



# ¿El turismo es cosa de pobres?

Patrimonio cultural, pueblos indígenas  
y nuevas formas de turismo en  
América Latina

Raúl H. Asensio  
Beatriz Pérez Galán  
(Eds.)

**PASOS**

Revista de Turismo y Patrimonio Cultural

*IEP Instituto de Estudios Peruanos*

Colección PASOS edita, nº8

Serie TURISMO, nº4







Raúl H. Asensio  
Beatriz Pérez Galán  
(Eds.)

*¿El turismo es cosa de pobres?*

*Patrimonio cultural, pueblos indígenas  
y nuevas formas de turismo en  
América Latina*



Revista de Turismo y Patrimonio Cultural

Colección PASOS edita, nº 8

[www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org)

*IEP Instituto de Estudios Peruanos*

Serie TURISMO, nº 4

[www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe)

## **¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina**

¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina/ Raúl H. Asensio y Beatriz Pérez Galán (Eds.)/El Sauzal (Tenerife. España): ACA; PASOS, RTPC; Instituto de Estudios Peruanos / 2012 / 258p. incluida bibliografía

1. Patrimonio cultural 1. 2. Turismo 2. 3. Sociedad indígena - América Latina 3. 4. Perú - Chile - Panamá - México - Brasil 4. Asensio, Raúl H. - Pérez Galán, Beatriz. II. "¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina". III. ACA - PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. IV. Colección PASOS Edita

379.85 394.2 572

Edita: Asociación Canaria de Antropología  
PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural  
P.O. Box 33.38360 · El Sauzal  
Tenerife (España)

Instituto de Estudios Peruanos  
Jr. Horacio Urteaga, 694  
Jesús María, Lima 11  
Perú

Este libro se publicó gracias al apoyo de la Think Tank Initiative del International Development Research Centre (IDRC - Canadá)

Foto de Portada: Rafael Nova Arismendi  
Diseño Portada: Astaluego

ISBN: 978-84-88429-19-3

ISSN (IEP): 1562-126X (Tomo 4)

© 2012 PASOS. REVISTA DE TURISMO Y PATRIMONIO CULTURAL.

[www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org) - [www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe)

[email:info@pasosonline.org](mailto:info@pasosonline.org)

# *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*



## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<i>Beatriz Pérez Galán y Raúl H. Asensio</i>	
<b>NUEVAS IDENTIDADES, CAMBIOS CULTURALES E INVENCIÓN DE TRADICIONES EN DESTINOS TURISTICOS</b>	
<b>MOLAS, TURISMO Y ETNICIDAD ENTRE LOS GUNAS DE PANAMÁ. NUEVOS MODOS DE RELACIÓN CON LOS EMBLEMAS IDENTITARIOS,</b>	<b>15</b>
<i>Mònica Martínez Mauri</i>	
<b>NOSOTROS LOS MUCHIK. TURISMO, ARQUEOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA Y DISCURSOS DE IDENTIDAD COLECTIVA EN LA COSTA NORTE DEL PERÚ (1987-2009),</b>	<b>35</b>
<i>Raúl H. Asensio</i>	
<b>DE VAQUERÍAS Y MUSEOS: USOS DEL PATRIMONIO CULTURAL EN UNA COMUNIDAD NORORIENTAL DEL PERÚ,</b>	<b>61</b>
<i>Adriana Arista Zerga</i>	
<b>TAPATI RAPA NUI. LA RECONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO MÍTICO EN CONTEXTO TURÍSTICO,</b>	<b>73</b>
<i>Ángel Acuña Delgado</i>	

# ÍNDICE (cont.)



## CONFLICTOS EN TORNO A LA APROPIACIÓN DEL TURISMO ENTRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y OTROS ACTORES

**O TURISMO MACIÇO E O TURISMO COMUNITÁRIO EM ZONAS  
COSTEIRAS DO NORDESTE DO BRASIL: POVOS INDÍGENAS DO  
CEARÁ NAS REDES DE TURISMO COMUNITÁRIO,** 87  
*Isis Maria Cunha Lustosa y Maria Geralda de Almeida*

**O TURISMO ÉTNICO EM COMUNIDADES INDÍGENAS NO  
BRASIL: A RESERVA PATAXÓ DA JAQUEIRA E O PARQUE  
INDÍGENA DO XINGU,** 115  
*Rodrigo Padua Rodrigues Chaves*

