcción de la hidroeléctrica Chepete-Bala sobre el río Beni, que se ubicaría entre el territorio mosetén, la reserva de biosfera Pilon Lajas y el Parque Nacional Madidi (Molina y Espinoza, 2016). Además, en 2018, constaté el temor entre la población indígena mosetén de que a nivel estatal se habrían hecho tres concesiones mineras sobre los ríos Alto Beni y Cotacajes, que aún no habrían sido autorizadas debido a la negativa de las organizaciones sociales de los municipios de Palos Blancos y Alto Beni. Sin embargo, en el diálogo con dirigentes y población de Palos Blancos surge a menudo el tema de que las concesionarias ya han intentado repetidamente ingresar a esta región, pero encontraron la resistencia de la población que se opone a este tipo de proyectos.

Existe una creciente preocupación del pueblo indígena mosetén por saber si estos proyectos siguen su curso, porque el impacto socio-cultural y económico podría ser devastador para ellos. En este marco, han manifestado su oposición a la ejecución de proyectos sin consulta previa, como es su derecho, de acuerdo con el artículo 16 de la *Constitución Política del Estado boliviano*. Por ello, se han visto en la necesidad de justificar y reforzar el marco cultural de sus Planes de Desarrollo Municipal (PDM), al igual que sus Planes Territoriales de Desarrollo Integral (PDTI). Muchos dirigentes de las organizaciones indígenas y caciques de las comunidades consideran que el tema cultural, y detrás de él, la memoria de los ancianos, puede contribuir a la lucha por la soberanía sobre su territorio.

A modo de estado del arte

Pocas crónicas de los misioneros hacen referencias directas a los mitos mosetenes, pero sí hay ricas descripciones culturales y de uso del territorio (López, 2019; Bibolotti, 1916; Sans, 1888; Armentia, 1887, 1903, 1905, Barrado, 1945). El interés por los mitos de la región amazónica del norte de La Paz comienza en las primeras décadas del siglo XX, con el monumental trabajo de Erland Nordenskiöld (2001), luego complementado por Alfred Métraux (1942),

sobre los mitos fundacionales mosetenes y tsimanes. Caspar (1953) brinda un pequeño aporte, en particular el mito que hace referencia a la constelación de las pléyades. Desde la década de 1950, los alemanes Hissink y Hahn (2000), realizaron una investigación enfocada en los pueblos tacana y tsimán. El marco comparativo para la Amazonía es el enorme trabajo de Levi-Strauss (2002, 1972, 2003), en el que muchos de los mitos mencionados entran en un juego mayor. Riester (1978) realizó el primer gran esfuerzo de traducir del alemán el trabajo de Hissink y Hann y complementarlo con su propio trabajo de campo entre tsimanes, mientras que Daillant (2003) propondrá una nueva mirada, más contemporánea, ya casi de finales del siglo XX, de los tsimanes. En la década de 1980, Aguilar y Alem (1990) recopilaron varios cuentos mosetenes sobre el Dohit en Covendo, al igual que Aldazábal (2005) recopiló importante información sobre la cosmovisión mosetén. Andrés Pérez Díez (1989) estudió el mito del Opo y algunas menciones al mito de origen mosetén del Dohit y sus comparaciones con el famoso mito de los gemelos, muy bien estudiado por Hirtzel (2012) y Barrientos (2019) para el caso yuracaré y Pérez Díez (1989) para el caso mosetén. José Teijeiro (1997) se enfocó sobre el mito mosetén de origen y su relación con el tsimán. En los estudios de Ricco (2010, 2016), López (2013, 2016 y 2017), ISEAT (2017a y 2017b) y Barrientos (2021) se desarrollan también elementos importantes sobre la actual perspectiva de los mitos del pueblo mosetén.

Considero muy importante desde el punto de vista comparativo el aporte de Bamonte y Kociancich (2007) sobre la mitología *ese ejja*. A estos se suman el trabajo de Tyuleneva (2010) sobre los tacana y uchupiamona, y el de Lehm (2010) sobre los tacana. El marco general para los estudios sobre cosmovisión de la familia tacana es el legado de Armentia, sobre el que Hissink y Hann reconstruyeron la cosmovisión de la familia tacana. La cercanía territorial entre las familias sociolingüísticas tacanas y aquellas mosetenes podría inicialmente hacer pensar que existe una enorme similitud en su cosmovisión y sus mitos. Sin embargo, hay una muy marcada diferencia, que me va a permitir delimitar geográficamente el ámbito de influencia cultural mosetén.

Algunos comentarios teóricos

La mitología y la política parecerían inicialmente dos cursos de ríos paralelos, sin embargo, ya Lévi-Strauss (1978, p. 232) sugería la importancia política de los mitos y de su estructura permanente, realizando una analogía con la

memoria de la revolución de la sociedad francesa y su influencia actual, en el plano de los discursos de políticos, historiadores y periodistas sobre personajes y hechos históricos particulares, con valor pasado, presente y futuro. De igual manera, desde la Antropología histórica, Jean Pierre Vernant (2003) sugiere la indisolubilidad de los mitos y la política de los pueblos. Pero antes, es menester analizar mejor la categoría de mito:

Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: «antes de la creación del mundo» o «durante las primeras edades» o en todo caso «hace mucho tiempo». Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. (Lévi-Strauss, 1978, p. 232).

Visto de otra forma, Mircea Eliade (1981), habla del “tiempo mítico”, un “tiempo sagrado” que es “indefinidamente recuperable” por medio de la “fiesta religiosa” o “tiempo litúrgico”. Para Eliade: “(...) el mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del Tiempo (...)” (Eliade, 1981, p. 64). Aunque son dos concepciones distintas convergen en un mismo sentido, tanto por lo que se entiende por mito, como por su cualidad de trascender en el tiempo.

El análisis de los mitos encontrados se realizó buscando determinar su valor político, puesto que: “(...) los mitos, ante todo, piensan la sociedad que se piensa en ellos (...) Los mitos constituyen el discurso de la sociedad primitiva sobre sí misma, encubren una dimensión socio-política (...)” (Clastres, 2001, p. 169). Levi-Strauss y Clastres coinciden en catalogar a los mitos como un discurso de valor universal (“se piensan entre ellos”) y de “estructura permanente”, pero no podemos dejar de lado su importancia específica sobre la sociedad de la cual los extraemos, la geografía inscrita en ese discurso y muchas otras características que les proporcionan su particularidad cultural.

Viéndolo desde una perspectiva política andina acerca del mito aimara de la *Chuquil Kamir Bernita*, Silvia Rivera sentencia:

Las formas de resistencia ritual y el recurso al mito como codificador de la memoria histórica hacen posible que se desmonte esta matriz fundante (la reproducción del colonialismo). Aflora allí una conciencia anticipatoria una política del deseo colectivo que revierte ese mundo al revés y transforma las posibilidades de la historia. (Rivera, 2014, p. 62).

Este “aflorar de la conciencia anticipatoria” es una característica de algunos pueblos indígenas que puede traducirse como resistencia cultural, con ese valor “indefinidamente recuperable” de Eliade, o esa “estructura permanente” de Lévi-Strauss.

Esa “política del deseo colectivo” es la que se enfrenta a “ese mundo al revés” que menciona Rivera, opuesto en realidad al *sens dessus dessous* de Isabelle Daillant (2003), que se puede traducir y entender con la alocución en castellano “patas arriba” equiparable a “ese mundo al revés”, en suma, desordenado. Para Rivera, el colonialismo juega un papel en ese desorden que el mito puede ayudar a subvertir, como sucede con las serpientes que se comen a los gringos que codician sus riquezas, según las transformaciones contemporáneas del mito referido líneas arriba. Para Daillant el desorden es preexistente, es parte histórica de los tsimane, es en realidad un mundo patas arriba comparado con su propio mundo, visible, por ejemplo, en cómo los tsimane conciben el ciclo lunar que va de oeste a este, visto desde un mundo plano, comparado con cómo sería visto desde la mirada occidental de una luna que se traslada alrededor de la Tierra, y que la Tierra rota en torno a su eje, que da como resultado un ciclo lunar que va de este a oeste.

Hay en esta visión desordenada del cosmos una clave política subversiva frente al orden positivista de la rotación de los planetas y la traslación de sus satélites, al igual que en el mito de la Wirnita, las serpientes pueden subvertir el poder del gringo. Estas cosmovisiones muestran cómo el mundo se configura para aymaras y tsimanes. Como resultado de la cosmovisión tsimán Daillant grafica la disposición del mundo visto por los chimanes sobre un eje que va de suroeste a noreste, que comienza en las montañas de los yungas, incluso de la ciudad de La Paz y termina en el río Madre de Dios. Aldazábal graficó, según los mosetenes, cómo la Tierra plana era sostenida por dos gigantes, uno a cada costado, y Nordenskiöld menciona que el mago Kokochi tuvo que clavar al Dohit al suelo para evitar que la tierra se mueva. Estos elementos derivan de las mitologías indígenas, afectan su cotidianeidad, sería incluso insuficiente hablar de que componen el saber de los pueblos, en todo caso son las manifestaciones de la constitución del universo de cada pueblo, y están en el plano de la existencia, de la ontología política (Álvarez Solíz, 2017, p. 221).

El mito sobre la gesta de creación del Dohit

Hay una gama inmensa de narraciones acerca del origen de los animales en los mitos mosetenes e incluso de algunos árboles o palmeras, pero también del

origen de accidentes geográficos que destacan por sus caprichosas formas. Las primeras de estas historias son parte de una gesta, posiblemente la primera, de la creación del dios Dohit, dios creador para los mosetenes.

