

PATRIMONIO CULTURAL: DIFERENTES PERSPECTIVAS

Angélica García López
UCM

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo surgió a partir del conocimiento de dos investigaciones realizadas en el estado de Salta (Argentina) en las localidades de Acambuco y Cafayate, cuyos resultados se expusieron a la comunidad científica durante la celebración del 52 Congreso Internacional de Americanistas, dentro del simposio dedicado a "Patrimonio Cultural e Identidad".

El trabajo de campo puso de relieve para sus responsables la falta de unidad en los criterios sobre Patrimonio Cultural entre la comunidad científica y el Estado, y entre ambas y la comunidad local. La investigación se centraba en "comparar los bienes culturales/ naturales legitimados científicamente, los activados por el Estado y los apropiados por los pobladores" (Ledesma, 2006)

Resumiendo brevemente. La ponencia destacaba que los objetivos estatales de promoción y reactivación de recursos patrimoniales están orientados al desarrollo económico de la región, que se halla empobrecida y con una marcada despoblación. Por tanto, junto a la industrialización creciente se ha propuesto desde 1996, una activación del turismo como fuente de recursos económicos, incentivando sobre todo la comercialización de productos "típicos", y el llamado patrimonio biocultural, siendo secundaria la activación de los recursos arqueológicos, artísticos e históricos, con la consecuente incompreensión entre la Administración y los expertos en Patrimonio Cultural.

Con todo, estas activaciones tampoco han satisfecho a los locales que se identifican con los espacios antrópicos, es decir aquellos espacios que, siendo naturales, tienen una función social o económica y son manejados por el hombre, y no los de la naturaleza "salvaje", que se promocionan de cara al turismo. Tampoco se ha conseguido la activación económica esperada porque la demanda turística de hostelería y productos tradicionales, se está viendo ofertada por foráneos, que imitan de forma estandarizada los trabajos artesanales.

Por último, la comunidad científica, a quien se encomienda la tarea de proteger y conservar el Patrimonio Cultural, da muestra de una falta de comprensión a la "definición del patrimonio como construcción social" al comprobarse que no han sabido entender y conectar con las formas de expresión

cultural e identitaria de los locales, que afirman no reconocerse en el pasado promocionado.

Ante semejantes manifestaciones, cabe reflexionar y preguntarse sobre el Patrimonio Cultural, pero no desde la perspectiva de la reivindicación histórica o de la conservación, sino precisamente ahondando en la significación y el manejo que se hacen de los recursos patrimoniales.

En este trabajo se pretende empezar desde el principio, preguntándose primero qué entendemos por Patrimonio Cultural, el porqué de su existencia, los problemas suscitados de sus diferentes interpretaciones, si es que se puede distinguir diferentes concepciones, o por el contrario se reconoce que el término carece de traducción dentro de otras cosmovisiones.

Teniendo en cuenta esto, al analizar el Patrimonio Cultural se intentará no tomar éste como un conjunto coherente y definido dado, sino muy al contrario como una construcción viva del ser humano y que, por tanto, es concebida y tratada de diversas formas en distintos momentos y espacios, y en ocasiones simplemente ignorada. A diferencia del concepto Estatal de continuidad que, no busca sino la cohesión social, el Patrimonio es tratado aquí como dinámico, en tanto que continuamente reinterpretado.

2. PATRIMONIO CULTURAL: DEFINIENDO PATRIMONIO.

“Hablamos de nuestro río, de nuestro pueblo [...] como experiencia colectiva. Los que nos visitan reciben individualmente esa experiencia social que se forma básicamente por la tradición, los trabajos científicos o profesionales y la forma de ver el mundo propia de cada sociedad.”(Ruiz Gil, 2005).

La cita anterior señala dos aspectos importantes que nos introducen a reflexionar sobre el Patrimonio Cultural. Por un lado, indica como lo material, entendido aquí como lo tangible, sea construido por el ser humano (el pueblo) o no (el río), refleja y forma parte de la cosmovisión de una comunidad. Por otro, manifiesta como esa experiencia colectiva necesita ser refrendada por las instituciones adecuadas (la tradición, los profesionales). Con ello se está apuntando algo muy importante: el Patrimonio Cultural no está en la génesis universal de lo natural, no es espontáneo, sino que, muy al contrario, es parte y resultado de la interacción del ser humano con sus semejantes y con su entorno, un artificio de su creación y, por tanto, reversible y dinámico. Además, lo que es susceptible de ser considerado Patrimonio Cultural va más allá de lo fabricado manualmente por el hombre incluyendo todo lo manipulado inteligentemente por este.

Todos los expertos en Patrimonio Cultural reconocen así sus dos aspectos claves: el Patrimonio es creación- invención y construcción social. Sin embargo, algunos darán prioridad en su discurso al primer aspecto, y otros al segundo. Ello es importante de reconocer porque para quienes prima el carácter inventivo se destaca la idea de manipulación (Hobsbawnm, 1988, cit por Prats, 1997), mientras que para quienes inciden en su carácter de construcción social lo esencial es la idea de "universos simbólicos legitimados" (Berger, 1983, cit por Prats, 1997).

Antes de profundizar en estos matices, lo primero que cabe preguntarse dado que reconocemos que el Patrimonio es algo creado, no es algo natural, es cuándo, dónde y porqué tiene su origen.

Origen de la idea de patrimonio cultural

LLorenç Prats nos recuerda que:

"La historia del patrimonio cultural es distinta de la de los objetos que forman parte de él, la postura contraria es peligrosa y anacrónica puesto que está tratando con realidades dispares: los tesoros de los monarcas de la antigüedad, las bibliotecas de los monasterios benedictinos o los gabinetes de curiosidades ilustrados son realidades diversas entre sí y distintas de lo que hoy entendemos por patrimonio[...]El factor determinante que define lo que actualmente entendemos por patrimonio, es su carácter simbólico, su capacidad para representar simbólicamente una identidad" (Prats, 1997).

Con ello está señalando que no siempre fue así, que el significado ha cambiado con el tiempo, se ha ido construyendo.

La palabra patrimonio (del latín "*patrimonium*") en su origen significaba y aún sigue significando, el conjunto de bienes que una persona hereda de sus padres. Sanciona un sentido de la propiedad privada que es importante resaltar, porque la misma idea de propiedad no es universal, ni en el tiempo, ni en el espacio, sino que depende de factores culturales. Por otra parte alude a bienes materiales, que sin embargo, no son los únicos que se heredan, aunque sean los únicos que se codificaban en el derecho romano.

Partiendo de este término se encuentra claras limitaciones, al tomar esta voz para referirse a aquellos bienes públicos o privados, pero de disfrute social, que unas generaciones van legando a otras, porque no basta con ampliar su atribución. El traslado de este término del ámbito familiar y doméstico al colectivo tiene un largo proceso en las sociedades. (Ruiz Gil, 2005)

Para algunos, y no sin razón, el origen del Patrimonio Cultural tendría lugar con el Humanismo del Renacimiento, dado que es entonces cuando comienza a existir un interés por el pasado, pero también por la proyección del hombre hacia el futuro. Surgen así los primeros coleccionistas. También es la época de la formación de los Estados modernos. Sin embargo, en los siglos XVI y XVII todavía perduran conceptos religiosos, económicos y políticos que legitiman la triada Dios-Rey-Estado. Con la Revolución Industrial y la formación de una potente burguesía con un poder económico cada vez mayor, pero que no se ve refrendado en derechos políticos y sociales, se va adquiriendo una nueva ideología. Las revoluciones del XIX romperán con la aparente sacralidad de la triada. Tanto Dios como el Rey ya no son referentes incuestionables, de los tres quedará sólo el Estado que bajo la forma de Patria se convierte en el nuevo "opio del pueblo". ¿Por qué atribuimos al siglo XIX el origen del Patrimonio Cultural?

El siglo XIX es el siglo del Irracionalismo, exceptuando la breve acogida del pensamiento Realista de las décadas de los sesenta y setenta. El Romanticismo de la primera mitad y los diferentes Ismos de finales de centuria resultaron una reacción al pensamiento ordenado y equilibrado del Clasicismo. Se trata del triunfo de la ideología de la burguesía liberal, de la clase emprendedora y con iniciativa creadora.

La libertad propugnada está fuertemente vinculada al desarrollo del liberalismo económico, la apertura de nuevos mercados y el acceso a nuevos y abundantes espacios de materias primas. El Colonialismo será su expresión y tiene su legitimación ideológica en el cientificismo positivista que sanciona la evolución y el progreso, y justifica la expansión de la civilización europea por todo el mundo.

La progresiva conciencia de la capacidad de control del ser humano de los fenómenos que le rodean, le vuelven más consciente de su individualidad y de su libertad como sujeto para decidir (Hernando, 2004). De ahí la caída de las "figuras míticas" del orden como Dios y el Rey.

Pero la excesiva exaltación de la libertad y la individualidad pueden conducir al caos y a la anarquía. Es preciso que el orden se conserve, que continúe la premisa del *"todos trabajamos para todos"* (Novelo, 1976).

De esta forma el tercer miembro de la triada va a ser impulsado. En la Edad Moderna Estado- Patria y Rey se confundían en uno. La propiedad privada del rey y la pública estaban sujetas a ambigüedades, y, aunque la afirmación de que el rey gobernaba sobre un territorio que le era propio, heredado, puede ser matizada, es indudable que con las Revoluciones del XIX se cuestiona la autoridad de la figura del monarca. Frente al rey que hereda la tierra y a quienes la ocupan como súbditos, el concepto de soberanía nacional hace de la Patria el sujeto que hereda,

y de los súbditos, ahora ya ciudadanos, los miembros básicos de su cuerpo, quienes deciden para salvaguardarla, siendo el cabeza del estado sólo su dirigente. La Patria se convierte así en la madre intrínsecamente buena, incluso sagrada, y la empresa en un servicio a aquella, por lo que cualquier ataque a esta se convierte en un delito contra la Patria y el Progreso.