**EL PATRIMONIO INMATERIAL P'URHÉ Y EL TURISMO  
CULTURAL. REFLEXIONES EN TORNO A UN FESTIVAL ÉTNICO,** 131  
*Lorena Ojeda Dávila*

**ECOTURISMO COMUNITARIO EN MEXICO: DOS CASOS DE  
ÉXITO** 153  
*Diego Juárez*

## CUESTIONANDO LAS NUEVAS FORMAS DE TURISMO COMO ALTERNATIVA AL DESARROLLO

**RETORICAS DE TURISMO Y DESARROLLO EN LOS ANDES. LA  
RED DE TURISMO RURAL COMUNITARIO PACHA PAQAREQ,  
PERÚ,** 171  
*Beatriz Pérez Galán*

**CUANDO EL CUY TUVO QUE SALIR DE LA COCINA. TURISMO  
E INTIMIDADE NA ILHA DE AMANTANI, LAGO TITICACA, PERÚ,** 201  
*Guillaume Perche*

**FROM EXPLOITATION TO PARTICIPATION? TOURISM AND  
HANDICRAFT IN RURAL YUCATÁN,** 225  
*Eva Yaukhana*



# Introducción

## Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina

Beatriz Pérez Galán y Raúl H. Asensio

Como casi todos los libros, este tiene su origen en una serie de casualidades e intereses compartidos. Los estudios que aquí se recogen constituyen una selección de los presentados por primera vez en el simposio *Cultura, Turismo y Desarrollo. Conflictos, prácticas y representaciones turísticas desde y sobre las culturas indígenas en América Latina*, que se celebró en el marco de 54 Congreso de Americanistas realizado en Viena, en julio de 2012. Posteriormente han sido discutidos, revisados y ampliados por sus autores para incorporar los debates mantenidos durante la reunión y articularlos en una publicación. El objetivo común de todos ellos es analizar, desde diferentes disciplinas y partiendo de estudios de caso concretos, los procesos de patrimonialización que experimentan las culturas indígenas de América Latina, en el contexto de la extensión de iniciativas de turismo rural sostenible entendidas como herramientas de lucha contra la pobreza. Con este libro pretendemos indagar qué sabemos de esos procesos, cómo funcionan en la práctica y en qué medida su estudio puede contribuir a interpretar las transformaciones socioculturales, políticas y económicas de las sociedades rurales e indígenas en varios países de América Latina.

El libro se sitúa en la intersección de tres campos de interés. El primero de estos campos es propiamente el análisis de los cambios ocurridos en las sociedades rurales latinoamericanas en las últimas décadas, con su enorme pluralidad de respuestas locales diferentes. Estos cambios incluyen nuevos proyectos políticos, el surgimiento o acrecentamiento de intereses segmentados en el interior de las poblaciones indígenas, la mejora de las oportunidades económicas (no siempre, ni en todos los lugares) y la reconfiguración de identidades

individuales, de grupo y colectivas. Incluyen también la creciente visibilidad de las comunidades indígenas como actores en unas políticas de desarrollo que frecuentemente están cultural o étnicamente focalizadas. Un ejemplo de esta creciente centralidad son las leyes de cuotas para cargos de representación pública, que existen ya en varios países del continente. Otro ejemplo es el cada más importante número de comunidades indígenas que, aprovechando el potencial de su cultura como objeto de consumo global, articulan redes transnacionales de apoyo para la defensa de sus derechos sociales, políticos y económicos en tanto que grupo. Estas redes, a menudo, movilizan a actores regionales, nacionales e internacionales.

El segundo campo de interés de los autores del libro es la patrimonialización para el turismo de las culturas indígenas. Impulsada por UNESCO y otras instituciones multilaterales, la oleada de patrimonialización monumental de los años ochenta y noventa se complementa desde inicios del nuevo siglo con la extensión de la noción de patrimonio cultural inmaterial. Nos referimos concretamente a la Declaración Universal sobre Diversidad Cultural (UNESCO, 2001) y sobre todo, a la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial (UNESCO, 2003). Estos documentos hacen hincapié en las cualidades particulares de este patrimonio, en la forma de transmisión que adquiere (de generación en generación) y en su condición esencialmente dinámica e híbrida, constantemente recreada en respuesta al entorno específico y como expresión de identidad. Este énfasis supone un giro antropológico en el concepto de cultura, que permite la apertura de un nuevo campo de patrimonialización, que incluye tradiciones orales, prácticas culinarias, manifestaciones musicales y otras (Carrera, 2005). Todas estas actividades están siendo, cada vez más, objeto de recopilación y regulación por parte de organismos creados *ad hoc* por los estados y por instituciones supranacionales de protección del patrimonio. Un ejemplo de este proceso es la creación en 2006 del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL), iniciativa de UNESCO y el gobierno del Perú, con el objetivo de promover y apoyar acciones de salvaguardia y protección del vasto patrimonio cultural inmaterial de los pueblos de América Latina.