Nordenskiöld (2001) fue el primero en transcribir este mito, que le habría narrado una mujer mosetén de Covendo, de nombre Tomasa. No lo transcribo inextenso debido a su magnitud, sólo algunas partes que van a resultar imprescindibles más adelante, pero se destaca por ejemplo que en dicho relato inicialmente eran todos humanos, a partir de ello se narra la creación de varios animales, en particular monos. El Dohit, que andaba de paseo por el mundo, se encontraba con las personas y las interpelaba de alguna manera, estas se molestaban con él y entonces las fue transformando en hormigas, buitres, monos rojos, marimonos, monos silbadores, pavas, ardillas y monos nocturnos, hasta que se encontró con el mago *Kókotze*, quien le ayudo a detener los temblores de la tierra clavándolo al suelo.¹ Luego dio encargo al mago y su gente de llevar agua a las nacientes de los ríos, hacia el suroeste, que antes eran caminos secos y así nacieron el río óhoñi (Mamoré) y el huéni (Beni). Esta es la primera clave cartográfica de los mitos mosetenes. En los nacientes del río Beni se encuentran el Quetoto (Figura 2) conocido como Cotacajes y el Altamachi conocido como Santa Helena.



Figura 2. Río Cotacajes. Fuente: Enrique Alfredo López

¹ Metraux (1942) ve esto como una señal de enemistad entre Dohit y Kókotze, que no necesariamente aparece así en lo transcrito por Nordenskiöld, por lo que se verá más adelante.

En la actualidad, entre los mosetenes se suele asociar al dios padre y creador de los católicos o cristianos con el Dohit. Sobre este elemento, Aldazábal (2005, p. 5) menciona que, de acuerdo a lo que había recopilado en la década de 1980, en la cosmología mosetén, Dohit ocupaba el lugar más alejado en el cielo, inalcanzable, lugar al que se había ido luego de concretar su creación; mientras que por encima de las nubes estaba ubicado Jesucristo, ahí donde se iban los buenos después de la muerte. En las montañas o por debajo de las nubes se encontraban los espíritus de los muertos que no habían sido muy buenos en vida y que de alguna manera iban a tener el trabajo de cuidar de los vivos. A este respecto, es bueno considerar que en las oraciones transcritas por Bibolotti (1917) en lengua mosetén, se traduce dios como *dohit*. Aldazabal (2005, p. 2) hace referencia también a *sheshemwitsé*, como otro término para denominar al creador, al igual que Aguilar y Alem (1990). Se encontró también el término *ꞡoyo*, como sinónimo de creador (Sans, 1888). El indiscutible parentesco lingüístico entre tsimane y mosetén se manifiesta en que Riester (1993) menciona que los tsimane consideran a Duik como dios creador y que tiene un hermano mayor, llamado Mitscha. Daillant (2003) describe la gesta de Dojity y su hermano Micha' entre los tsimanes. Para la mitología tsimán será de relativa importancia la existencia del hermano, para la mosetén de ninguna, como lo demuestra el estudio comparado de Teijeiro (1996), en el que, a pesar de sus esfuerzos, no encuentra ningún referente entre los mosetenes para Mitscha o Micha'.

Hoy en día, la gesta de creación del Dohit ha devenido en una suerte de muchos fragmentos que son narrados como cuentos, muy difundidos entre los mosetenes, cosa que ya Aguilar y Alem habían advertido. Daillant (2003) destaca similar fenómeno para la gesta de Dojity y Micha' entre los tsimanes. Cada fragmento no guarda relación con los demás, por lo menos no como Nordenskiöld los ha transcrito. Un ejemplo de ello, son algunos cuentos transcritos a continuación:

El origen de la peta (tortuga) (Vani G., Villa Concepción, agosto, 2018)

Se cuenta que había un hombre que no quiso ir a ver el nacimiento de Jesucristo, por ello, decidió encerrarse en su casa y no salir. Entonces llegó el creador y al enterarse de que este hombre se quedó encerrado le dijo que tenía que salir o lo iba a aplastar. Entonces el hombre se resguardo debajo de una mesa. El creador ya impaciente ante la desobediencia lo aplastó. Cuando el hombre salió de allí la mesa se había convertido en su caparazón los postes de la casa en sus patas.

El cuento de los compadres (Vani G., Villa Concepción, agosto 2018)

Se cuenta que un compadre andaba siempre detrás de su comadre, cuando la veía la seguía y le hablaba y la buscaba, evitando que su compadre lo vea. Así, hasta que un día, ambos salieron juntos y se habían ido por su chaco y habían tenido relaciones. Pero el creador les había descubierto, y para que siempre estén juntos, al compadre lo había convertido en montaña y a la comadre en laguna, y así están hasta ahora, cerca del río Boopi.

El origen de la ardilla (Caimani D., Covendo, mayo, 2018)

Dice que había un hombre muy fuerte, que había elaborado un arco y unas flechas de chonta, bien grandes eran. Lanzaba su flecha y atravesaba el árbol como si nada. Dice que había dicho, si viene ese Dohit por aquí con mi flecha lo voy a atravesar. En eso el Dohit, que le habían dicho que ese hombre así estaba hablando, se había aparecido, pero disfrazado, y le había desafiado al hombre que dispare a un árbol de chonta (conocido por su corteza dura, de la que se fabrican las puntas de flecha). El hombre, orgulloso de su fuerza había disparado, pero como era duro el árbol la flecha se quedó atravesada. Ahora anda a recoger, dice que le había dicho el Dohit. El hombre había corrido hasta el árbol, y ahí nomás el Dohit lo había convertido en ardilla.

Es bueno precisar algunos puntos para sostener que estos son fragmentos de un mito mayor. En el mito transcrito por Nondenskiöld hay una porción que hace referencia a la creación de la ardilla, que coincide en líneas generales con el cuento narrado por Domingo Caimani en Covendo (Figura 3). Indudablemente, el segundo es mucho más rico en detalles que el primero, pero es también posible que la transcripción de Nordenskiöld haya sido estilizada, perdiéndose algunos detalles. Riester (1993) transcribió más de 150 cuentos de los tsimanes, todos muy cortos, algunos de ellos parecidos a algunas secuencias del mito de origen mosetén.

Por otro lado, podría también suponer que la primera gesta de creación del Dohit no fue la única. En efecto, don Juan Huasna² narró una vez (Comunicación personal, San José, octubre de 2017) el origen de río Ijiñi, que era una gigantesca serpiente, esposa del Opo, un niño con un pene gigante que violó y mató a una mujer de una comunidad que le dio cobijo y que luego fue ajusticiado por la gente embravecida (Pérez, 1989; Caaspar, 1953). Ijiñi, que según algunas versiones había escapado del ajusticiamiento se había ido hacia

² Sabio mosetén, originario de la comunidad de Santa Ana, fallecido a principios de 2018 en la comunidad de San José. Inspiró gran parte de mi trabajo de investigación sobre los mosetenes.

al norte, donde asolaba a la gente. Tuvo que intervenir Dohit, que la mató y cuando su cuerpo cayó a tierra se abrió el surco para que discurra un arroyo, que luego tomaría el nombre de Ijiñi. Contiguo a este arroyo se encuentra el río Cocochi (Figura 5). Es inevitable asociar este nombre con el del mago de la primera gesta del Dohit. No será de extrañar tampoco que lo que falta aquí es una historia del origen de este río, que por ahora no he encontrado.



Figura 3. Domingo Caimani, músico, artesano y narrador de cuentos. Fuente: Enrique Alfredo López

Por otro lado, los fragmentos de la tortuga y de los compadres narrados por don Genaro Vani (Figura 4) están ausentes del cuento de Nordenskiöld, no sabemos si porque no fueron transcritos o por alguna otra razón. Es por ello que tengo la impresión de que el mito está incompleto y que es mucho más complejo. Además, es interesante que, en el caso del cuento del origen de la peta, el hombre fuera castigado porque no quiso ir a ver el nacimiento de Jesucristo. Riester (1993) transcribió un cuento idéntico en su visita a los tsimane. Esta escena muestra la fuerte influencia de los misioneros franciscanos sobre los mosetenes y tsimanes, instaurada por lo menos desde 1792 (López 2019). Para el caso del cuento de los compadres, este presenta características



Figura 4. Genaro Vani, artesano y narrador de cuentos. Fuente: Enrique Alfredo López



Figura 5. Río Cocochi. Fuente: Enrique Alfredo López

que se acercan más a la parte final de la gesta del Dohit, que se refiere al origen de los accidentes geográficos, como el río Beni y Mamoré. En las nacientes del río Beni, como se dijo, están el Santa Helena y Cotacajes, ambos están más al sur que el Boopi, que es también afluente del Beni. Si siguiéramos una secuencia de creación de los accidentes geográficos podríamos decir entonces que la laguna y el cerro del cuento de los compadres fueron creados después de aparecer los ríos Beni (y por tanto el Santa Helena y el Cotacajes) y Mamoré.

Ahora bien, mucho más al norte, por el río Beni, en el estrecho del Beu, hay también una historia que habla sobre una serpiente que aterrorizaba a la gente que quería atravesar el río, conocida como Cepite según lo mencionado por Alejandro Barrientos (2021, p. 111). El clamor de la gente obligó a Dohit a intervenir y matar a esa serpiente, que luego fue arrojada a un costado del estrecho, donde hay una cueva, y donde todavía se manifiesta en ciertas circunstancias, atemorizando a los navegantes que pasan por el lugar (Barrientos, 2021, p. 112).