Esta ideología será de continuo necesariamente refrendada, recurriendo a sistemas simbólicos y representaciones que eduquen ese "amor a la Patria" y refuercen la identidad colectiva. Junto a esto, como se ha señalado, es básico también revalorizar la idea del cambio como positivo, vinculada siempre a las ideas de progreso y evolución.

Los museos se convierten en los espacios ideales de la exposición visible de esta cosmovisión. En ellos no sólo se glorifica los logros de la Patria y de nuestros antepasados a los que estamos unidos por filiación, sino recogiendo las palabras de Krzysztof Pomian, "incluso los objetos procedentes de otras sociedades o de la naturaleza ilustran la nación que los ha recogido, ya que es ella quien ha sabido reconocer su valor y hacer los sacrificios necesarios para obtenerlos" (Krzysztof , 1987 cit por Prats, 1997) declaración que ilustra bien la justificación del Colonialismo que supone esta ideología.

Evolución del término

Con todo, la semántica del Patrimonio Cultural ha ido cambiando con el tiempo. Al principio del siglo XIX, el término hacía referencia a las antigüedades clásicas, progresivamente se fueron introduciendo conceptos arquitectónicos y artísticos (monumentos).

A medida que el concepto Cultura se iba enriqueciendo con nuevas aportaciones del pensamiento, también el Patrimonio abría sus brazos a nuevas formas de expresión de esa cultura. Los términos de patrimonio histórico amplían su campo en el siglo XX. Dado que la Historia no deja de ser "todo aquello que podemos contar del pasado", se añaden, el tecnológico, Industrial y Minero, Geológico y Paleontológico. También los etnológicos, antropológicos y científicos.

Al incluir estas tres últimas clasificaciones se reconoce un aspecto fundamental del Patrimonio Cultural, porque más allá de apreciar los materiales añejos como si de un mero coleccionismo curioso se tratara, se prioriza la idea de contextualización, de comprensión del Patrimonio en conjunto, de su valor ante todo como conocimiento de la existencia material, organización social, cosmovisión, y representación del mundo que fundan la identidad de un grupo social y lo diferencian de los demás.

En este sentido también la aportación de los defensores del ecologismo cultural y los trabajos de campo con sociedades distintas a la tradición europea han contribuido a tener una visión más extensa de lo que implica la Cultura, introduciendo la reflexión de la interacción hombre –naturaleza y de los espacios antrópicos como claros exponentes no sólo de la acción del hombre, sino sobre todo de su conocimiento y cosmovisión. De ahí que hoy se hable de Patrimonio Biocultural.

Dicho esto parece que todo es Patrimonio. ¿Dónde poner el límite? Aquí habría que distinguir entre todo lo que es potencialmente patrimonializable y lo que constituye el patrimonio, es decir que más que hablar de un Patrimonio Cultural intrínseco habría que referirse a las activaciones patrimoniales, sin perder de vista que el Patrimonio Cultural es considerado como el conjunto de bienes que representan simbólicamente una identidad.

Los referentes simbólicos materiales o inmateriales se asocian a una serie de ideas y valores esenciales y por tanto inmutables, sacralizados. Así, el criterio fundamental no va a ser ni la antigüedad, ni la originalidad (aunque a veces ambas sean sobrevaloradas y confundidas como valor de autenticidad) lo fundamental es la eficacia simbólica, es decir la “capacidad del símbolo para expresar de forma sintética y emocionalmente efectiva una relación entre ideas y valores” (Prats, 1997).

Función

Resumiendo lo expuesto hasta ahora: El concepto de Patrimonio Cultural surge en un momento concreto en relación a:

- la aparición de la ideología liberal burguesa vinculada a los Nacionalismos ya sean separatistas o integradores;
- tiene una función clara de carácter social y político, de cohesión e identidad social.

A estas funciones se añade con posterioridad un carácter claramente económico, al convertirse en un bien de consumo demandado por el turismo.

Función sociopolítica: patrimonio como cohesión social

Ya se ha discutido sobre la importancia de crear una conciencia colectiva partícipe de los mismos valores e ideologías, de la importancia de la educación en

el patriotismo, y de referirse de forma más adecuada, no tanto al "Patrimonio Cultural" como a la "activación del mismo". Pero ¿qué significa activar, por qué unos referentes frente a otros, quién tiene la capacidad de activarlos?

Con activar unos recursos patrimoniales, estamos aludiendo a escoger unos símbolos y por tanto unos significados frente a otros. Su éxito dependerá de la contextualización y del consenso logrado, sea este consciente o no.

¿Quién activa y legitima? La sociedad. Sin embargo es importante destacar como algunos antropólogos se oponen a concebir esta como un ente supraorgánico. Difundir la imagen de un sujeto colectivo, simplifica la cuestión. Los recursos patrimoniales son promocionados por las instituciones, pero estas están formadas por personas y esto es importante tenerlo en consideración, porque ayuda a comprender aparentes contradicciones, ya que si reconocemos el Patrimonio como clave en la representación de la identidad entendemos también que, por lo mismo, es un campo de confrontación simbólica potente.

No sólo el poder legalmente constituido o reconocido activa y promociona símbolos y significados, también su oposición, incluso con mayor fuerza cuanto menor capacidad en el terreno formal político se le concede, de ahí los conflictos por expropiación, sustitución o recalificación.

Función económica: el patrimonio como bien de consumo

La revolución de los transportes y más allá de esta, la democratización de los costes, han hecho de la frase "el mundo es un pañuelo" una realidad. Viajar, en los países occidentales, no es ya una posibilidad, sino más bien una obligación. Por otra parte, el viajar siempre ha estado relacionado con el comerciar y el conocer. Eso es en definitiva el turismo.

La asociación entre turismo y patrimonio es hoy muy potente. Lo fue antes incluso de que se extendiera el término (ejemplo: los viajes a la Florencia del XVIII).

El Patrimonio Cultural, fundamentalmente el artístico, pero también el gastronómico y artesanal, es ofertado y demandado a veces por si mismo o bien como añadidura en los viajes de ocio. Esto ha originado una nueva reinterpretación del mismo y, sobre todo, de la política de activación patrimonial.

La demanda turística por conocer influye incluso en el tratamiento que las instituciones especializadas en el Patrimonio hacen del mismo. Más allá de reactivaciones identitarias del "nosotros" de una comunidad se impone "la visión del otro sobre nosotros", bajo la hipertrofia de lo "típico". El objetivo de la acción patrimonial ya no será la cohesión sino la rentabilidad económica. Ante lo que

podría considerarse una negligencia de la Administración para conseguir el desarrollo sostenible de una región y sus ocupantes, se ve en el turismo una fuente de ingresos capaz de reactivar económicamente la zona.

Pero la excesiva llegada de foráneos temporales que consumen fundamentalmente ocio, sea este intelectual o de cualquier otro tipo, tiene otras consecuencias. Los expertos oscilan entre el resquemor que les despierta el posible daño y los efectos en relación a la conservación del patrimonio promocionado, y la necesidad de rentabilizar el objeto de su trabajo para garantizar su propia supervivencia.

Con todo, el turismo, en su relación con el Patrimonio no debe analizarse sólo desde la perspectiva económica sino que también repercute en las concepciones identitarias de la conciencia colectiva, ya sea por acción, invitando a los propios autóctonos a preguntarse por sí mismos, o por reacción, promocionando representaciones de identidades alternativas, ante la caricaturización de la visión impuesta por el otro de sí mismos.

Función cognitiva: el patrimonio como conocimiento

Las funciones anteriormente señaladas pueden considerarse las más prosaicas, en relación al Patrimonio al vincularse a la política y la economía, y parecen dar un aspecto oscurantista al mismo, como si este fuera expresión ajena de poderes manipuladores.

Cuando hablamos de Patrimonio, contemplamos un monumento o participamos en fiestas tradicionales, nuestro pensamiento no conecta inmediatamente ni con el Estado, ni con gastos e ingresos, sino más bien nos admiramos con la capacidad de expresión, o nos retrotraemos a otro tiempo, en un ejercicio de intento de comprensión del pensamiento de nuestros antepasados o los de otros. En un nivel mayor de abstracción a esto lo podríamos llamar "búsqueda de conocimiento". Los profesionales del patrimonio defienden sobre todo este aspecto, aunque sean conscientes de la interacción y yuxtaposición de los diferentes intereses.

En los últimos años aparece también una profunda reflexión acerca del carácter cambiante de la cultura. A lo largo del tiempo se modifican algunos elementos o evolucionan a nuevas formas, algunos desaparecen y otros conviven con nuevos, sin que por ello unos resulten menos "auténticos" que los otros, dado que todos son expresiones de la misma comunidad.

Ante una realidad cambiante, las respuestas no pueden ser las mismas, y las ideologías y formas de pensamiento también cambian. En el informe de la UNESCO

de 1992, se aludía a la necesidad de considerar bajo iguales criterios tanto los elementos culturales tradicionales como los emergentes.

En referencia a esta idea sobre el cambio cultural, algunos autores matizan este como no inherente, ni universal al hombre, y, por tanto tampoco a la Cultura, señalando como en sociedades no occidentales, e incluso dentro de estas, antes de la llamada Modernidad, el cambio no era deseable (Hernando, 2005; Fromm, 1952). Más allá de la evidencia de esta afirmación, lo que no es menos certero es que, el no deseable cambio, no significa la inevitabilidad de este ante nuevas realidades, sean estas venidas por agentes externos o a partir de desarrollos internos de la propia sociedad. La globalización hace aún más patente esta homogeneización en nuestros días, coacciona la diversidad cultural.

Teniendo en cuenta ambas realidades (la función del patrimonio como conocimiento, y el carácter cambiante de la cultura) parece sensato pensar que ninguna cultura se puede preservar, sí se puede conservar aunque sea parcialmente, su conocimiento. Parcialmente, porque como hemos visto este vendrá determinado por criterios e intereses presentistas, ya sean económicos o de otra índole.

III. PATRIMONIO Y TURISMO.

Según se profundiza en la idea de Patrimonio se va comprobando la enrevesada complejidad que hay detrás del término. Si primero se ha visto que su aparición surge en conexión con el nacimiento de los Nacionalismos y con función claramente cohesionante, también se ha añadido que su interpretación evoluciona con el tiempo y, en arreglo a ello, va adquiriendo nuevas posibilidades y funciones, entre ellas el uso como bien de consumo, que ha llegado a ser en ocasiones priorizado frente a lo identitario.