El proceso de institucionalización de la cultura convertida en patrimonio se acompaña de un enorme despliegue legitimador, que incluye acuerdos internacionales, legislaciones nacionales y subnacionales, y un fuerte apoyo político e intelectual. Este despliegue supone, en sí mismo, un interesante campo de estudio, plagado de retos desde el punto de vista legal y político. Esto ocurre porque la patrimonialización de la cultura propicia respuestas locales, que no siempre se adecuan a lo esperado por sus promotores. Podemos encontrar, incluso, abiertas resistencias, que cristalizan en el surgimiento de conceptos novedosos, como el de “patrimonio bio-cultural colectivo” (IIED, 2005). Algunas preguntas clave en este sentido son quién o quiénes deben decidir sobre qué manifestaciones de la cultura pueden patrimonializarse y cuáles no, qué

intereses deben considerarse a la hora de poner en valor la cultura y cómo se gestionan los dilemas derivados de lo que, por un lado, se pierde y, por otro, se gana en los procesos de reificación y comercialización cultural.

Algunos posibles abordajes a estas preguntas se encuentran en el tercer campo de interés que recorre este libro: las nuevas formas de turismo rural alternativo patrocinadas por gobiernos, agencias de cooperación internacional y empresas de turismo. Este es un campo de creciente relevancia en las estrategias de desarrollo rural en América Latina. Son innumerables las experiencias y proyectos impulsados por diversos agentes para poner en marcha iniciativas de turismo sostenible, en sus múltiples denominaciones: ecoturismo, agroturismo, etnoturismo, turismo cultural o turismo comunitario, entre otras.

Entre las numerosas ventajas que, sobre el papel, proporcionan estos tipos de turismo se cuentan: la articulación de estrategias que otorgan valor económico a los recursos físicos, naturales, sociales y culturales en América Latina; el incremento del protagonismo de los segmentos más pobres y discriminados de la población rural; la diversificación de las actividades económicas que contribuye a elevar la autoestima y el sentido de ciudadanía de esta población; la creación de una fuente de ingresos adicional en las áreas rurales sin necesidad de optar por la migración; la oportunidad de crear espacios para fomentar las relaciones interculturales entre turistas y anfitriones, y por último, la emergencia de actores y redes en las propias sociedades rurales dedicados a explorar estrategias de desarrollo basadas en la valorización de su cultura (OMT, 2004; Fonte y Ranaboldo, 2007).

Podemos hablar, en este sentido, de una “auténtica fiebre” por esta herramienta como potencial recurso para mejorar el nivel de vida de las poblaciones rurales. Una fascinación que es compartida por los actores locales, comunidades indígenas y autoridades municipales, por la corporación financiera internacional, además de las ONG y otros agentes supracomunitarios. Teniendo en cuenta este énfasis, es importante resaltar, sin embargo, que el turismo (sostenible o no), como cualquier otro recurso que genera beneficios, es un espacio de conflicto social. Por ello, resulta urgente indagar en aspectos como el tipo de estrategias y metodologías utilizadas para lograr la participación local en estos proyectos, la distribución de los beneficios que genera la actividad turística en las comunidades, el papel local en el uso, gestión y reinterpretación del patrimonio cultural, la sostenibilidad económica, cultural y medioambiental que se le supone sobre el papel, así como el tipo de empleos o las condiciones de trabajo que producen.

Los capítulos reunidos en este libro ensayan diversos acercamientos a estas y otras cuestiones, desde diferentes entradas disciplinarias, teóricas y políticas, a partir de una serie de temas transversales presentes en todos o en la mayoría de los estudios.