Ambos fragmentos corroboran que el Dohit tuvo más gestas de creación o, por el contrario, el mito de origen mosetén y tsimán de la gesta del Dohit puede haber sido mucho más largo de lo que hasta ahora se conoce. De acuerdo a Lévi-Strauss (1978), es irrelevante identificar el mito más completo, todas las versiones, más o menos complejas, son importantes y cada una aporta con detalles únicos.

Discusión

Los pueblos indígenas del presente, y algunos antropólogos, pretendemos analizar los mitos para encontrar procesos de dominio territorial, no siempre visibles, pero subyacentes. El valor político de los mitos se encuentra en la construcción identitaria, en el yo contra el otro, como diría Clastres (2001). Pero este yo, por lo menos en la perspectiva indígena, es un nosotros muy amplio, que no sólo incluye a los humanos.

El valor político va más allá de lo que decía Clastres (2001) sobre la construcción identitaria del yo contra el otro, en un plano más general; no solo es el yo, es el nosotros. No solo es contra el otro, es contra los otros, en particular aquellos que representan la sociedad estatal de la dominación y el control, no solo de la materia sino también de las ideas y de las creencias. Para un burócrata de La Paz da lo mismo que el mosetén viva en el río Beni o trasladarlo a otro río o lejos de los ríos, con tal de conseguir la aprobación para

la construcción de la represa Pero para el mosetén su territorio no sólo es un título en un pedazo de papel. Se trata de la configuración de su mundo, de su cosmovisión, de su relación con sus seres queridos que ya partieron, se trata de un todo amalgamado con sus mitos, rituales, historia, recuerdos, sueños y deseos.

Hay en esto un doble valor ontológico. Por un lado, está lo que Viveiros de Castro propone de esta manera: “Todos los animales y demás componentes del cosmos son intensivamente personas, virtualmente personas; porque cualquiera de ellos puede revelarse como (transformarse en) una persona” (Viveiros de Castro, 2010, p. 35). “No se trata de una simple posibilidad lógica, sino de una potencialidad ontológica” (Viveiros de Castro, 2010, p. 37). No estamos frente a un yo individualista, es un yo colectivo, es un yo nosotros.

Viveiros de Castro (2010) menciona, además, que los no-humanos son una amplia categoría de seres (y no seres) materiales o espirituales, con capacidad de transformarse en humanos, pero esencialmente humanos. Esto queda muy claro en el mito de origen mosetén. El Dohit convierte en animales a personas, a gente, que lo trata mal, que no le hace caso o que lo amenaza, mientras que otra gente, que lo reconoce como su creador, no sufre las caprichosas transformaciones y por el contrario reciben su ayuda, como sucede en el pueblo del mago Kókotzi, donde el Dohit detuvo los terremotos (Nordenskiöld, 2001).

Por el otro lado está lo ontológicamente político, en particular, en el caso del mito del Dohit, la configuración territorial es muy evidente: por cómo relata el mito del Dohit, el eje del territorio mosetén va de suroeste a noreste, desde los ríos Cotacajes y Santa Helena tributarios del Beni, hasta la garganta del Cepite (Barrientos, 2021; López, 2019). Los ríos de todo ese territorio habrían sido bañados por el Kókotzi a pedido del Dohit en un proceso descendente de creación del mundo mosetén, desde las montañas hasta los llanos. Las comunidades mosetenes se han asentado a los costados del curso de este gran río desde que se tiene conocimiento. El río *Huéni* (figura 6) no es solo un accidente geográfico que caprichosamente podemos cortar o trasladar, es parte de la cosmovisión de los mosetenes, de cómo han configurado su mundo, es la subversión de verlo simplemente como una línea en el mapa sin conocer sus significados, su historia, sus mitos. Estamos en el ámbito de la ontología política de lo que Álvarez Soliz (2017) denomina “las formas en que se configura el mundo”.



Figura 6. Río Beni. Fuente: Enrique Alfredo López

Como había dicho anteriormente, la configuración del mundo de los mosetenes parte de una perspectiva colectiva, cosmológica, resultado de una reflexión ontológica, que se aleja de la epistemología que exige colocar lo cultural frente a lo natural (Viveiros de Castro, 2010); y que prescribe en todo caso todo lo opuesto: exige la subversión de la “supremacía de la epistemología” mencionada por Bisset (Conolly en Bisset, 220, p. 326); el análisis debe ser ontológico para comprender el nosotros que incluye al río, a los animales, a la gente, al bosque, a los dioses, los magos y las serpientes malignas.

El territorio de influencia mosetén se circunscribe principalmente al río Beni y a sus afluentes como el Santa Helena, el Cotacajes, el Boopi, el Inicua e incluso el Kaka y el Quiquibey, incluyendo la angostura del Chepete (Cepite), hasta la garganta del Bala (Barrientos, 2021; López, 2019). Los tsimane ocupan la región entre los ríos Isiboro, Sécure, Maniqui y Quiquibey, y una amplia porción de las llanuras moxeñas en dirección al mamoré y según Daillant (2003, p. 248) su influencia llegaba desde los pies de los Andes hasta el río Madre de Dios. Estamos hablando de un territorio cartográficamente muy amplio. Pero, qué sucede si giramos de 180 grados sobre el eje paralelo a la Tierra, y

observamos el cielo durante la noche. Por lo menos por lo que respecta a los mosetenes, observamos a *Ñoko*, el gusano que creció como serpiente y se fue al cielo a detener la caída de las estrellas para proteger a sus padres mosetenes (Nordenskiöld, 2001), más conocida como la Vía Láctea.

Bajo el análisis epistemológico, hoy en día la gestión del territorio mosetén ha sufrido transformaciones: las grandes porciones de selva dedicadas a reproducir el modo de vida de cazadores recolectores ya no están disponibles; ese inmenso territorio descrito se encuentra hoy intervenido por comunidades de interculturales (colonizadores), que llegaron en innumerables olas desde la década de 1970; el mosetén ha conseguido conservar dos porciones de territorio a los costados del río Beni (López, 2019), que hoy se denominan Bloque A (de Santa Ana a Muchanes) y Bloque B (De Simay-Covendo a Ipiri). Esta sería la visión diurna de las cosas.

En la visión nocturna en cambio, es cuando intervienen con mayor fuerza otros elementos que requieren de un análisis ontológico, justamente lo ya mencionado: la Vía Láctea en una noche estrellada, los peces que se detienen a descansar en los brazos con poca corriente de los ríos para regocijo de los pescadores nocturnos, las batidas de caza a la luz de la luna, el misterio del origen de constelaciones como las Pléyades u Orión que alimentan los cuentos narrados al calor del fuego en los playones, o las noches de tormenta, de rayos y truenos y vientos huracanados que nos remontan a los orígenes narrados por los mitos sobre las gestas del Dohit.

Conclusiones

Es importante destacar que existe muy poca influencia de las mitologías de los pueblos adyacentes al mosetén y viceversa, salvo el caso tsimán, en el que se reconoce un antiguo parentesco. Puedo afirmar que los cuentos sobre la gesta del Dohit son parte de la mitología mosetén y representan aún la estructura permanente que involucra la sociedad, la cultura y la naturaleza mosetenes. Sin embargo, es posible que hayan existido variaciones regionales en el pasado, adaptadas principalmente a las características del territorio dominado, dadas las diferencias que subsisten en el presente; que algunos mitos sean propios de la región de Covendo, mientras otros propios de las regiones de Santa Ana o de Muchanes e Inicua, y que fruto de las reducciones instauradas desde 1792, se han ido integrando a la cultura mayor denominada mosetén. En efecto, los misioneros Jorquera (1792), Armentia (1903, 1905), Sans (1888), por ejemplo,

hablan de los muchanes, los inicuanos, los magdalenos, los tucupíes, como grupos relativamente independientes a lo largo del río Beni, Mientras que misioneros y exploradores desde el siglo XVI les daban denominaciones muy distintas (Nordenskiöld, 2001; Metraux, 1942). Sólo al final del siglo XIX, el denominativo mosetenes toma mayor valor, una vez que las reducciones se han consolidado.

Hoy en día el territorio mosetén está compartido con colonizadores (interculturales), hacendados, y vecinos de los pueblos intermedios, está fragmentado en departamentos y municipios, está surcado por carreteras troncales y caminos vecinales. El territorio es un verdadero granel, puesto que abastece a las ciudades de Santa Cruz, Cochabamba, La Paz y El Alto de muchas variedades de frutas durante todo el año, incluso en tiempo de lluvias; contribuye a la generación de divisas con la exportación de cacao y otros frutos. La gestión territorial mosetén se está adaptando a este proceso. El cacao mosetén es muy apreciado y gran parte de la producción agrícola se realiza sin empleo de pesticidas o agroquímicos. Todo el municipio de alguna manera ha sido influenciado por esta visión de conservación del territorio, que, si bien ha sido transformado en grandes porciones de bosque primario a áreas de producción de cacao, cítricos o frutas, ha mantenido su vocación forestal.