Las posibilidades del patrimonio en conjunción con la empresa turística o - tal vez más apropiado sería referirse a esta simbiosis de la forma inversa- las ventajas que para la empresa turística, asociada al ocio y, este en sí a la banalidad, supone revestirse de dignidad a través del aparente enriquecimiento intelectual que ofrece el Patrimonio, genera una riqueza monetaria que convierte a este multisector en la primera fuente de ingresos en muchos países.

Sin embargo, esta función económica aunque a veces se priorice o parezca incluso inconexa de la identitaria, no debe ser vista como un desarrollo ni enfrentado, ni ajeno, a su función social sino producto de una misma complejidad integradora. Una visión excesivamente económica, propia de los materialistas llega a caer en una "teología del capitalismo" que obvia otras realidades sociales y

mentales, que afectan a todo el sistema organizativo y no sólo al productivo. Por todo esto, la relación patrimonio- turismo merecen un capítulo aparte.

El “por qué” del turismo

La comercialización del viaje como producto de consumo en sí mismo y no como medio inevitable de relaciones comerciales entre comunidades, surge a finales del siglo XIX. Hoy es una de las principales industrias. En Latinoamérica es una de las mayores fuentes de ingresos, especialmente en el Caribe. La revolución de los transportes o el “welfare state” logrado tras la II Guerra Mundial en los países occidentales, tal vez son factores que puedan explicar las primeras oleadas de turistas, prestando atención a esa accesibilidad, el deseo de relax y la temporal democratización de los placeres que supone, pero desde los años 90 se da una tendencia nueva que ha venido a llamarse “turismo alternativo”.

El turismo alternativo, bajo sus distintas formas -etnoturismo, ecoturismo, turismo rural, turismo religioso, turismo de aventura y turismo cultural- busca la posibilidad de encontrar nuevos destinos que antes no eran susceptibles de ser visitados, por ello tiene especial incidencia en comunidades con cosmovisiones diferentes a la occidental dominante. Ante esta situación se dan dos posiciones:

- Para muchos el turismo se convierte en una nueva variedad de Colonialismo. Ejerce una presión sobre la comunidad visitada que acaba modificando pautas económicas, sociales y de comportamiento, en paulatino detrimento de elementos culturales propios y a favor de la adquisición de los venidos junto con el visitante. Con todo, como señala Santana, surge una “cultura del encuentro” que no es ninguna de las dos culturas matrices, sino una miscelánea, en la que turista y anfitrión adquieren unos roles predefinidos que determinan la forma de interactuar entre ambos grupos (Santana, 1997).

- Para sus partidarios, supone un fomento del contacto con la naturaleza, con poblaciones nativas, de revitalización de la vida socioeconómica de muchas sociedades locales y de mayor preocupación por su impacto medioambiental. (Skoczek, 1998; Chávez d´Agostino, 2002)

El turismo alternativo más allá de su análisis socioeconómico pone de relieve que junto a las de accesibilidad y ocio también están implicadas otras motivaciones en el fenómeno turístico. Dean MacCannell, atribuía esta tendencia a lo que él llamó “una falta de autenticidad en nuestras vidas” (MacCannell, 1976 cit por Santana, 1997) o dicho de otra forma “la búsqueda del yo en el espacio del otro” (Chávez d´Agostino, 2002). El viaje se convierte así en una escapada respecto a la cotidianidad, un intento de individualización del yo que viaja, frente a la presión de la rutina colectiva de las obligaciones diarias, la crisis económica, medioambiental y sobre todo, ideológica. Se busca el contacto con la naturaleza, la tradición, el pasado perdido, así al turista parece animarle la nostalgia.

Irónicamente esta búsqueda de raíces, de lo perdurable frente a lo volátil, no refuerza una nueva conciencia más cercana a otras cosmovisiones, sino que el contacto con los otros (campesinos o indígenas) refuerza nuestra individualidad y sobre todo la continuidad de nuestro propio sistema, ya que son identificados como formas extintas no recuperables por nosotros sino como meros esbozos anecdóticos que visibilizan, por su contraste, los logros de nuestra sociedad, aunque por ello mismo se tome la premisa de “conservar a toda costa” bajo la idea de “desarrollo sostenible”. Así, se vigoriza la reproducción de estilos de vida, ya que el turista demanda las mismas “comodidades” que en su lugar de origen con lo que se anticipa un mundo homogeneizado en la democracia y el consumo.

El turismo y los cambios en la identidad

El turismo pone en conexión en un mismo espacio al sujeto que viaja con el sujeto que es visitado, por lo que el mismo entorno es valorado desde referentes distintos. Lo que era cotidiano y natural para los autóctonos se convierte ahora en un bien de consumo demandado por el visitante, con la particularidad del extrañamiento del anfitrión que en ocasiones motiva una revalorización de sus propios referentes. A esto se suma, el aumento de la demanda que corre paralelo a la globalización y que presiona a la oferta para ser diferente y atractiva.

Todo ello hace que el nativo empiece a mirar con los ojos del foráneo, corriendo el riesgo de que de forma progresiva acabe entrando completamente en el sistema de comercialización y estandarización en función de la demanda, en una suerte de homogenización, que acaba siendo perjudicial para el propio mercado, al no desmarcarse de otros destinos.

El encuentro entre culturas que podría ser el turismo desaparece e, incluso, más allá de lo económico, aunque también en relación con ello, conlleva una deshumanización de las relaciones tradicionales patrón- anfitrión. No sólo el sujeto

visitante estereotipa al visitado, sino que también este caricaturiza al turista impidiendo la posible comunicación (Melis y Oliver, 1987 cit por Santana, 1997) ya que la relación busca satisfacer un servicio concreto, con lo que está presta al engaño y la explotación.

Hay pocos estudios rigurosos acerca del impacto del turismo en las comunidades anfitrionas (Skoczek, 1998). Por lo general, los antropólogos no se interesan por atender a estas incidencias en los estudios sobre una comunidad. Por otro lado, los expertos en turismo suelen reparar sólo en aspectos económicos y de desarrollo, y, en general, el impacto del turismo suele analizarse sólo desde el punto de vista medioambiental ante la presión de ecologistas, pero se carece de una perspectiva más amplia que tenga en cuenta también los aspectos sociales, culturales e ideológicos junto con los económicos y medioambientales y trate de ver su interrelación para obtener una visión completa de la situación.

El turismo alternativo se define como un turismo atento al desarrollo sostenible y, por tanto, trata de salvar o minimizar las posibles incidencias negativas de la presión turística en la comunidad de acogida.

Una de sus variedades es el ecoturismo comunitario, muy desarrollado en Ecuador, Belice y Costa Rica, que intenta lograr la participación de la propia comunidad como agente activo en el sector y no como mero recurso, para que los beneficios logrados repercutan también a los propios actores. Con ello parece motivarse un desarrollo interior que mejore las condiciones de la comunidad, sin embargo tiene también otros efectos. Para reflejar estas otras incidencias Pueden servir de ejemplo los siguientes estudios.

Estudio del turismo entre los Inuit de Alaska (Smith, 1992)

El turismo en la región del Estrecho de Bering se vio como una forma de ayuda al desarrollo, sin tener en cuenta la necesidad de inversión, ni las implicaciones que causaría. Esta región se caracteriza por su tradición comercial y su hospitalidad. Comenzó a ser contactada por los occidentales a finales del siglo XIX, en principio por exploradores y balleneros, y después por misiones cristianas. En los años cuarenta del siglo XX comenzó un incipiente turismo que, sin embargo, sólo benefició a las compañías aéreas, ya que permitía compensar el coste del transporte de mercancías, y a agentes externos a los inuit, que hacían de guías y comerciantes. El problema que encontró Smith se fundamentaba en el distinto efecto de las misiones: el cristianismo en principio había sido bien acogido por los inuit porque no rompía con su cosmovisión tradicional.

Sin embargo, los fundamentalistas frente a los católicos prohibieron las manifestaciones tradicionales inuit. Así, los efectos del turismo repercutieron de diferente forma en las distintas comunidades:

- En Nome y Kotzebue, colonias fundamentalistas, los antiguos marginados de la sociedad, ancianos, por lo general que todavía mantenían costumbres y tradiciones, fueron potenciados, aunque no por ello consiguieron un mejor status social, más bien a la antigua indiferencia y menosprecio se sumo el resquemor. Además, con el paso del tiempo, la hospitalidad hacia los turistas se vio tornada, ante la presión creciente (25/30 personas al día en una comunidad de 300) en antipatía, hasta el punto de ya no realizar actividades al aire libre y crear por el contrario, parapetos frente a la curiosidad de los foráneos. Por otra parte como no existía ya un dominio de la talla, los artesanos se dedicaron a expoliar yacimientos arqueológicos. Actualmente en Kotzebue no queda nada de tradicional y los ancianos que habían servido de intermediarios culturales han desaparecido.

- En cabo de Esperanza y Gambell, colonizadas por los católicos, el surgimiento del movimiento de reivindicación indígena a través de la NANA (Asociación Nativa del Noroeste de Alaska) en los años 70, que intentó controlar los beneficios del turismo para que estos repercutieran en la población, el resultado ha sido un revitalización cultural, ya que a la tradición no del todo perdida se suma el nuevo interés de los jóvenes ante la demostración de que su cultura también atrae. (Smith, 1992)

Así, lo que se puede concluir de este trabajo es que los efectos del turismo sobre los autóctonos dependerán también:

- del propio reconocimiento que ellos mismos depositen en su patrimonio cultural;
- de la particular trayectoria histórica que tengan;

Esto hace reflexionar contra la opinión, tanto de quienes asumen el turismo como negativo, como de aquellos que le atribuyen toda clase de mejoras intrínsecas como si se tratase de la panacea.