Uno de estos temas clave es la participación ciudadana en los procesos de democratización y descentralización asociados con la patrimonialización de

la cultura y las nuevas formas de turismo rural. Este es un tema recurrente en prácticamente todos los países de la región. En los últimos años existe una presión constante por incorporar a la población en los procesos de toma de decisiones y asignación de recursos. Este proceso está acompañado muchas veces (aunque no siempre) de cambios normativos y de una mayor disponibilidad de recursos por parte de las instituciones de gobierno subnacionales. El resultado es una creciente incorporación de los habitantes de las zonas rurales en la elaboración de planes de desarrollo, a través de presupuestos participativos y otras herramientas que fomentan la puesta en valor de nuevos atractivos turísticos. Este libro contiene significativos ejemplos al respecto. Algunas preguntas relevantes son las siguientes: ¿hasta que punto el nuevo marco legal que favorece la participación ciudadana ha sido aprovechado por las poblaciones indígenas para defender sus intereses en la gestión del turismo y la puesta en valor de su patrimonio cultural? ¿Cómo se resuelve la tensión entre las demandas patrimonialistas y los intereses de la población, expresados a través de estas instancias de participación?, ¿cómo se resuelve el balance entre eficiencia económica y voluntad inclusiva de los proyectos de turismo con participación comunitaria?, ¿cómo se gestionan los dilemas entre la presión de las mayorías rurales y la preservación de los derechos e intereses de las minorías indígenas?

En conexión con estas preguntas otro tema transversal son las estrategias que utilizan los actores rurales para defender sus intereses en un contexto de crecimiento turístico y patrimonialización de la cultura. De entrada sabemos que esta no es una respuesta pasiva. Por el contrario, desde la sociología y la antropología contamos cada vez con más ejemplos que ilustran la singularidad de las respuestas y las estrategias de los actores locales como parte activa de los procesos de puesta en valor turística. Varios de los estudios reunidos en este libro apuntan en esta dirección. Nos interesa analizar cómo los grupos y comunidades rurales e indígenas defienden sus intereses y elaboran sus propios proyectos de gestión turística del patrimonio, qué tipo de estrategias ponen en marcha para movilizar su capital social y simbólico, y qué tipo de interacciones generan con otros actores. Cómo, en última instancia, dichas estrategias pueden o no insertarse y potenciar procesos de cambio cultural y etnogénesis.

El tercer tema presente en algunos de los trabajos se refiere a los usos de la cultura en los enfoques actuales sobre desarrollo rural, especialmente dentro del denominado “Desarrollo Territorial Rural con Identidad Cultural”. El éxito de este enfoque en los últimos años, se relaciona con propagación por todo el continente de lo que se ha llamado el “giro territorial del desarrollo rural” (Asensio, 2012). Sin embargo, son aun escasos los estudios críticos que analicen su significado y su impacto en las poblaciones indígenas. Las cuestiones pendientes se refieren, por un lado, al enfoque en sí mismo, sus presupuestos teóricos y el programa político y económico subyacente. Por otro lado, se ocupan también de evaluar sus efectos a largo plazo para las comunidades rurales

y, por extensión, al conjunto del país. Temas como los efectos a largo plazo de la despolitización del desarrollo, y de su creciente énfasis empresarializador, las consecuencias de la exacerbación de la identidad y el consiguiente reforzamiento de fronteras étnicas y de género como mecanismo para obtener recursos de la cooperación internacional son tratados en varios capítulos de este libro. Algunas preguntas relevantes desde esta perspectiva son: ¿cuál es papel asignado a la cultura dentro de estos enfoques y cómo se compatibiliza con las presiones patrimonializadoras?, ¿qué tipo de imágenes y narrativas sobre las culturas indígenas amerindias se están proponiendo?, ¿cómo interactúan con las que los pueblos indígenas desarrollan sobre su propia cultura?

Un cuarto tema transversal es el impacto de la patrimonialización turística en las dinámicas sociales, económicas y políticas de las poblaciones rurales. En el plano económico, varios capítulos incluyen discusiones sobre la importancia de las nuevas fuentes de ingresos relacionadas con el turismo, sobre cómo estas actividades suponen nuevas y viejas barreras de entrada, sobre la progresiva tercerización de las economías “campesinas”, sobre los vínculos cada vez mayores entre espacios urbanos y rurales, sobre el impacto de la mejora de las vías de comunicación y sobre otros muchos temas conexos a estos. También se analizan las contradicciones y los conflictos de los proyectos basados en la metodología del turismo pro-pobre: ¿cómo se articulan con las demás estrategias de desarrollo de las poblaciones rurales? ¿Cuál es su impacto en otras áreas del desarrollo, como la equidad de género y el respeto a la diversidad social y cultural?