Los riesgos que corre el territorio de todo el municipio es que la minería de oro aluvional se apodere de los playones del río Beni y de los tributarios depredando los bosques y contaminando con mercurio; o que se concreten mega-obras estatales como la represa del Bala, que significaría la inundación de gran parte del Bloque A mosetén e impredecibles efectos sobre el bloque B y sobre muchas comunidades interculturales; o la explotación de hidrocarburos con sus consabidas consecuencias; o que se imponga la expansión agrícola en áreas de bosque no aptas para la producción, incrementando los incendios forestales y afectando los ojos de agua y el ciclo de lluvias. Todas estas amenazas ya se están concretando desde hace muchos años, por ello es importante enfatizar la importancia que tiene el territorio para el pueblo indígena mosetén.

Como dije, no sólo es un título de propiedad comunitaria en un pedazo de papel. En ese título no se reconocen todos los elementos culturales que se han descrito en este artículo. El concepto de territorio es tan ínfimo frente a todo el espacio que forma parte del dominio ontopolítico del mosetén. La vastedad de espacio dominado por el pueblo indígena mosetén desborda lo cartográfico, las simples dos dimensiones del plano, lo visible a la luz del día, la racionalmente

aceptable como existente, claro que puede dar la impresión de estar “patas arriba”. El espacio mosetén es de 360 grados, es variado de día y de noche y está compuesto por un nosotros, que incluye una inmensa diversidad de seres, cuya existencia para los mosetenes es mucho más real que la simplemente encerrada en los mitos grabados o transcritos por los etnógrafos.

Este pequeño aporte académico quiere servir como sustento para el pueblo mosetén, para la justificación de sus Planes Municipales de Desarrollo y sus Planes Territoriales de Desarrollo Integral, como es la preocupación manifestada por sus autoridades originarias, pero principalmente para reconocer la grandeza de un pueblo históricamente subestimado, que a pesar de casi 400 años de intentos de dominación ha logrado conservar una porción de su territorio, pero una inmensa porción de todo su espacio: su lengua, su mitología y su cultura; a su modo, con altibajos, pero ahí están; como ejemplo de un pueblo que lucha por su derecho a conservar y utilizar su territorio y su espacio como mejor crea y le convenga.

Referencias

Aguilar, G. y Alem, T.

(1990). *Mitos y cuentos mosetenes*. La Paz: Fundación Programas de Asentamientos Humanos (P.A.H.S.), Centro de Educación Técnica Humanística y Agropecuaria. CETHA Covendo.

Aldazábal, Verónica

(2005) La percepción del paisaje entre los cazadores recolectores. El universo Mocetene (Bolivia Oriental). *Revista de Antropología Experimental* 5. Texto 4. Jaén, España. <http://www.ujaen.es/uessed/rae/articulos2005/aldazabal2005.pdf>

Álvarez Soliz, Á. O.

(2017) Anarquía, ontología y agotamiento epocal. Pensamiento al margen. *Revista digital*. (7), 216-235.

Armentia, N.

(1905) *Descripción del Territorio de las Misiones Franciscanas de Apolobamba por otro Nombre Frontera de Caupolicán*. La Paz. Tipografía Artística.

(1903) *Relación Histórica de las Misiones Franciscanas de Apolobamba por otro Nombre Frontera de Caupolicán*. La Paz. Imprenta del Estado.

(1887) *Navegación del Madre de Dios. Viaje del Padre Nicolás Armentia*. La Paz. Imprenta La Paz. Biblioteca Boliviana de Geografía e Historia.

Bamonte, G. y Kociancich, S.

(2007) *Los Ese Ejja. El mundo de los hombres y el mundo de los espíritus entre los indios del río*. La Paz. Plural Editores.

- Barrado, A.
(1945) *Las Misiones Franciscanas en Bolivia*. Sevilla, España. Imprenta San Antonio.
- Barrientos, A.
(2021). “Sonorismo indígena y ciclos cosmológicos del agua en el Piedemonte Andino-Amazónico. *Antropología Americana*, 6 (12), 87-119.
- Barrientos, A. y Silva, M.
(2019) El Tigre-Gente como código in vivo y la aplicación de la codificación teórica a relatos míticos en Secejsamma. En López, E. A. (ed.) *Resultados, debates y experiencias de la formación antropológica: Chiquitania y Amazonía*. La Paz: Carrera de Antropología y Arqueología-UMSA.
- Bibolotti, B.
(1917) *Moseteno vocabulary and treatises*. Evanston, Illinois. Northwestern University.
- Bisset, E.
(2020). “¿Qué es una Ontología Política?”. *Revista Internacional del Pensamiento Político*. (15), 323-346.
- Caspar, F.
(1953) Three myths of the Mosetene Indians (Río Beni Bolivia). *Ethnos*, 3-4, 167-174.
- Clastres, P.
(2001) *Investigaciones en Antropología política*. Barcelona. Gedesa.
- Daillant, I.
(2003) *Sens dessus dessous. Organisation social et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*. Nanterre, France: Société D'Ethnologie.
- Eliade, M.
(1981) *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama/Punto Omega.
- Fernández, E., Boero, H. C. y Soux, M. E.
(2010) *Hallazgo y contextualización de un archivo musical misional mosetén*. La Paz. PF-Artewasi-FAUTAPO-Henrrich Stiftung.
- Hahn, A. y Hissink, K.
(2000) *Los tacana. Datos sobre su historia y su civilización*. La Paz. APCOB.
- Hirtzel, V.
(2012) La historia de un mito antes de la historia. Acerca de algunas versiones yuracaré y chiriguana del mito de los mellizos, en: Correa, F., Chaumeil, J. P. y Pineda, R. (eds). *El Aliento de la Memoria. Antropología e Historia en la Amazonia Andina*. Bogotá: CNRS, IFEA y Universidad Nacional de Colombia. 2012.
- Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología
(2017a) *Cuentos mosetenes*. Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología. La Paz, Bolivia: ISEAT.

- (2017b) *Cuentos y relatos orales mosetenes. Un acercamiento a la cosmología indígena*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Lehm, Z.
 (2010) Los Takanas: El acceso a la tierra y los recursos naturales (1950-2003). *Boletín Americanista*, 60 (60), 115-139
- Lévi-Strauss, C.
 (2003) *Mitológicas III. El Origen de las Maneras de Mesa*. México: Siglo XXI editores.
 (2002) *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
 (1978) *Antropología Estructural*. Barcelona, Buenos Aires, México. Ediciones Paidós.
 (1972) *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López, E. A., Chinica, Y., Santos, L. *et al.*
 (2019) “Etnónimos, arroyos y comunidades mosetenes: resultados del trabajo de campo con comunidades mosetenes de Palos Blancos. (Taller B, de marzo a junio de 2018)”. En: López, E. A. (ed.). *Resultados, debates y experiencias de la formación antropológica: Chiquitania y Amazonía*. La Paz: Carrera de Antropología. UMSA
- López, E. A. , Ballón, F., Rosado, M., *et al.*
 (2017) Cestería y tejido de fibra vegetal del pueblo mosetén de las comunidades de Santa Ana, San José y Covendo del municipio de Palos Blancos. En: Museo de Etnografía y Folklore. *Reunión Anual de Etnología, 31. Rebelión de los objetos: Cestería y maderas*. La Paz. MUSEF, 2017.
- López, E. A.
 (2016) Breve antología mitológica de las Tierras Bajas en Bolivia. En: Román-López, A., Castro, M. B. y Zeballos, M. C. (eds.). *Encuentros con la Amazonía boliviana. Reflexionando desde la diversidad de nuestros pueblos*. La Paz: ISEAT.
 (2013) [*Sociedades anarquistas contemporáneas: El pueblo mosetén de La Paz entre la dominación del poder estatal y la resistencia indígena. Período 2003-2012. Tesis de grado de licenciatura en Antropología y Arqueología. Facultad de Ciencias Sociales*], UMS, La Paz.
- Metraux, A.
 (1942) *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matogrosso*. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology. Bulletin 134.
- Molina Carpio, J. y Espinoza Romero, D.
 (2016) Hidrología, Hidráulica e impactos asociados al proyecto Chepet-El Bala. La Paz. Presentación en la Academia de Ciencias de Bolivia. 6 de diciembre de 2016.

Nordenskiöld, E.

(2001) *Exploraciones y Aventuras en Sudamérica*. Santa Cruz, Bolivia: APCOB. (Forschungen und Absteuer in Südamerika. Stretcher und Schröder Verlag, Stuttgart: 1924).

Pérez Díez, A.

(1989) Chimane-Mosetene: ¿Dos nombres y una misma cultura? Reunión Anual de Etnografía. La Paz. Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

Ricco, D.

(2016) *En este mundo todo tiene dueño. Acercamiento a la Religión Mosetén*. La Paz: ISEAT.
(2010) [Los “Dueños del Monte”. Las relaciones sociales que se tejen en la actualidad en torno a la extracción de madera en la TCO Mosetén. Tesis de licenciatura, en *Antropología y Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales*], UMSA, La Paz.

Riester, J.

(1993) *Universo mítico de los chimane*. La Paz. BO s.e.

Sans, R.

(1888) *Memoria histórica del Colegio de Misiones de San José de La Paz*; La Paz. Imp. La Paz. Biblioteca Central.

Teijeiro, J.

(1996) *El impacto sociocultural de la colonización en pueblos indígenas: caso mosetén (Santa Ana)*. Tesis de maestría. La Paz: CIDES-UMSA.

Tyuleneva, V.

(2010) *Cuatro viajes a la amazonia boliviana*. La Paz. Zeus.

Vernant, J. P.

(2003) *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Viveiros de Castro, E.