Estudio del turismo entre indígenas de Ecuador (Wunder, 1996, cit por Skoczek, 1998)

El ecoturismo en Ecuador surgió como un turismo social para ayudar a las familias con escasos recursos y desde los años noventa fue incentivado por el gobierno. Existen diferentes formas de organización, los indígenas pueden:

- emplearse como asalariados de una empresa (caso de los quichuas de Zancudo y Playas de Cuyabeno);
- actuar como autogestores junto a la asociación con una empresa (caso de los cofanes de Zabalo que bajo el programa "*Aguarico Trekking*" colaboran con Transturi en la comercialización del servicio y la venta de artesanías.

Pero independientemente de la forma de asociación los impactos sociales parecieron ser semejantes. La principal incidencia viene dada por una desigual distribución de los ingresos, que revierte en que quienes obtienen más, cambian sus patrones de consumo, dirigiéndolo hacia bienes duraderos o al estudio de sus hijos, lo que genera un movimiento migratorio.

Otra incidencia fuerte recae en los patrones de trabajo, ya que quienes dedican tiempo al turismo delegan sus actividades tradicionales en sus mujeres, o en vecinos a cambio de un jornal, lo que lleva a cambios en la situación de la mujer y a una estratificación entre iguales antes inexistente. Por otra parte, estas comunidades basaban su subsistencia en la horticultura, combinada con la caza y recolección, actividades que se ven en detrimento a favor de la demanda de artesanía.

El problema de la autenticidad

De este modo, frente a las declaraciones del tipo "en el turismo alternativo pretendemos que los sujetos no abandonen sus actividades" (Chávez d'Agostino, 2002) la realidad es que no existe un *continuum* sino la (re)incorporación y (re)selección de elementos que por más que sean "tradicionales", su activación y su contexto no lo es, y, por tanto sus efectos tampoco (re)producen los mismos procesos, ni las mismas identidades. Estas declaraciones solo fomentan una visión esencialista artificial. Cambian las identidades apareciendo nuevas cuestiones entorno a lo que se ha llamado "el problema de la autenticidad".

Edwin Goffman analizó las diferencias de comportamiento en relación a que consideremos un espacio público ("*front*") o privado ("*black*"). Siguiendo este

principio Dean MacCannell señalaba como, pese a que el turismo fomente la conservación y recreación de los atributos étnicos, esta no será sino ficticia ya que el turista sólo tendrá acceso al *front*, es decir, a una experiencia “desprovista de autenticidad y destinada a la comercialización” (MacCannell, 1988 cit por Gobbi, 2003)

Por otra parte, turista y nativo comparte un imaginario a cerca de lo que se espera del otro. Esa esperanza está en la diferencia. El problema reside en que las diferencias vienen definidas por la figura del imaginario, que no corresponde a la del sujeto que se descubre. El extrañamiento no se produce por lo distinto, sino por su ausencia, en lo que Clifford denominó “*efecto Squanto*”, en alusión al indio que los colonos de Plymouth encontraron en 1620 al llegar a la costa y que sorprendentemente acababa de llegar de Europa (Clifford 1999).

Esto obliga a reflexionar sobre los cruces e hibridaciones culturales. Gobbi señala que este extrañamiento no se debe tanto a una falta de autenticidad por parte del nativo, como a la incapacidad de “*pensar al nativo más allá de la simple pureza de lo autóctono*”, (Gobbi, 2003) en clara crítica a la postura de MacCannell, ya que en contra de ver al turismo como responsable de un mantenimiento artificial de la identidad, lo percibe como un factor más a tener en cuenta en la definición de nuevas identidades.

Con todo, para muchos estos cambios o hibridaciones son muestras de una decadencia de la cultura local, presa de la “cosificación” a la que la relega el turismo. Otros en cambio destacan al indígena como un “performance”, lejos ya del “salvaje-tonto cultural” del siglo XIX, ahora este papel lo tiene el turista que se queda con la realidad simplificada que se le ofrece.

Así, a lo que habrá de responderse es a qué llamamos auténtico, qué criterios utilizamos para valorar algo como culturalmente auténtico.

La extendida identificación entre el público de lo antiguo, lo original, lo primigenio, como lo puro y auténtico, es peligrosa y es cuestionada por los profesionales.

Como se vio anteriormente, el Patrimonio Cultural, no deja de ser una creación del hombre y cambia con él, por lo que lo más identitario y definitorio no es siempre lo más antiguo. “Lo auténtico es una invención moderna y transitoria” (Echarri, 2002) Lo que debe primar en la investigación y, en consecuencia, lo que sería también deseable que reconocieran quienes se acercan al conocimiento del patrimonio desde el turismo, es que la cultura material no es la disposición de objetos “auténticos” o “puros”, “sino su capacidad de representatividad sociocultural” (Ibidem). Defender lo contrario explica situaciones como la anteriormente narrada de los inuit de Kotzbuhe, que por recoger la idea de asumir

como auténtico lo antiguo, ignoraban su propio desenvolvimiento histórico y se convertían en expoliadores de su pasado, con los consecuentes efectos para el conocimiento no sólo de su pasado, sino de su ubicación en el presente.

Planteamientos actuales sobre el turismo en la comunidades locales

En general, de lo que más se acusa al turismo cuando este afecta a comunidades indígenas que todavía mantienen elementos tradicionales propios y cosmovisiones diferentes, no es tanto de su invasión en el espacio ajeno, ya que parece asumirse como inevitable esta extensión, como la ausencia de participación y capacidad de decisión que se les otorga a las propias comunidades frente al mismo.

La falta de información que reciben las comunidades y su incomprensión ante el fenómeno turístico, cuya lógica es propia de la sociedad postmoderna, hace que las comunidades queden desprovistas de mecanismos propios para canalizar esta manifestación foránea dentro de su comunidad.

Esto lleva a que los posibles beneficios obtenidos de la empresa turística no repercutan entre los locales, o bien, que cuando se da el caso de que estos participan en la obtención de beneficios, no reparen en las demás repercusiones e incidencias, y que por tanto no actúen con la libertad del uso pleno del espacio. Dicho de otro modo, algunos autores hacen recaer la atención en que el turismo todavía no es totalmente comprendido por los locales y, por tanto no se concibe como parte de los recursos susceptibles de ser reivindicados en los movimientos de Derechos de los Pueblos. (Hernández Montero, 2002).

Sin embargo, me gustaría resaltar que estos autores parecen seguir una línea clara hacia la propuesta de conceder a los indígenas el derecho de participar o no en la empresa turística, pero no profundizan en lo que la negativa plantea, ya que no se propone una alternativa de retirada ante esta opción, sino la simple inercia de desarrollo de los acontecimientos al margen de la comunidad local, como si ambas realidades pudieran coexistir paralelamente sin afectarse.

En el 2004 tuvo lugar en la ciudad de Salta (Argentina) el "Foro Turismo Indígena", que tuvo el acierto de reunir no solo a los profesionales (antropólogos, arqueólogos, sociólogos, historiadores, asistentes sociales, expertos en turismo...), sino también a representantes indígenas.

El resultado fue el reconocimiento de que el turismo ignoraba a las comunidades en su organización y planificación. También se prestó especial atención al tema de la identidad.

Los indígenas denunciaban un "turismo invasivo" e irrespetuoso, que abusaba de la muestra de rituales y demás actividades culturales, así como de espacios y elementos, y una intromisión de agentes ajenos a la comunidad en la comercialización de productos y de información sobre los propios locales. Con ello incluían no sólo a los guías turísticos de agencias o a los comerciantes de "artesanías" estandarizadas, sino también a los profesionales de los museos, acusándolos de "hablar en nombre del indígena". Además, se señalaba la ausencia, e incluso degradación de la cultura local en las escuelas.

La evidencia que se demostró fue que la "interculturalidad" era más bien una teoría y que en la práctica dominaba la falta de comunicación entre culturas.

Se proponía el fomento de un turismo verdaderamente abierto a la comprensión y valoración de otras cosmovisiones y no a la demanda de su teatralización. Se tomaba conciencia de que la base del problema recaía en impulsar la identidad propia, animando los lazos intergeneracionales para asumir un papel activo a favor del mantenimiento o recuperación, primero, del derecho a su espacio (derecho a la tierra) y por derivación al uso del mismo a todos los niveles económicos, sociales y culturales.

En este contexto una experiencia significativa que puede servir de ejemplo a la posibilidad de conjugar el turismo con el indigenismo de otra manera, es el caso de los mapuches de Villa Pehunia.

Estudio del turismo entre los Mapuches Puel-Villa Pehuenia (Marezana, 2003)

En 1998 la Comunidad Mapuche Puel de la localidad de Villa Pehuenia, en la provincia de Neuquén, Argentina, ante los resultados del turismo en lugares vecinos, solicitó permiso a la Secretaría de Turismo para crear un Parque de Nieve en el cerro Batea Mahuida.

Se trata de una comunidad agropecuaria compuesta de sesenta familias donde se están comenzando a dar cambios económicos, por lo que se decidió por Asamblea llevar a cabo este proyecto que se valoraba de manera positiva como complemento de la actividad pecuaria tradicional.

Lo que animó a los nativos fue la consideración de que si otros con menos experiencia en la zona (en referencia a los criollos) habían conseguido llevar a cabo la empresa siendo, pocos y teniendo que realizar todos los tramites burocráticos para lograr permisos, ellos que eran los originarios del lugar no tendrían mayores problemas.

Las únicas reticencias vinieron de parte de los miembros más ancianos de la comunidad, el resto achacaban esta actitud al miedo que les suscitaba no poder adaptarse.

En 1999 se conceden todos los permisos y se inaugura el Parque de Nieve. El equipo de investigación de la Facultad de Turismo de Universidad Nacional del Comahue, que cuatro años después se acercó a documentar la experiencia hizo una serie de entrevistas a los diferentes miembros de la comunidad. De su estudio se desprendió que el turismo:

- no había afectado de forma significativa a la organización del trabajo, ya que suponía una actividad complementaria al régimen anual de trabajo, dado que en invierno se daba una desocupación de las tareas agropecuarias;
- en cambio, sí había generado un cambio de actitud hacia la mujer, que ahora repartía su tiempo entre el trabajo doméstico y el dedicado a servicios turísticos y que empezó a tener cabida en la Asamblea como miembro activo de la comunidad;
- no conllevó un cambio en la organización social ni política de la comunidad. Los ancianos mantenían su estatus seguían siendo por antonomasia los miembros depositarios del saber tradicional, aunque ahora cobraban una mayor atención ante las preguntas de los turistas mediante los intermediarios culturales que eran los jóvenes;
- estos a su vez ganaban en estatus, al ser miembros especialmente activos dentro de la comunidad y se mantenía una mayor cohesión social al reducirse la migración.

La particularidad del caso de esta comunidad, frente a los otros casos considerados, reside en que los mismos indígenas fueron los que tomaron la iniciativa y han dirigido y cubierto todas las actividades relacionadas con el turismo. Son los miembros de la comunidad los que se emplean en cada uno de los servicios que se presta y los beneficios obtenidos no se reinvierten en el proyecto, sino que revierten a las necesidades de la comunidad, con lo que tampoco se puede afirmar que entren dentro de la lógica de la empresa capitalista. Por otro lado, los elementos culturales inmateriales y materiales tampoco se han visto afectados, ya que ofrecen al turista de lo que hay, es decir las artesanías, la gastronomía tradicional... aunque ciertos tabúes respecto a las comidas y los rituales siguen practicándose lejos de las miradas de los foráneos.

Sin embargo, hay que destacar que se trata de una experiencia muy joven, ya que apenas lleva siete años, con lo que no se puede afirmar que una presión cuantitativa de turistas pueda derivar a situaciones parecidas a los casos de los inuit. Por otro lado, esto parece poco probable, por cuanto las diferencias son claras.

En el caso mapuche, pese a aludirse por el equipo de la universidad a los efectos positivos del turismo en la revitalización cultural, esta es cuestionable porque la tradición no estaba en declive, con lo que no se puede hablar de una "inyección cultural", sino de una nueva reflexión sobre sí mismos despertada por la comunicación con los otros, que les anima una nueva curiosidad. Por otra parte, me parece reseñable que los mapuches no están ofreciendo su cultura como producto turístico, sino un espacio concreto de su entorno, al que por otra parte consideran como un ente y le siguen rindiendo culto y ofrendas, ya que deben solicitar permiso al cerro para su uso, y en relación a ello, todo lo obtenido gracias al cerro debe ser retribuido a este. Al no existir tampoco una reinversión en la empresa la posibilidad de que esta se amplíe es menor, y con ello también se minimiza el consecuente aumento de turistas.

Con todo el Foro Turismo Indígena 2004 puso de relieve la necesidad de una reflexión sobre el elemento occidentalizado de las comunidades locales, ya que el mismo hecho de la participación de indígenas en el foro o de la iniciativa turística anteriormente descrita, plantea que estos se encuentran obligados a entrar en el mismo lenguaje dominante. Ello es interesante porque sugiere cuestionarse sobre las diferentes lógicas culturales y por tanto sobre diferentes concepciones del patrimonio y también recapacitar sobre las actuaciones indígenas como estrategias frente a la fagocitación asimiladora en la que se están viendo inmersos.

IV. EL PATRIMONIO EN CULTURAS DIFERENTES: ENTRE LA IDENTIDAD Y LA ESTRATEGIA.

Recordando lo expuesto hasta ahora, en la primera parte del trabajo se aludía a la aparición del uso del concepto de "Patrimonio Cultural" ante la necesidad del Estado de mantener el orden y la organización en una sociedad laica, democrática e individualista, y la necesidad ideológica del sujeto de saberse protegido por ser parte de "algo mayor", ante la angustia producida por la conciencia de la insignificancia individual. Así la Patria se convertía en el referente común y se activaban mediante la categorización de "patrimonio cultural" repertorios materiales e inmateriales que permitieran la visualización de esta cohesión.

Sin embargo, en sociedades donde está unidad común no era cuestionada y los mecanismos de cohesión tradicionales seguían funcionando, la activación de repertorios patrimoniales ha parecido ir de la mano de procesos de presión exterior ya sean políticos, económicos o turísticos.

Este cambio se ilustra bien en un estudio que se hizo en la Comunidad Aymara de Belén, Alto Arica, Región de Tarapacá, Chile. El objetivo era evaluar el patrimonio arqueológico de Belén siguiendo un método etnoarqueológico que enriqueciera la interpretación arqueológica. Se pretendía reflexionar “sobre la continuidad cultural en la ocupación espacial y la valoración e identificación étnica de la comunidad local con su patrimonio” (Jofre Pobrete, 2003).

Las investigaciones arqueológicas indicaban una ocupación continua desde el 1000 d.C, con un auge hacia el 1200 que respondía a la extensión del Horizonte Tiwanaku y posteriormente al Inca. Se evidenciaba la integración de las tierras altas puneas y bajas costeras, en la forma característica de explotación andina de aprovechamiento de rutas longitudinales y verticales. La población habría sido mayor que la actual y con una organización tecnológica de uso intensivo de técnicas hidráulicas. Además el análisis cerámico y de patrones arquitectónicos constataba la interacción multiétnica.

Los investigadores veían aquí un lugar propicio para una aproximación etnoarqueológica ante “una continuidad manifiesta en la ocupación espacial para comparar distintos aspectos arqueológicos y antropológicos del pasado y presente, basándose en entidades culturales que manipulan ambientes naturales semejantes y de manera análoga” (Ibidem)

Para ello se recurrió a métodos de la antropología cultural, mediante la entrevista abierta y el interés arqueológico se orientó hacia el uso del espacio y la significación del paisaje. Los informantes fueron tanto los residentes permanentes de Belén como aquellos miembros que por razones económicas se mueven temporalmente.

En este sentido es necesario hacer un inciso: en los países de la cordillera andina se ha dado un movimiento de migración rural fuerte, pero con la peculiaridad de que los miembros de comunidades indígenas no cortan los lazos con sus raíces originarias, ni con los miembros de su comunidad, sino que operan en contacto constante con estos y se reorganizan de igual modo en la urbe. De esta forma, las legislaciones reconocen como “comunidad indígena”, tanto las organizaciones locales o comunitarias, económicas y culturales que funcionan en localidades rurales, como urbanas. Esto es comprensible dentro de una lógica indígena tradicional ya que históricamente la organización social, política y

económica se ha caracterizado por la dispersión en el aprovechamiento de "archipiélagos ecológicos".

Lo que comprobaron los arqueólogos en sus entrevistas fue que:

- los antiguos beleños, son reticentes a expresar sus opiniones sobre los lugares de vestigios arqueológicos "gentiles", pero los asociaban a historias, mitos y toponimias y se entienden como lugares misteriosos y poderosos. Se autodenominan "beleños netos" e incluso "agricultores" o "mineros".
- los actuales beleños tenían una visión más abierta sobre la arqueología y el patrimonio, de hecho, se han propuesto proteger sus raíces y tradiciones y los lugares donde se realizan ritos, particularmente los yacimientos arqueológicos. Se autodenominan "aymaras beleños".

Este contraste es interesante porque permite distinguir la valoración local y la valoración transformada de los mismos referentes, e incluso, la percepción de su propia identidad.

Para los primeros, lo que les define son sus actividades, ellos son "agricultores" o "mineros" y su sentido es completamente localista: son "beleños". Para los segundos, lo que prima es señalar su etnicidad, ellos son "aymaras", por delante de lo local, de ser "beleños".

El hecho de que los primeros ignoren su etnicidad, es significativo por cuanto hace reflexionar sobre lo ajeno de la clasificación. Por otro lado, se puede ver en ello, una represión estatal por parte de la generación que vivió la dictadura, pero pese a ello no se puede ignorar que se trata de formas diferentes de identidad, sobre todo si se pone en conexión con que precisamente son los que conocen y participan de los referentes patrimoniales, los que ignoran ese lenguaje de vinculación, mientras que aquellos que son ajenos a esta conexión y, por ello, la pretenden "recuperar", son quienes los valoran como patrimonio.

Esto en conexión con las conclusiones que se van obteniendo del registro arqueológico, sobre la multiethnicidad de la ocupación, plantea cuestiones sobre el uso de la "etnicidad" como estrategia política.

Con el ejemplo anterior no se pretende negar que estas poblaciones carezcan de elementos y referentes de articulación social o mecanismos de cohesión semejantes a los nuestros sino que sus activaciones tradicionales se rige por una cosmovisión diferente, por una comprensión del entorno y el cuerpo social distinta.

A continuación se analiza esa valoración tradicional de relación con los referentes del patrimonio cultural y la nueva puesta en valor en relación a la aparición del concepto de etnicidad como estrategia de supervivencia.

Diferencias de cosmovisión

“¿Cómo podéis comprar o vender el cielo, el calor de la tierra?

Esta idea nos parece extraña. No somos dueños de la frescura del aire, ni del centelleo del agua. [...] Cada hoja resplandeciente, cada playa arenosa, cada neblina en el oscuro bosque, cada claro y cada insecto con su zumbido son sagrados en la memoria y la experiencia de mi pueblo [...] Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros [...] Si os vendemos estas tierras tendréis que recordar que son sagradas y deberéis enseñar a vuestros hijos que lo son. (Carta del Jefe Indio Seattle al Presidente de los EEUU. 1855).

Nuestra sociedad se identifica por concebir la relación con los elementos y referentes culturales en términos de posesión. El mismo término “patrimonio”, que se analizaba al principio del trabajo, se tomaba del derecho latino e indicaba algo que “se heredaba”, por tanto, que “se tenía” y “se daba” y estaba vinculado a bienes territoriales y materiales.

Esta idea de posesión, coligada con la propiedad privada, es extraña a sociedades donde la propiedad comunal, o la posesión en usufructo, prevalecen sobre la privada. Pero lejos de tratarse sólo de formas de entender la organización económica y el aprovechamiento de los recursos de modos diferentes, “nacen de” y “configuran” una forma muy distinta de entender y explicar el mundo.