(2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Madrid. Katz Editores.



Reseñas

Kieffer, Maxime y Samuel Jouault, *Ecoturismo comunitario del sureste de México*. Morelia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.

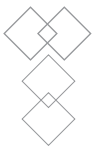
SBN UNAM 978-607-30-6252-7;

ISBN CEMCA 978-2-11-167734-0

El turismo es una actividad económica de gran relevancia que impacta en la organización de los territorios, el medio ambiente y en los modos de vida de los pueblos del mundo. El caso mexicano, y particularmente el de la región sureste de México, con el corredor Cancún-Riviera Maya como epicentro, resulta emblemático para comprender las transformaciones sociales, culturales y territoriales que el turismo puede detonar.

La región sureste de México ha atravesado diversas etapas de turistificación, siendo un parteaguas la creación del Centro Integralmente Planeado de Cancún en la década de 1970. Desde ese momento hasta la fecha la turistificación se ha extendido por las costas del Caribe mexicano y posteriormente a las zonas de tierra adentro, principalmente rurales, campesinas e indígenas, donde la población originaria ha gestionado el territorio y su patrimonio biocultural por décadas e incluso siglos. La expansión del turismo ha generado sobre su marcha sostenida en la región tanto conflictos sociales y afectaciones ambientales como oportunidades organizativas y económicas.

La actividad en cuestión es un fenómeno complejo que a la vez priva y provee, es decir, por una parte, puede asociarse a la desposesión del territorio y la folklorización de las culturas indígenas y campesinas, pero por otra, permite la revalorización del patrimonio biocultural por parte de los actores locales, quienes encontrarán en el turismo una manera de complementar sus ingresos monetarios compartiendo su patrimonio biocultural de manera



autogestiva. Esto último resulta de fundamental importancia considerando que actualmente está en construcción un megaproyecto de infraestructura con una importante orientación turística, el Tren Maya, con la que la turistificación de la región posiblemente se intensifique y acelere. Pero, ¿qué clase de turismo es pertinente?, ¿quiénes deben ser los mayores beneficiarios de abrir el patrimonio biocultural de la región a los visitantes?

Con la puesta en marcha de dicho proyecto, la región sureste de México sería expuesta en su totalidad en el escaparate de la oferta turística, pero probablemente de forma desigual, tal como funciona la oferta actualmente. Estarían en primer plano los paquetes todo incluido del turismo de sol y playa, las propuestas de turismo de naturaleza y aventura del gran capital, y algunas experiencias que amalgamen —en una estética apetecible para el viajero ingenuo— elementos de greenwashing, socialwashing, folklorización y exotismo. En un lugar secundario y menos visible se encontrarían aquellas iniciativas que Kieffer y Jouault han denominado en esta obra como de “ecoturismo comunitario”, caracterizadas por la práctica de la economía social, un turismo respetuoso de los valores de las comunidades, la protección del medio ambiente y el control de la actividad turística por las sociedades locales.

En este sentido, la obra *Ecoturismo comunitario del sureste de México*, abona a la visibilización de iniciativas valiosas por sus implicaciones sociales, culturales y ambientales, pero que son poco conocidas. Este trabajo es el resultado de una investigación académica llevada a cabo por Maxime Kieffer y Samuel Jouault, con el respaldo de la Asociación Mexicana de Investigación Turística. Su objetivo principal fue realizar un inventario sistemático de iniciativas de ecoturismo comunitario, clasificadas por regiones geográficas, con el fin de promoverlas posteriormente y ayudar a consolidar a las comunidades rurales que están implementando dichas iniciativas. El libro se convierte en una valiosa guía turística que detalla cuarenta proyectos de ecoturismo comunitario llevados a cabo en tres regiones del sureste de México: 1) la Península de Yucatán; 2) Chiapas-Oaxaca; y 3) Tabasco-Veracruz-Puebla.

El público al que se dirige abarca a cualquier persona interesada en viajar, fomentando valores éticos en términos sociales, económicos y ambientales, así como a académicos que se interesen en los procesos de desarrollo de esta temática. En tanto documento con valor académico, encontramos que esta obra cristaliza años de Investigación Acción Participativa en las regiones contempladas, donde los autores han acompañado procesos sociales, por

lo cual conocen de primera mano las dificultades, retos y alegrías que han atravesado las iniciativas contempladas en la guía.

Otra virtud a destacar, es que, a diferencia de muchos estudios sobre el turismo, esta obra no se limita a temas de eficiencia y mejoramiento de productos turísticos rurales ni a relatar las violencias y despojos sufridos por poblaciones locales por la expansión del turismo; se avoca a mostrar de manera sistematizada los proyectos de ecoturismo comunitario consolidados en las tres regiones referidas, lo cual es al mismo tiempo útil para los viajeros interesados en este tipo de oferta o para promover este tipo de oferta entre los turistas, pero también para sentar las bases para futuras investigaciones académicas sobre el tema del ecoturismo comunitario en las tres regiones de estudio.

Asimismo, es importante destacar el papel que ha tenido esta obra como ejercicio para la formación de jóvenes investigadores, pues el trabajo de campo en una región tan vasta no podría haber sido realidad sin la colaboración de estudiantes de la licenciatura en Ciencias Ambientales de la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia de la Universidad Nacional Autónoma de México (ENES, Unidad Morelia-UNAM), de la licenciatura en Estudios Sociales y Gestión Local de la ENES, Unidad Morelia-UNAM, egresados y estudiantes de la licenciatura en Turismo de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), egresados del Colegio de Postgraduados, campus Córdoba y egresados del Colegio de la Frontera Sur, Unidad San Cristóbal.

El libro comienza con un prefacio y una introducción en los que los autores reflexionan sobre la importancia de una guía de ecoturismo comunitario en el sureste de México. Además, se incluye una sección con consejos para un turismo ecológico respetuoso, social y solidario.

A continuación, se presentan los 40 emprendimientos en la guía, organizados en las tres regiones referidas que engloban ocho estados del sureste de México: 1) la Península de Yucatán; 2) Chiapas-Oaxaca; y 3) Tabasco-Veracruz-Puebla. Estas iniciativas abarcan una amplia variedad de entornos naturales, como playas, manglares, cenotes, lagunas, lagos, ríos, selvas, bosques y montañas; promueven también el contacto con especies animales y vegetales locales, siendo que algunas de ellas se encuentran vinculadas con prácticas tradicionales arraigadas en el territorio, como la apicultura, la milpa y la pesca.

La guía resulta muy útil, ya que proporciona información sustancial sobre cada lugar. Para cada emprendimiento, se incluye su ubicación geográfica, una descripción de la iniciativa, el patrimonio biocultural que se puede descubrir,

los antecedentes del proyecto y de la empresa social, así como los problemas socioambientales de la región. También se presentan los proyectos asociados a la empresa social, la oferta turística, las actividades y los precios. Además, se brindan indicaciones sobre cómo llegar a los sitios tanto en vehículo propio como en transporte público. Asimismo, se ofrecen consejos para los turistas y se proporcionan los contactos y las redes sociales de los emprendimientos.

Al final de la guía, se incluye una sección dedicada a las tour-operadoras de ecoturismo comunitario del sureste de México. En este apartado, se proporciona información y datos de contacto sobre las 10 tour-operadoras de segundo y tercer nivel consideradas en el libro: Caminos Sagrados (Quintana Roo), Consejo de Turismo Rural de Campeche, Co'ox Mayab (Yucatán), Expediciones Sierra Norte (Oaxaca), Federación Indígena Empresarial y Comunidades locales de México, Red Ecoturística del Istmo de Oaxaca, Red indígena de Turismo de México A. C., SendaSur (Chiapas), Vía Alternativa, Visit Calakmul (Campeche).

En resumen, esta guía es una herramienta sumamente útil para aquellos interesados en el ecoturismo comunitario en el sureste de México, ya que brinda información detallada de manera accesible y con fotografías y mapas en buena calidad que enriquecen la experiencia de pasar las páginas. Por cada imagen que vea el lector estará más convencido de que es el momento de preparar la mochila.

La guía *Ecoturismo comunitario del sureste de México*, visibiliza y promueve un tipo de turismo cada vez más necesario social y ambientalmente. Es una contribución para que la idea de que otro turismo es posible vaya más allá de las poblaciones locales y académicos que están inmersos en estas dinámicas, pues, en última instancia, no hay turismo sin turistas. Para que otro turismo sea posible, otro tipo de turista es necesario. A esa pulsión contribuye esta obra.

Marco Almeida Poot

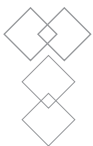
Doctorante en ciencias antropológicas
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa,
México.

Pantojas García, Emilio. *De la plantación al resort. El Caribe en el siglo veintiuno*. Alba Sud Editorial e Instituto de Estudios del Caribe de la Universidad de Puerto Rico. Segunda edición, Barcelona-San Juan, 2022.

Este libro es un pormenorizado estudio del surgimiento y desarrollo del turismo en el Caribe. Se adentra en la reconstrucción histórica sobre el lugar que ha ocupado el Caribe insular y continental en el proceso de acumulación de capitales. Su amplio contenido contribuye a la comprensión de la inserción de esta región en el ámbito económico y político global, así como su tránsito de una economía de plantación centrada en la agroexportación hacia su conversión en un destino turístico globalizado. La obra consta de una Introducción y siete capítulos, además de un prefacio de Macià Blázquez-Salom y Ernest Cañada, y el prólogo de Jacqueline Laguardia Martínez. En esta obra, el autor ofrece una visión holística del tránsito de la economía de plantación al resort turístico.