La dificultad de comprensión de esta perspectiva ajena a la nuestra se debe a que nosotros ordenamos y racionalizamos la complejidad que nos rodea mediante la fragmentación y división de los campos de realidad. “Si dividimos, lo que sea, imaginándolo separado de sus relaciones como algo que es y funciona independientemente, en verdad lo estamos reduciendo y resultará lógico entender que podemos poseerlo” (Molinari, 2000).

Sin embargo, está no es la única forma de entender el mundo y ordenarlo. Las palabras extraídas de la Carta del Jefe Indio Seattle, reflejan una concepción del mundo en que todas las partes están integradas y el hombre aparece como un elemento más del conjunto, no como el poseedor de recursos. Esta perspectiva abarcadora conlleva una indisociabilidad de valores naturales y culturales.

El IIED (Instituto Internacional de Medio Ambiente y Desarrollo) junto con la UNESCO se ha hecho eco de esta perspectiva holística y también de la denuncia de

su progresiva desaparición, intentando crear procesos de protección de la diversidad biocultural que representan, ya que se estima que el 80% de esta desaparecerá en los próximos cien años (IIED, 1999).

Algunos profesionales del patrimonio han señalado la relación entre la fragmentación/posesión y la interrelación/participación como perspectivas que afectan a la propia eficacia de la activación de referentes patrimoniales y su conservación, señalando que es imprescindible tomar esta perspectiva holística, no sólo como filosofía, sino con la aplicabilidad en el manejo de los recursos culturales y ecológicos (Molinari, 2001).

Esta reflexión se aplicó con éxito en relación al caso de la Comunidad mapuche de Ñorquinco, provincia de Neuquén, Argentina (Idem 2001)

En 1935 la APN (Administración de Parques Naturales) declara el Parque Natural Lanín como Parque Nacional. La zona incluía un área biocultural mapuche, marcada por un Rehue antropomorfo ("re" significa puro, genuino; "hue", lugar o paradero) asociado a la celebración del Nguillatún.

Desde la declaración del parque los mapuches se vieron obligados a dejar de actuar en la zona, ya que como área protegida, la zona quedaba bajo responsabilidad del Estado, pese a que no existía antecedente alguno de amenaza de la misma por el uso tradicional.

En 1996 la comunidad mapuche solicita la restitución del área del Rehue bajo el reconocimiento del Centro Ceremonial Filosófico- Religioso Mapuche de la Seccional Ñorquinco, con el objetivo de recuperar la práctica de la ceremonia religiosa del Nguillatún y resguardar el espacio sagrado.

El reconocimiento por la UNESCO en 1992 de los "paisajes culturales" favorecía la iniciativa, ya que entonces se habían declarado bajo este título: los paisajes intencionados y claramente definidos (jardines, templos, ciudades...); los evolutivos, vinculados a las interacciones con el hombre (campos de cultivo, cuevas, pastizales...); los asociativos, marcados por asociaciones históricas, artísticas, religiosas.

La zona del Rehue era un paisaje claramente evolutivo y asociativo. Sin embargo, se necesitaba modificar la ley para dar cabida a la incorporación de comunidades indígenas en el manejo de un área protegida.

Como resultado la APN y la Confederación Mapuche Neuquina llegaron a la formalidad de los conceptos de: "Territorio" y "Co-manejo", entendiendo que la recuperación del territorio implicaba la recuperación de los recursos naturales y culturales, y que el co-manejo incluía la aportación equitativa de las partes en la toma de decisiones y la gestión. Ello permitió la restitución del espacio a la Comunidad Mapuche Ñorquinco.

La solución a este problema ha tenido lugar porque en los últimos años se está creando un nuevo panorama internacional. Para, la UNESCO, la FAO y los ecologistas la protección de la diversidad biocultural, la asimilación del concepto holístico y la concepción del hombre en términos de una especie más del ecosistema, cuyas alteración de actividades afecta a todo el conjunto, es imprescindible para lograr un desarrollo sostenible.

Para antropólogos, arqueólogos, la UNESCO y diferentes especialistas relacionados con la cultura, assimilar esa percepción del mundo es imprescindible para lograr políticas de conservación del patrimonio, sobre todo, entendido como conocimiento, en sintonía con las realidades de las comunidades que se ven afectadas. Se entiende que el patrimonio arqueológico es el conjunto de recursos que indican la variedad de actividades e interrelaciones del hombre como "animal social" con su ambiente. Es por tanto, dinámico y participativo, lo que choca con las ideas clásicas de conservación vinculadas a concepciones más estáticas y desligadas y obliga a replantearse las políticas de manejo de recursos patrimoniales cuando estos se refieren a identidades con cosmovisiones diferentes.

Algunos autores han señalado las problemáticas generadas en torno a las instituciones museísticas centrándose fundamentalmente en:

- la tendencia a la "fetichización" de los objetos y a seguir políticas esteticistas (Crespo, C , 2005);
- la manipulación de sentidos y los manejos de ciertas autarquías estatales en selección de referentes y sentidos y la deslocalización y dispersión injustificada del patrimonio cultural, recolocándose objetos en diferentes museos regionales fuera del área originaria (Consens, M. 1998);

Fuera ya de la discusión de si las políticas seguidas en los museos están acordes con las nuevas tendencias historiográficas, lo que viene a plantearse es que, tal vez, los museos como instituciones de nuestra tradición cultural están en concordancia con la propia visibilización de nuestra lógica racional, que basa el orden en la fragmentación, para la posterior clasificación y comprensión, pero tal vez es momento de cuestionar su extensión como espacios de exposición de otras tradiciones culturales, donde cada elemento sólo tiene sentido en participación con el resto.

Pero paralelamente a ese intento de comprensión y aprendizaje de cosmovisiones diferentes, "la extensión del control gubernamental, las políticas de tierras, de modificación cultural y manejo inadecuado de conservación"

denunciadas por la UNESCO (IIED, 1999) han provocado que, por lo mismo, un deterioro a nivel ecológico implique también el ideológico, ya que en sistemas donde conocimientos, valores culturales , componentes tangibles e intangibles están ligados, la pérdida de la riqueza biológica repercute en la incapacidad de transmisión de conocimientos.

Al contactar con estas culturas guiándonos por la lógica fragmentaria que guía nuestra racionalidad, hemos transmitido esa forma sesgada de relacionarnos con lo que nos rodea. Dicho de otro modo, hemos ido "invadiendo parcelas bioculturales" lo que provoca que para recuperarlas se entren en el mismo "lenguaje fragmentario".

Patrimonio y movimientos reivindicativos indígenas

Para entender bien los movimientos reivindicativos indígenas, que se han convertido en uno de los fenómenos destacados en los últimos años, primero es necesario hacer una recapitulación de la historia del contacto entre indígenas y herederos de la cultura occidental.

En un primer momento la relación se basó en la negación y el rechazo como ideología que justificaba la expansión y expropiación territorial.

Posteriormente la necesidad de mano de obra acompañó a un discurso basado en la ignorancia de las diferencias y la incorporación mediante la denominación común de ciudadano del estado.

La aparente igualación obligaba a una homogeneización y en consecuencia a una marginación de la diferencia. Se revalorizó el pasado indígena pero no el presente. El interés por ese pasado nacía de la necesidad de demarcación de los Estados Nacionales respecto a las metrópolis. A la expropiación de tierras se añadió la expropiación de restos de los antepasados indígenas. El acoso sufrido facilitaba el proceso, siguiendo la lógica occidental, al dividir y fragmentar se logró una desestructuración y así fue posible (re)construir y (re)elaborar identidades. La indianidad fue sustituida por la ciudadanía, pero a efectos prácticos el indígena sufría una marginación social era un "ciudadano de tercera".

La asimilación del indígena hizo que su historia no fuera relevante. Su patrimonio interesaba en cuanto a visibilización de la ocupación del espacio por el hombre creándose un discurso que legitimaba la unidad del Estado, haciéndola natural e ignorando las contradicciones de asumir como identitario lo que en realidad estaba unido por filiación a otros.(Crespo, 2004) Cuando se miraba al indígena se seguía la lógica occidental que sanciona el progreso a través de la capacitación tecnológica y material, así los referentes activados como patrimonio

nacional exigían monumentalidad, se prestó atención por tanto a las “Grandes Civilizaciones Prehispánicas”.

Los movimientos sociales de los años sesenta acabaran por influir en el pensamiento indígena que, progresivamente irá reivindicando derechos sobre tierras, uso del agua y demás recursos.

El patrimonio cultural se convierte en otro espacio de conflicto. Los primeros pasos se dan en EEUU y Canadá, donde se reivindican el derecho sobre su patrimonio y el acceso a la información sobre el mismo, de lo que deriva la repatriación de materiales y cuerpos, y el derecho al aprovechamiento turístico de los sitios (Romero Guevara, 2003)

La situación en Latinoamérica es más compleja. La dinámica histórica ha sido diferente y la significación del conflicto étnico en cada país depende, tanto del porcentaje de indígenas en relación a la población, como de la propia trayectoria político-histórica de las últimas décadas, por lo que el cuerpo legal de cada país sanciona de manera diferente las relaciones de los indígenas y el Estado, y de ambos con el patrimonio.

El área andina ha tenido una capacidad de movilización muy fuerte que surgió entre la juventud indígena, apoyada por ciertos sectores universitarios y algunas ONGs, con lo que se internacionaliza el problema.

El actual contexto internacional que apoya el multiculturalismo como respuesta a la preocupación por la diversidad biocultural ha motivado una política legislativa orientada hacia la “reparación histórica” y la “integración” pero convirtiendo a estos en miembros activos de su propia integración. El resultado ha sido:

A) Políticas ambiguas de inclusión – exclusión:

Se reconoce a los pueblos originarios su identidad y su cultura, pero la legislación sobre patrimonio arqueológico señala a los poderes públicos estatales como responsables de su conservación y preservación. Ello ha dado origen a numerosos conflictos.

En el 2002 en Centro Municipal de Cultura de Viedma de Río Negro (Argentina) un grupo de mapuches retiró objetos de la exposición temporal en protesta por la expropiación de materiales culturales pero también por el discurso explicativo que los acompañaba.

El conflicto se saldó con el reconocimiento del Museo de la pertenencia de dichos objetos al pueblo mapuche.

Pero lo destacable fue que se manifestó la incorporación de concepciones de "posesión" y "activación patrimonial" ajenas en sí a los mapuches con el fin de defender su propio reconocimiento y autogestión y el hecho de que se cuestionará no la simple expropiación sino el cambio de sentido que se yuxtaponía a los objetos (Crespo, 2004).

B) Institucionalización de las organizaciones indígenas

La base ideológica de los grandes movimientos indígenas andinos que, como se dijo, surgieron entre la juventud indígena y sectores universitarios, se basó en ensalzar un pasado integrador cuya expresión eran los grandes horizontes expansivos Tiwanaku e Inca. De esta forma estaban incorporando a su propio discurso la ideología de la cultura dominante.

El posterior "éxito" de sus movilizaciones llevó a una serie de leyes Indígenas en diferentes países que permitieron el reconocimiento de su identidad y, con ello, la institucionalización de organizaciones como la CONAIE en Ecuador o la CONADI en Chile.

Algunos han señalado que con esto se ha coartado el movimiento de reivindicación que apelaba a los derechos sobre las agua, la tierra, reemplazándolos por una burocracia que busca el respaldo político para ofrecer un "desarrollo con identidad" y sobre todo se cuestionan sobre qué identidad es la que se busca reivindicar (Romero Guevara, 2003).

Un ejemplo de ello se daba, como vimos con el caso de los beleños. En el norte de Chile los aymaras chilenos reconocen tradiciones compartidas con los peruanos y bolivianos, pero no se identifican totalmente con ellos, ya que a diferencia de aquellos, han sufrido un fuerte proceso de chilenización con la dictadura, la etnicidad sólo es una categoría más. Por otra parte la reivindicación de la CONADI por el "patrimonio" sólo surge cuando este es susceptible de convertirse en recurso turístico. "El patrimonio arqueológico no es asumido como un patrimonio hasta que no se les ve con ojos desarrollistas de la CONADI" (ibidem).

Lo que los arqueólogos aprecian es que los vestigios arqueológicos han estado en relación continua con las comunidades pero que son vistos como "gentiles", no como heredados por vinculación generacional, sino como heredados junto con el paisaje.

En definitiva lo que se está evidenciando es que:

- Los movimientos reivindicativos surgen a partir de indios ya parcialmente transformados culturalmente, que han recibido una educación paralela a la tradicional y que conscientes de su marginalidad dentro de la sociedad, reivindican sus derechos como colectivo.
- La fuerza del movimiento dependerá de la mayor presión que puedan ejercer frente a las autoridades, por lo que se busca la integración étnica frente a los localismos de las municipalidades o parroquias en el caso de las comunidades campesinas, o de las familiares en relación a las bandas. El pasado que se ensalza es el de los grandes horizontes expansivos e integradores.
- En este sentido el Patrimonio se convierte en otro campo de conflicto tanto como recurso desarrollista, como por la implicancia de sus sentidos y su fuerza cohesionadora.
- La activación de los recursos patrimoniales no sólo lleva a un enfrentamiento con el Estado por su aprovechamiento turístico o ideológico, sino que puede derivar a generar problemas dentro de la propia comunidad étnica, que no reconoce de la misma forma los mismos referentes, ya que como se vio el éxito de una activación patrimonial dependerá de la participación de la comunidad.

Teniendo en cuenta esto, cabe preguntarse hasta que punto los logros de los movimientos indígenas lo están siendo, o si por el contrario sólo estamos ante otra forma de (des)estructurar para (re)construir identidades.

V. PATRIMONIO, ARQUEOLOGÍA E INDÍGENISMO: EL ROL DEL ARQUEÓLOGO.

En este contexto de conflictividad entorno a las activaciones patrimoniales surge la reflexión sobre qué lugar ocupa el profesional.

Retomando lo expuesto en la presentación, lo que se percibe es que, ante un mismo asunto, las perspectivas de encauzarlo en una u otra dirección son muy diferentes y dependen de los resultados que se buscan obtener.

El patrimonio cultural permite múltiples sentidos, diferentes lecturas, y lejos de ser un agente pasivo forma parte de un sistema retroactivo donde el referente activado visibiliza una identidad, pero, a la vez esa identidad precisa del icono para legitimarse.

El arqueólogo debe ser consciente del entramado en el que se desenvuelve, ya que la importancia de la arqueología radica en “la interpretación de la diversidad y variabilidad del comportamiento humano a partir del estudio de restos materiales de las sociedades, de dar cuenta de la experiencia humana en el manejo del medio ambiente en un rango temporal muy amplio” (Molinari, 2001). Para lograr con rigor este objetivo la disciplina exige de una libertad de pensamiento y acción que, sin embargo, presenta múltiples dificultades.

Por un lado, las relaciones con las comunidades indígenas muchas veces han estado marcadas por la conflictividad. La arqueología nunca ha estado bien vista por las comunidades. Una parte del problema reside en la separación social entre investigadores y arqueólogos y las comunidades (Trigger 1992 cit por Romero Guevara, 2003). Los primeros pertenecen al mundo occidental, y a las clases medias e intelectuales, de manera que, el gran desarrollo que ha podido tener la arqueología ha sido siempre interno, derivando a una falta de aplicación entre el conocimiento alcanzado y la sociedad.

Por otra parte la propia historiografía de la materia se ha construido al margen de las comunidades. Desde los comienzos en el siglo XIX y hasta la formalización de la disciplina en la enseñanza reglada, esta estuvo dominada por autodidactas o profesionales, que si bien aportaron importantes hallazgos a la investigación también emplearon métodos muy destructivos y permanecieron al margen del contacto con las comunidades. No se supo valorar el conocimiento vernáculo de estas y se trataba a sus miembros como analfabetos. Esto sumado a la idea ya mencionada del uso de la Arqueología a favor del discurso oficial alejó al profesional de la comunidad.

En cuanto a las comunidades, a la resignación primera ante la marginación social del indígena ha sucedido en muchos lugares el conflicto. Con la aparición de los organismos indigenistas la actividad arqueológica se ve en ocasiones frenada. Reivindicaciones a favor de la repatriación de materiales culturales y de cuerpos o discusiones en torno a los discursos narrativos que acompañan a las exposiciones museísticas como se vio en el caso de Río Negro, afectan directamente al trabajo de los profesionales porque cuestiona la legitimidad de sus permisos para proceder y la capacidad de su interpretación.

Todo esto ha llevado a posiciones dispares entre los propios profesionales que se dividen entre los que están a favor y los que están en contra.

Para los primeros, es obvio que la arqueología tiene que hacer autocrítica y dar cabida a una mayor participación indígena tanto en la aportación de conocimientos como en la capacitación de la gestión y conservación de los recursos (Higueras, 2001); se resalta la idea de sustentabilidad y rentabilidad, de operatividad en el presente (Molinari, 2001) de "mutuo beneficio" (Ayala, Avedaño, Cárdenas, 2003) de necesidad de cumplir con las exigencias indígenas, que solicitan información sobre las investigaciones y sobre las conclusiones que se extraen de las mismas.

Para estos profesionales es precisamente la falta de conocimiento la que suscita situaciones como el rechazo a que se excaven necrópolis prehispánicas y consideran que debe conseguirse una comunicación más fluida con las comunidades.

Un ejemplo de esta actitud se dio en la Comunidad Atacameña de Ollangüe, Región de Antofagasta, (Chile). El Museo Antropológico "Leandro Bravo V" llevó a cabo un intento de acercamiento a la comunidad. El método utilizado implicó un cambio en la estructura del museo para hacer la exposición de éste más dinámica y clara. Pero la base más importante del proyecto se centró en la realización de una serie de talleres con el fin de estimular una posible diversificación de la producción con aspectos turísticos y culturales.

Se enseñó en qué consiste el trabajo arqueológico y las conclusiones extraídas sobre el pasado prehispánico e histórico de la comuna de Ollagüe. Se estableció también un Taller de Legislación, para orientar sobre el orden jurídico referido a las Comunidades Indígenas de Chile, y otro Taller de Ecología sobre conocimientos básicos sobre la disciplina que permitió el intercambio de conocimientos entre los locales (cosmovisiones, medicina) y los investigadores. También se convocó un encuentro entre indígenas y profesionales.

Los representantes indígenas solicitaron que la información y los vestigios materiales extraídos de los sitios arqueológicos sean devueltos a sus comunidades añadiendo que los textos arqueológicos son ambiguos y poco comprensibles. Demandaron hacerse cargo de la protección y administración de su patrimonio histórico y arqueológico con el fin de aprovecharlo turísticamente en beneficio propio.

La conclusión fue que la misma experiencia de escuchar las diferentes posiciones mostraba que la apertura al diálogo generaba respuestas más receptivas por ambas partes. "Fue el mismo acto de contar con las opiniones sobre los utensilios, la información y el entorno de los comuneros lo que permitió que estos se sintieran más ligados e identificados con el recinto museográfico" (Ibidem).

Sin embargo, hay voces que se han alzado en contra. A los arqueólogos que ven una amenaza en las reivindicaciones territoriales y patrimoniales indígenas para la progresión de sus trabajos, se añaden aquellos que no tanto, por ver una interferencia en sus actividades, sino por entender que se está coaccionando el conocimiento, se muestran recelosos ante esta situación, ya que como científicos sociales consideran que hay que tener cuidado con el uso y manipulación que se da al conocimiento arqueológico.

Gracias al registro arqueológico se ha demostrado la existencia de poblaciones desaparecidas en el tiempo y que no habían tenido una demarcación monumentalizada del espacio; se han podido comprender mejor relaciones entre grupos y convivencias multiétnicas,...pero ello a veces puede contradecir discursos indígenas, sobre todo teniendo en cuenta que estos, como veíamos se apoyaban en múltiples ocasiones en una oratoria que ensalzaba referentes de participación cuestionables.