Desde una perspectiva crítica, Emilio Pantojas analiza el surgimiento y desarrollo del turismo en el Caribe para desbaratar mitos y comprender las razones estructurales que permiten explicar por qué, a pesar de las diferentes etapas por las que ha atravesado la región, el crecimiento económico no se corresponde con el desarrollo y mejora de la calidad de vida de sus habitantes.

En la primera parte, desarrolla un análisis histórico del Caribe, cuya localización geoestratégica opero como un punto de apoyo para el surgimiento y consolidación de los imperios europeos. España, Inglaterra, Francia, Holanda y Portugal no habrían consolidado como imperios sin el establecimiento de los bastiones militares, las economías extractivas y las plantaciones localizadas en el Caribe. También desde la Colonia, el Caribe jugó un papel determinante en la expansión de los regímenes coloniales y en la acumulación de capitales a través de la extracción de metales preciosos y las plantaciones azucareras. Las



grandes riquezas se basaron también en el tráfico de personas y la esclavitud, lo que se conjugó con negocios que no siempre se realizaban de manera lícita: el contrabando y la piratería fueron actividades que florecieron durante la Colonia. Las islas y territorios costeros fueron transformados en puertos mercantiles desde los cuales se posibilitaba la extracción de metales y la producción agrícola. Estos sirvieron para organizar el comercio internacional de manufacturas europeas, así como la circulación y explotación de mano de obra esclava, además de la producción y comercialización de azúcar, mieles, ron y otros productos, como el cacao, café y especias.

Durante el siglo XX, el Caribe vivió un incipiente proceso de industrialización mediante la sustitución de importaciones en varios países. No obstante, más que la industria, fue el turismo el que daría la pauta para un nuevo ciclo de acumulación de capitales e integraría a la región a un renovado proceso de acumulación.

En la década de 1970, favorecido por el bloqueo comercial a Cuba después del triunfo de la Revolución, el desarrollo turístico cobró un gran impulso en el Caribe, con el fin de satisfacer la demanda de los turistas. Su desarrollo creció a manera de enclave, es decir, fuertemente, dependiente del exterior con pocos vínculos y acciones orientados al desarrollo interno. El turismo en el Caribe se gestó teniendo al resort como un modelo a seguir. Se trata de un emprendimiento cerrado que cubre todas las necesidades de los turistas, tales como el alojamiento, la alimentación y el entretenimiento, sin que los clientes tengan que salir del hotel. Al igual que sucedía en la minería y las plantaciones agro-comerciales, en los resorts turísticos se depende altamente de las inversiones externas.

Para Emilio Pantojas, los enclaves turísticos cuentan con eslabonamientos externos que les proveen de los insumos, los financiamientos, las inversiones y, sobre todo, de los usuarios. Eso explica por qué los principales clientes que acuden a los destinos turísticos caribeños procedan de Norteamérica y Europa. Al igual que las economías de plantación, los resorts tienen una alta dependencia del exterior y su papel como receptores de turistas se enmarca dentro del rol subordinado en el que participan como un eslabón de las grandes cadenas globales.

En esta obra, el autor analiza las características de las plantaciones, entre las que destacan: la tenencia de tierras en gran escala por parte de inversionistas; una gerencia jerarquizada; la dependencia del trabajo esclavo y trabajo forzoso; el monocultivo; la orientación a la exportación; la alta densidad poblacional;

la alta proporción de población africana respecto a la europea, y alto valor añadido per cápita. Estas características expresan la estructuración básica de una plantación que, en el caso de los resort turísticos, no desaparecen, sino que se adaptan y refuncionalizan. La economía de plantación se presenta como un tipo ideal, ayuda a explicar la dinámica de las economías caribeñas y su inserción en las cadenas globales del turismo. Así, la economía caribeña puede ser entendida como una economía subordinada a las cadenas internacionales de producción, intercambio y valor.

Desde la década de 1970, el turismo fue visto como un nuevo eje para la expansión económica y acumulación del capital. En 1976, se abrió el primer resort todo incluido en Jamaica, modelo que muy pronto se expandió por todo el Caribe. En esa misma década se desarrolló la industria de cruceros, con la llegada de las compañías noruegas y estadounidenses. El giro hacia la turistificación mostró a partir de entonces un gran dinamismo y ya para la década de 1980, los ingresos del sector turístico crecían al 9% anual. La oferta de sol, arena y playa a precios populares fueron de gran importancia para la atracción de sectores de clase media de Estados Unidos, Canadá y Europa. A partir de entonces, el Caribe se va reposicionando en la nueva economía global, teniendo como eje el turismo, el entretenimiento y los servicios financieros.

El proceso de turistificación, sin embargo, no se ha traducido en desarrollo. Si bien el turismo genera miles de empleos, estos son por lo general mal pagados y poco calificados. Estos se concentran en el transporte terrestre, gastronomía, entretenimiento, ventas, artesanías y en otros servicios, tales como el de guías, coordinadores de excursiones y en otras ocupaciones menos diestras, tales como el empleo de camareras, meseros, cocineros, y personal de seguridad y mantenimiento, cuyo empleo fluctúa de acuerdo con las temporadas turísticas. Se trata de empleos precarios, estacionales, con bajos salarios y con poca o nula seguridad social. Además de lo anterior, se estima que de cada dólar gastado por turistas en el Caribe solo entre diez y treinta centavos se queda en la economía doméstica. El resto se distribuye en el pago de insumos importados, gastos y ganancias de las corporaciones y empresas multinacionales que dominan el sector. Las compañías transnacionales norteamericanas y europeas controlan la porción mayoritaria de los segmentos más lucrativos del turismo. En la hotelería, por ejemplo, las principales cadenas son norteamericanas y europeas (Marriott, Hilton, Hyatt, Inter Continental, Meliá, Barceló, Iberostar, Riu) las cuales dominan el segmento internacional del turismo en la región. Las ganancias, en todos estos casos, tienden a repatriarse

a los lugares de origen de las empresas y no se invierten en el desarrollo local y regional.

Otro elemento a destacar, es la importancia que históricamente han tenido las actividades ilegales en el Caribe, las cuales son toleradas e incluso auspiciadas por los países metropolitanos. La piratería y el contrabando son algunos de los antecedentes del actual papel que juegan algunos países caribeños en el lavado de dinero, la evasión fiscal y la creación de paraísos fiscales que favorecen o facilitan el saqueo. La ilegalidad forma parte de todo aquello que el doctor Pantojas denomina “industrias del pecado” (trabajo sexual, piratería, contrabando, apuestas).

Son muchas las aportaciones de este libro imprescindible para todos los estudiosos del turismo y para los interesados en comprender el desarrollo histórico y el devenir del Caribe. Resultado de varios años de trabajo, en este libro el autor muestra su amplio y profundo conocimiento de la región, y una perspectiva transversal que explica el turismo como parte de la integración del Caribe a una economía global.

El libro se puede descargar gratuitamente en el portal de *Alba Sud. Investigación y comunicación para el desarrollo*:

<https://www.albasud.org/publicacion/es/113/de-la-plantacion-al-resort-el-caribe-en-el-siglo-veintiuno>

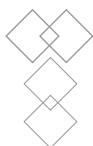
Cristina Oehmichen-Bazán
Instituto de Investigaciones Antropológicas
UNAM

Lustosa, Isis Maria Cunha (2012), *Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará*, Tese Doutorado, Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, Goiânia, 281 pp.

Esta resenha de autoria dos professores Stephen Baines e Paul Claval, é da tese de doutorado intitulada, *Os Povos Indígenas, o Turismo e o Território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará*, que foi defendida no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG), Instituto de Estudos Socioambientais (IESA), Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, Brasil, em 03 de abril de 2012. O referido trabalho comparado foi orientado pela Professora Doutora Maria Geralda de Almeida (*in memoriam*), do IESA/UFG. A tese em questão aborda o tema de povos indígenas e turismo no Nordeste brasileiro a partir de dois estudos de caso: os Tremembé que vivem na Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú¹ (a cerca de 140 km da capital Fortaleza), Município de Itapipoca, no litoral oeste do Ceará e dos Jenipapo Kanindé da Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantada (distante 50 km da mesma capital), Município de Aquiraz, no litoral leste desse estado. A costa litorânea cearense se estende por 573 km com a forma muito intrusiva de turismo de Sol e Praia, consolidado há quarenta anos, abrangendo quase toda esta zona costeira numa onda especulativa.

O trabalho é inovador por abordar povos indígenas e o turismo a partir da Geografia Humana e da Antropologia Social e por ser baseado em pesquisa de campo realizada ao longo de cinco anos com várias visitas às comunidades indígenas para realizar entrevistas. Há mais de vinte anos, as

¹ Antiga Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti até o início de 2010.



comunidades Tremembé da Barra do Mundaú vêm sofrendo pressões de uma grande empresa transnacional, o megaprojeto *Nova Atlântida*, um dos maiores projetos de turismo empresarial de Sol e Praia do mundo, que visava dividir as comunidades para se apropriar do território indígena. Após muitos anos de luta por parte dos indígenas, o território reivindicado foi finalmente demarcado e homologado como a Terra Indígena Tremembé Barra do Mundaú de extensão de 3.562,00 hectares pelo Decreto 14.506 de 28 de abril de 2023. No caso dos Jenipapo-Kanindé, após uma longa luta contra a empresa transnacional *Aquiraz Resort*, a Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantada foi declarada por Portaria 184 de 24 de fevereiro de 2011, entretanto a extensão de 1.731,00 hectares ainda não foi homologada. Os Jenipapo-Kanindé, por meio de um projeto de turismo comunitário na aldeia apoiado por parceiros da academia, do governo e do terceiro setor, se apropriaram do turismo que respeita o seu ambiente e a sua cultura como fonte de renda para a comunidade.

Na sua tese, Isis Lustosa, além de situar os povos Tremembé e Jenipapo-Kanindé dentro do contexto histórico do movimento indígena no Brasil, ressalta como, no caso dos Tremembé da Terra Indígena Barra do Mundaú, sua luta contra a instalação do megaprojeto transnacional de turismo Nova Atlântida, fortalecida após a inauguração da *Escola Diferenciada Indígena Brolhos da Terra* em 2012, resultou na homologação da Terra Indígena. E, no caso do povo Jenipapo-Kanindé, a autora da tese mostra como o turismo comunitário fortaleceu sua afirmação étnica. Nos dois casos, a tese defendida por Lustosa argumenta que o turismo se tornou um vetor da identidade indígena frente às transformações territoriais.

A tese abre com fotografias que incluem duas de uma placa da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) na entrada da Terra Indígena Lagoa Encantada do povo Jenipapo-Kanindé, a primeira fotografada no início da pesquisa mostrando a placa intacta, e a segunda foto mostrando a mesma placa depredada por balas, golpes de facas, que foi registrada em fase posterior da pesquisa de campo e, portanto, revela a hostilidade para com os indígenas. E isso, em um estado onde os indígenas foram declarados extintos por decreto desde a primeira metade do século XIX e, após décadas de viverem invisibilizados, com a consolidação do movimento político indígena em nível nacional e internacional, passaram a se reafirmar no Ceará como indígenas a partir da década de 1980, com rápido crescimento no número de povos nas décadas seguintes. Segundo o antropólogo Stephen Baines “os povos indígenas

[...] apresentam constantes reivindicações junto aos governos [...] para que seus direitos sejam reconhecidos e respeitados” (2009, p. 20).

A tese se destaca por mostrar o caráter dinâmico do processo de reelaboração étnica desses povos indígenas e como a reelaboração étnica se desdobra no cotidiano, desfazendo visões populares sobre povos indígenas como estáticos e congelados em um passado imaginário. A própria riqueza da tese resulta do fato de que foi fundamentada em pesquisa de campo etnográfica realizada ao longo de vários anos, com repetidas visitas às comunidades indígenas e conversas com diversas lideranças, enfrentando o desafio de revelar as complexidades das realidades indígenas em situações de luta para conseguir a demarcação e homologação das suas terras. A tradição etnográfica da antropologia social mencionada pela autora se associa ao “método etnogeográfico” proposto por Claval (1999). Segundo o geógrafo Claval, este método permite “sair da lógica impessoal e objetiva do método científico habitual e explorar o universo mental dos homens.” (1999, p. 71). Esclarece este mesmo autor, em outra publicação, que a etnogeografia proporciona uma “reflexão sobre a diversidade dos sistemas de representação e de técnicas pelas quais os homens agem sobre o mundo e modelam o espaço à sua imagem e em função de seus valores e aspirações.” (Claval, 1997, p. 114). Ressalta a geógrafa Maria Geralda de Almeida, que o objeto de estudo da etnogeografia é a cultura vivida, “a etnogeografia busca penetrar na intimidade dos grupos culturais, o vivido pelos homens, concretizado em crenças, valores e visão de mundo” (Almeida, 2008, p. 332).

Na Introdução, a autora esboça de forma clara a estrutura da sua tese. No Capítulo 1, apresentam-se estas populações costeiras do Ceará a partir do período em que começaram a se reidentificar e reafirmar como povos indígenas, após décadas invisibilizados e perseguidos pela população regional como ‘índios’, seguido por um levantamento sobre estudos da Antropologia Social e da Geografia Humana (ênfase para a abordagem cultural da geografia) relacionados a povos indígenas e o turismo tanto no Brasil como no exterior. O Capítulo 2 aborda projetos institucionais e/ou globalizantes e também as redes de turismo comunitário. A autora distingue entre o turismo maciço ou empresarial que visa desapropriar os territórios indígenas e o turismo comunitário em que os povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais se apropriam do turismo como fonte de renda. Assim, a tese discute, também, a ação da Rede Cearense de Turismo Comunitário do Ceará (REDE TUCUM) na sua zona costeira. O Capítulo 3 apresenta um panorama

dos povos indígenas no Nordeste do Brasil e, especialmente, o caso do estado do Ceará, resgatando a história dos povos indígenas dessa região, respaldado por dados estatísticos. Observa-se como os dados oficiais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) são enviesados para reforçar a ideologia nacional de que os indígenas da região Nordeste foram assimilados. Questiona-se a pequena população que se reconhece como indígena no Brasil comparada com alguns outros países da América Latina onde a população indígena constitui uma maioria da população nacional ou uma proporção grande do total da população nacional, e o processo histórico no Nordeste do Brasil de escravizar os povos indígenas para tentar transformá-los em mão-de-obra nacional e invisibilizá-los como indígenas. O fenômeno de reelaboração étnica é revelado na referida tese como um processo incompleto e difícil de captar ao se tratar de populações altamente móveis – trabalhadores rurais que têm uma longa história de migração para as cidades do Nordeste e do Sudeste do Brasil.

O Capítulo 4, o mais importante da tese de Isis Lustosa, focaliza os Tremembé de São José e Buriti (Tremembé da Terra Indígena Barra do Mundaú) e os Jenipapo-Kanindé da Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantada. Apesar de iniciativas por parte de representantes do megaprojeto turístico, Nova Atlântida, de cooptar alguns Tremembé, a maior parte da população da Barra do Mundaú resistia as investidas da empresa. Enquanto a empresa investia em um projeto em território indígena que visava gerar lucros, os indígenas estavam jogando com seu próprio destino e sobrevivência ao lutar para sua terra, luta em que se manifesta o processo de construção da sua identificação étnica. Este capítulo revela, também, as relações estreitas dos povos indígenas desta região com a sociedade nacional e que os Tremembé como todas as populações do litoral cearense, realizam trabalhos sazonais fora da Terra Indígena incluindo migração para as grandes cidades não só do Nordeste mas do Sudeste do Brasil. Na propaganda da empresa, da época, o Nova Atlântida se apresenta como uma empreendimento com preocupações ambientais, apesar do seu projeto visar a transformação de todo o território em uma cidade turística com vinte e sete (hotéis e *resorts*) de luxo.

A tese conseguiu reunir muitos textos sobre indígenas do Ceará, sobretudo a respeito dos dois povos focalizados junto com material de pesquisa documental e de campo em situações muito complexas de reelaboração étnica. A tese se destaca por reforçar as reivindicações indígenas por meio de uma pesquisa

colaborativa realizada pela autora em diálogo com as lideranças indígenas, a maioria mulheres indígenas, destas duas Terras Indígenas.

A tese de Isis Lustosa se conclui em 2012, mas a autora antecipou-se no interesse em dar continuidade à sua pesquisa em decorrência da temática de “turismo em Terras Indígenas apresentar-se como um tema em ascensão teórica, bem como na prática” (Lustosa, 2012, p. 239). Nos desdobramentos a partir da sua tese, Lustosa acatou o convite da orientadora Almeida, após a defesa da tese, para que a pesquisa desse origem no Brasil ao “Colóquio Internacional de Turismo em Terras Indígenas (CTurTI)”. Esse evento tornou-se itinerante na América Latina, com edição pioneira em 2013 no IESA/UFG, tendo completado uma década em 2023, até o momento com edições no Brasil, no México e no Chile. O CTurTI permitiu que Lustosa cumprisse a sua “intenção de comparar esta pesquisa com outra vivência da América Latina” (2012, p. 239).

Referências

Almeida, Maria Geralda

(2008) Uma leitura etnogeográfica do Brasil sertanejo. en Serpa, Ângelo (org.) *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações* (pp. 313-338). Salvador, EDUFBA.

Baines, Stephen Grant

(2009) Os povos indígenas na América Latina e sua exclusão e inclusão: uma perspectiva antropológica. En Almeida, Maria Geralda de (org.) *Territorialidades na América Latina* (pp. 14-26). Goiânia, UFG, FUNAPE.

Claval, Paul

(1997) As abordagens da geografia cultural. En Castro, I. E. de; Gomes, P. C. da C. ; Corrêa, R. L. (orgs.), *Explorações Geográficas: percursos no fim do século* (pp. 89-117). Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

Claval, P.

(1999) Etnogeografias – Conclusão. En *Espaço e cultura* 7, Rio de Janeiro, pp. 69-74.

Stephen Grant Baines

Universidade de Brasília, Brasil

Paul Claval

Université de Paris-Sorbonne, Francia



Antropología Americana

Es la continuación del *Boletín de Antropología Americana*, título que llevó por 35 años. *Antropología Americana* es una revista semestral que inicia su publicación en el año 2016, editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH). Es un espacio editorial latinoamericano para la publicación de artículos de investigación, reflexión teórica, estudios de caso y reseñas relacionados con temas de la antropología social, la antropología física, la arqueología y la lingüística antropológica.