Por otra parte, la autogestión del patrimonio por parte organizaciones indígenas al margen de los especialistas a veces ha llevado a resultados negativos. Romero Guevara denunciaba que gracias a la desestimación de la CONADI de recurrir a profesionales una pequeña comunidad indígena de miembros con doble residencia urbano-rural de Chapiquiña, provincia de Parinacota alteraron en un mes un 20% del registro arqueológico recogiendo materiales arqueológicos y removiendo contextos funerarios. (Romero Guevara, 2003).

Si el objetivo de la arqueología es proporcionar una mejor comprensión del pasado humano habrá que atender a intentar lograr la mayor recogida de información posible y por tanto no desestimar la aportación de las comunidades indígenas, y lograr un entendimiento con ellas que no sólo se base en un apoyo a posteriori, sino que se halle inmerso en toda la logística.

La conservación se convierte en otro punto de vital importancia, ya que si reconocemos que el conocimiento es acumulativo, debemos garantizar que pueda continuarse. En este sentido el entendimiento con las comunidades es fundamental. Para evitar que ocurran casos como el mencionado es necesario que la Arqueología logre una mayor aplicabilidad, en lo que algunos han dado en llamar una "Arqueología Social" (Ayala, Avedaño, Cárdenas, 2003) donde la conservación esté unida al desarrollo de las comunidades en tanto participación real de las poblaciones en el patrimonio cultural.

A modo de conclusión servirían las palabras Bravo González: *"Las preguntas ya son muchas y necesitan ser contestadas a la brevedad si es que realmente queremos nuestra profesión, sobre todo si queremos que nuestra*

disciplina tenga una plena inserción en la realidad social presente” (Bravo González, 2003).

VI. REFLEXIÓN.

En este trabajo he tratado diferentes aspectos relacionados con el Patrimonio Cultural: su origen, sus funciones, su incidencia en el turismo, su carácter identitario, su diferente articulación según quién lo active, el campo de confrontación que supone,....

La intención primera era obtener respuestas, pero a medida que profundizaba más en el concepto de Patrimonio, los campos relacionados con él se ampliaban. El mismo término plantea problemas como he intentado explicar en la primera parte del trabajo.

Dado que la asignatura incide en la cultura material, la segunda intención era no incidir en exceso en conceptos abstractos y teóricos, sino, por lo contrario, buscar una aplicación y relación con el trabajo arqueológico. Pese a que cada cuestión teórica se acompaña, en la medida de lo posible, de un caso particular que ejemplifica lo expuesto o enlaza con la argumentación siguiente, el trabajo es básicamente teórico.

Ha sido difícil encontrar reflexiones desde la Arqueología sobre la significación del Patrimonio Cultural, generalmente el grueso de la información venía de mano de antropólogos. Cuando el tema es tomado por la Arqueología se trata sólo desde el punto de vista de la conservación y musealización de yacimientos, pero no hay una reflexión sobre la significación en el presente, de ahí que el trabajo de Daniella Jofre se destaque.

Sin embargo, en la búsqueda de una Arqueología más conectada con el presente, me he encontrado con que existe una profunda reflexión sobre la aplicabilidad de la disciplina por parte de sus profesionales, por lo menos, entre algunos de los que realizan su actividad en Latinoamérica. Esta reflexión es además, muy autocrítica, actitud que, por otra parte, me parece bastante lógica, dado que la realización de la actividad arqueológica en este continente, choca con una serie de realidades que, evidentemente no se plantean en Europa. A mi juicio, diferentes realidades requieren distintas respuestas, y en Latinoamérica a veces se ha caído en un excesivo “provincialismo” respecto a Europa y Norteamérica. Lo dicho también señala otra dificultad en la realización del trabajo: abarcar todo un continente como América, en apenas unas páginas.

América es muy variopinta e incluye realidades muy distintas entre los países que la integran. El problema indígena también es tratado de forma diversa,

y, está claro, que no tiene la misma repercusión en Canadá y EEUU, con apenas un 1, 4% de representación demográfica, que en lugares como Bolivia, Guatemala o Perú donde superan el 45%.

Por otra parte, tampoco es lo mismo hablar sobre comunidades indígenas de tradición campesina, que sobre aquellos nativos cuya forma de vida se basa en la caza y la recolección, con lo que las reflexiones hechas sobre los movimientos indígenas andinos no son extrapolables. Sin embargo, me ha parecido interesante incluirlo en el trabajo porque creo que hay una tendencia a pensar que el contacto con nuestra cultura inmediatamente hace desaparecer la otra. Esa visión, opino que es paternalista y exagerada. Con ello no pretendo minimizar responsabilidades, sino poner de relieve que siglos de contacto no han acabado completamente con formas y cosmovisiones diferentes. Una cultura no se apaga tan fácilmente a menos que se produzca un genocidio. Utilizó genocidio y no etnocidio, porque después de la realización de este trabajo, todo lo relacionado con la etnicidad me parece, sino cuestionable, que por lo menos sí merece reflexión.

Siendo autocrítica, creo el trabajo más que dar respuestas plantea preguntas, pero también es el estado actual de la cuestión. Lo interesante con todo, es ser consciente de que el Patrimonio Cultural no es pasivo, sino que tiene múltiples lecturas y es un campo fuerte de confrontación social, pero también de enorme conocimiento.

VII. BIBLIOGRAFIA:

AAVV (1999): "Protección de Conocimiento Tradicional y Patrimonio Cultural: El concepto del "Patrimonio Bio-Cultural Colectivo", www.iied.org/NR/agbioliv (diciembre 2006)

AAVV. (2003): Foro Turismo Indígena. *III Encuentro de Turismo Cultural-Naya*, www.naya.org Buenos Aires (noviembre 2006)

AYALA, P., AVEDAÑO, S., CARDENAS, U. (2003): "Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe (Región de Antofagasta, Chile)", *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. N° 2:275-285. Universidad de Tarapacá

BRAVO GOZALEZ, A. (2003): "Arqueología aplicada al desarrollo de comunidades atacameñas", *Chungara Revista de Antropología Chilena*. N° 2. 2003:287-293. Universidad de Tarapacá.

COLOMBRES, A. (1987): *Sobre cultura y arte popular*. Ed del Sol. Buenos Aires.

CONSENS, M. (1998): "Patrimonio nacional como autarquía: el ejemplo del Uruguay", *Congreso Virtual Naya*. www.naya.org. (Octubre 2006)

CRESPO, C. (2005): "¿Qué pertenece a quién?: Procesos de patrimonialización y Pueblos Originarios en Patagonia", *Cuadernos de Antropología Social*. Buenos Aires.

CHAVEZ DAGOSTINO, R. M^a, ANDRADE ROMO, E. (2002): "La búsqueda del yo en el entorno natural y cultural del otro", *Congreso Virtual Naya.*, www.naya.org. (Noviembre 2006)

ECHARRI, F.J. (2002): "El patrimonio cultural chaqueño. Hacia una nueva concepción", www.adimra.org (diciembre 2006)

GARCÍA CANCLINI, N. (1982): *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen. México D.F.

GIL GARCÍA, F.M. (2002): "De las artes populares y artesanías en el Chaco Salteño (Argentina): ¿tradición étnica y /o promoción económica de los pueblos indígenas?", *IX Congreso Internacional de H^a de América*. Vol 1: 147-156. Ed Regional de Extremadura. Badajoz.

GOBBI, J. (2003): "Turismo y autenticidad: hacia una propuesta relacional para el estudio de la interacción entre nativos y turistas en las comunidades locales", *III Encuentro de Turismo Cultural-Naya*, www.naya.org Buenos Aires. (Diciembre 2006)

HERNANDEZ MONTERO, M. (2003): "Contradicciones del etnoturismo mapuche en Chile", *III Encuentro de Turismo Cultural-Naya*, www.naya.org Buenos Aires. (Octubre 2006)

HERNANDO, A. (2004): El Patrimonio entre la memoria y la identidad. *Manuscrito inédito*.

HIGUERAS, A. (2001): "Evolución de los valores de identidad cultural en el Perú: construcción de identidad en manos de las comunidades y el rol del arqueólogo", www.tiwanakuarchaeo.net (diciembre 2006)

JOFRE POBLETE, D. (2003): Una propuesta de acercamiento al patrimonio arqueológico de la comunidad de Belén (región de Tarapacá, Chile) *Chungara, Revista de Antropología Chilena. N° especial*. Universidad de Tarapacá.

LEDESMA, R E. (2006) Promoción turística y Patrimonio como construcción social. Algunos casos de la Provincia de Salta (República Argentina). *52 ICA*.

MARENZANA, N. L. (2003). "El turismo en una comunidad mapuche: sus impactos sociales y culturales según la percepción de la comunidad mapuche Puel- villa Pehuenia-aluminé. Provincia del Neuquén. Patagonia Argentina", *III Encuentro de Turismo Cultural-Naya*, 2003. www.naya.org (octubre 2006)

MOLINARI, R. (2000): "¿Posesión o participación?: el caso del Rewe de la comunidad mapuche del Ñorquinco (Parque Nacional Lanín, Provincia de Neuquén, Argentina)", *Congreso Virtual Naya*, Buenos Aires, www.naya.org (octubre 2006)

------(2003): "2001 Odisea del Manejo: Conservación del Patrimonio Arqueológico y Perspectiva Holística", *III Encuentro de Turismo Cultural-Naya*, www.naya.org Buenos Aires (octubre 2006)

NOVELO, V. (1974): *Artesanías y capitalismo en México*. Sepinah. México

PRATS, LI. (1997): *Antropología y patrimonio*. Ariel. Barcelona

ROMERO GUEVARA, A. L. (2003): "Arqueología y pueblos indígenas en el extremo norte de Chile", *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. N° 2: 337-346. Universidad de Tarapacá

RUIZ GIL, JL. (2005): *Creer y crear. El patrimonio cultural en la encrucijada de la globalización*. Ed Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz. Cádiz.

SANTANA TALAVERA, A. (1997) *Antropología y turismo ¿nuevas hordas, viejas culturas?* Ariel. Barcelona.

SKOCZEK, M. (1998): "El turismo como factor del desarrollo local en América Latina", Separata de: Actas L. de V., tomo 21, 1998

SMITH, V. (1992): *Anfitriones e invitados*. Ed. Endimión. Madrid.