Normas Editoriales

Es necesario que los autores interesados en publicar en la revista de Antropología Americana del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH), estén registrados de forma correcta en el portal de Revistas Científicas: <https://revistasipgh.org/>, para disponer de un nombre de usuario y una contraseña personal.

Todo artículo sometido debe ser original, y no publicado ni considerado para publicación en otra revista.

Los artículos deben tener una extensión de 20 a 25 páginas (10 000 palabras, aproximadamente), incluyendo las notas y las referencias bibliográficas figuras, imágenes, cuadros y gráficos.

Los artículos podrán ser escritos en cualquiera de los cuatro idiomas oficiales del IPGH: español, inglés, francés o portugués. En el caso de artículos escritos en inglés, francés o portugués, evitar corte de palabras.

Se deberán anexar los datos del autor/a: nombre completo, adscripción y dirección institucional completa, teléfono, correo electrónico, ORCID y autorización expresa para publicar su dirección institucional y la de correo electrónico.

Los títulos deben ser concisos, reflejar el contenido del artículo y no exceder de 15 palabras.

Los artículos deberán acompañarse de un resumen de no más de 110 palabras en el idioma que esté redactado el artículo, el cual debe permitir al lector tener una idea de la importancia y campo que abarca el artículo. El resumen deberá presentarse en un segundo idioma (en inglés para artículos en español, portugués o francés), al igual que el título del artículo y las palabras clave.

Los artículos deberán incluir entre cuatro y seis palabras clave que no estén en el título.

Cuadros, gráficas y fotografías, deberán anexarse por separado debidamente numerados y explicitando el lugar que ocupan en el cuerpo del texto.

Las imágenes deberán estar en formato .jpg o .png, con una resolución mínima de 300 dpi/ppp (o superior de acuerdo con el tamaño de la figura) sin compresión y a color.

Las citas textuales y las referencias bibliográficas deben ser introducidas poniendo entre paréntesis el nombre del autor, año de la edición y página correspondiente (Sierra, 2009 p. 78) y listadas al final en orden alfabético). Cuando la referencia tenga más de dos autores se citará de la siguiente manera: (Cañada et al. 2021)

Las citas textuales que ocupen menos de cinco renglones no se separarán del texto y se encomillarán; las de más de cinco renglones se separarán del texto dejando una línea en blanco antes y una después, sangrando cinco espacios a la izquierda y a la derecha, se escribirán a renglón seguido, incluyendo al final de la cita la referencia correspondiente de acuerdo con las indicaciones del inciso anterior.

Las referencias bibliográficas se enlistarán bajo el título de Referencias al final del artículo, en orden alfabético, a partir del apellido del primer autor. En caso de autores iberoamericanos se pondrá apellido paterno y materno. Para los libros: iniciar con el apellido, la inicial del nombre del autor, año de publicación (de la edición consultada), título del libro en cursivas, nombre completo de la editorial y ciudad de edición. Ejemplo:

Sierra Sosa, L. (2009). *Migración, educación y trabajo. Entre el Caribe norte y la frontera sur de Quintana Roo*, Plaza y Valdés Editores, Distrito Federal, México.

Si se trata de la referencia de un artículo:

Nombre del autor iniciando por el apellido e iniciales del nombre de pila, año de publicación, título del artículo entre comillas. Título de la revista en cursiva vol., núm., páginas consultadas. Ejemplo:

Ramírez Sánchez, P. X. (2011). "Reflexiones sobre la enseñanza de la antropología social en México". *Alteridades*, 41, pp. 79-96.

Las referencias de capítulos o de trabajos en obras colectivas deberán contener los siguientes datos: nombre del o los autores, año, título del capítulo, ficha del libro, esto es: nombre del autor o autores, en caso de que sea(n) editor(es), coordinador(es) o compilador(es) anotarlos a continuación; título del libro (en cursivas), editorial, ciudad, páginas en las que se encuentra el capítulo. Ejemplo:

López Santillán, A. A. (2015), “Quemar las naves. El despojo articulado de la isla de Holbox, México”, G. Marín Guardado (Coord.), Sin tierras no hay paraíso. Turismo, organizaciones agrarias y apropiación territorial en México. PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. Tenerife (España), pp. 39-58.

Las referencias electrónicas en línea deberán llevar el nombre del autor, año de publicación, título del artículo entre comillas, nombre del sitio en redondas, dirección html entre paréntesis angulares y sin subrayado y fecha de consulta entre corchetes. Ejemplo:

Organización Mundial del Turismo (2023), “La OMT pone el foco en la inversión en turismo en las Américas”, Boletín de prensa, 30 de junio de 2023. Consultado en https://webunwto.s3.eu-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/2023-06/230630-caf-investments-seminar-es.pdf?VersionId=vZCXoTeFQG.S9w8yM_ENLOPx8sktVW52

En caso de que sean digitalizaciones de obras publicadas, debe insertarse en primer lugar la cita de la obra impresa y para las obras en línea debe citarse el DOI (siempre que lo tenga).

En caso de autores iberoamericanos, se especificarán los apellidos paterno y materno; el nombre (s) de pila de los autores se pondrá con inicial.

Las reseñas tendrán una extensión máxima de 5 cuartillas (4,000 palabras aproximadamente), y deberán incluir el ISBN de la obra reseñada y el año de publicación. También se podrán considerar reseñas de tesis doctorales. En este caso se deberá indicar nombre del autor iniciando por el apellido, institución y año de presentación.

Los trabajos que no cumplan con estos requisitos no serán considerados. Todos los artículos serán sometidos a dos dictámenes y, en caso de ser aprobados, se publicarán después de un proceso de corrección de estilo y de acuerdo con las directrices editoriales de la Revista. No obstante, los(as) autores(as) son responsables de cumplir las normas de presentación, cuidar el estilo y la ortografía, así como entregar imágenes de buena resolución. El autor autoriza al IPGH a que, una vez publicado su trabajo, éste sea distribuido por medios electrónicos.

Editora: Dra. Cristina Oehmichen Bazán
 Instituto de Investigaciones Antropológicas,
 Universidad Nacional autónoma de México (UNAM)
 Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán
 04510 Ciudad de México, México
 Teléfono: (+52-55) 5622-9535
 Correos electrónicos: antropologia.americana@ipgh.org,
antropologia.americana@gmail.com
<https://revistasipgh.org/index.php/anam>



Función editorial del Instituto Panamericano de Geografía e Historia

El IPGH publica seis revistas disponibles en versión impresa y digital, distribuidas desde la Secretaría General, estas son:

Revista Cartográfica, Revista Geográfica, Revista Geofísica, Revista de Historia de América, Antropología Americana y Revista de Arqueología Americana

Se invita a todos los investigadores y profesionales de las áreas de interés del IPGH: cartografía, geografía, historia, geofísica y ciencias afines, a que presenten trabajos de investigación para que sean publicados en nuestras revistas científicas.

Mayor información:
 Departamento de Comunicación Social
 Instituto Panamericano de Geografía e Historia
 Ex Arzobispado 29, Colonia Observatorio, 11860 Ciudad de México, México
 Tels.: (+52-55) 5277-5888 / 5515-1910
 Correo electrónico: publicaciones@ipgh.org

Formación y cuidado editorial:
Departamento de Comunicación Social
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
Ex Arzobispado núm. 29, Col. Observatorio 11860,
Ciudad de México, México
Tels.: +5255 5277-5791 / 5277-5888
publicaciones@ipgh.org

2023

**ESTADOS MIEMBROS
DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

Argentina

EL IPGH, SUS FUNCIONES Y SU ORGANIZACIÓN

Belize

Bolivia

El Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH) fue fundado el 7 de febrero 1928 por resolución aprobada en la Sexta Conferencia Internacional Americana que se llevó a efecto en La Habana, Cuba. En 1930, el Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos construyó para el uso del IPGH, el edificio de la calle Ex Arzobispado 29, Tacubaya, en la Ciudad de México.

Brasil

Chile

Colombia

En 1949, se firmó un convenio entre el Instituto y el Consejo de la Organización de los Estados Americanos y se constituyó en el primer organismo especializado de ella.

Costa Rica

Ecuador

El Estatuto Orgánico del IPGH cita en su Capítulo II, Artículo 2, su Misión:

El Salvador

1. Fomentar, coordinar y difundir los estudios pertenecientes a sus áreas de interés, las cuales son Cartografía, Geografía, Historia, Geofísica y las ciencias afines en beneficio de América;

Estados Unidos de América

2. Apoyar la iniciativa, innovación y generación de conocimiento en sus áreas de interés, a través de estudios, capacitaciones y trabajos de sus Comisiones;

Guatemala

3. Promover la cooperación interdisciplinaria entre los institutos de América y organizaciones internacionales afines.

Haití

Honduras

Solamente los Estados Americanos pueden ser miembros del IPGH. Existe también la categoría de Observador Permanente, actualmente se encuentran bajo esta condición: España, Francia, Israel, Jamaica y República de Corea.

México

Nicaragua

El IPGH se compone de los siguientes órganos panamericanos:

Panamá

1. Asamblea General;

Paraguay

2. Autoridades;

Perú

3. Secretaría General; y

República Dominicana

4. Comisiones.

Uruguay

Además, cada Estado Miembro designa y crea oficialmente una Sección Nacional, órgano establecido para el cumplimiento de la misión, visión y estrategia científica del IPGH en el ámbito nacional, contando para ello con el apoyo financiero de su gobierno.

Venezuela

ISBN: 2521-7615