En el plano social, los estudios aquí recopilados muestran las profundas asimetrías inducidas, favorecidas o relacionadas con la extensión del turismo basado en la patrimonialización de la cultura indígena. Entre las cuestiones reiteradas con mayor frecuencia se encuentran la creciente segmentación de las sociedades rurales, el incremento de las diferencias sociales, la diversificación de las redes y el capital social, y el impacto de la extensión de la educación superior, que propicia nuevas narrativas de identidad individual y colectiva. En el plano político, algunos temas que interesan a los autores de este libro son el surgimiento de nuevos discursos identitarios basados en la cultura, que permiten usufructuar ciertas coyunturas políticas, la aparición o fortalecimiento de movimientos indigenistas, las tensiones entre las instituciones de salvaguarda del patrimonio y las poblaciones rurales, y los creciente reclamos de estas últimas en favor de un estilo de gestión del patrimonio respetuoso con sus usos y costumbres.

En definitiva, las nuevas formas de turismo vinculadas a la patrimonialización de la cultura indígena se revelan en este libro como una arena política fértil para debatir sobre procesos de diferenciación socioeconómica, reafirmación y reinención cultural y creación de nuevas fronteras étnicas, sobre proyectos políticos hegemónicos y contrahegemónicos, sobre subordinación y resistencia, sobre capacidad de agencia, brechas de género, edad y lugar de

residencia, en varios países de América Latina (Brasil, Chile, México, Panamá y Perú) representados en las lecturas.

## Organización y contenidos del libro

El libro se organiza en tres partes, de acuerdo a criterios temáticos. El primer conjunto de textos se centra en los usos y transformaciones del patrimonio cultural indígena como resultado del turismo. El tópico que articula estos trabajos es la respuesta ambivalente de las poblaciones indígenas a los procesos de patrimonialización. Los casos analizados muestran la “creatividad” de los actores locales y su capacidad para negociar los impactos del turismo en el ámbito cultural. Las respuestas incluyen identidades redescubiertas o recreadas, así como la resignificación del valor, el uso y el sentido de determinados productos y costumbres.

Mónica Martínez Mauri estudia los cambios inducidos por el turismo en la cosmovisión de los indígenas guna de Panamá. Para ello, se centra en el estudio de las transformaciones experimentadas por los diseños de la mola, artesanía textil elaborada por mujeres guna, y una de las señas de identidad más potentes de este grupo étnico. La autora se interesa por el proceso de conversión de las molas en propiedad intelectual colectiva, en un contexto marcado por las mediaciones, las demandas territoriales y la necesidad de ingresos monetarios.

Para Martínez Mauri, las molas son, en sí mismas, el resultado de cambios culturales relativamente recientes experimentados por el grupo guna. Lejos de ser un arte ancestral, su conformación actual se remontaría apenas a inicios del siglo pasado. Se trataría, por lo tanto, de un arte de contacto, es decir, de un producto que adquiere sentido en un contexto de relaciones interculturales, que sirve como herramienta para gestionar este contacto y como instrumento de reafirmación étnica. Lo que la autora propone es una mirada compleja a la vida de los objetos, marcada por el contexto fluctuante de relaciones interétnicas y turismo. Su trabajo sobre las molas muestra que la cultura (material o inmaterial) puede convertirse en mercancía, pero sin dejar de ser un artefacto cultural, que activa procesos de subjetividad colectiva y da paso a nuevas formas de recrear la identidad étnica.

Las nuevas tramas de subjetividad construidas en torno a los objetos también están en centro de las preocupaciones del trabajo de Raúl H. Asensio sobre la costa norte del Perú. En este caso el análisis se centra en la reconfiguración y reinención de la identidad étnica muchik en los departamentos de Lambayeque y La Libertad. El autor sostiene que este proceso estaría relacionado con el impacto cruzado de los cambios en la coyuntura política peruana (descentralización, creación de gobiernos regionales, exacerbación de las políticas de la identidad) y del auge del turismo cultural basado en los descubrimientos arqueológicos de la civilización mochica.

Asensio analiza dos vectores diferentes de reconstrucción de los discursos de identidad colectiva basados en referentes prehispánicos. Por un lado, lo que denomina “identidad arqueológica”, que sería un discurso de las elites regionales asociado a los presuntos valores de la civilización mochica, puestos de manifiesto por la arqueología, y, por otro, lo que llama “identidad antropológica”, vinculada a los discursos de continuidad cultural e identidad subterránea. Estos dos vectores constituirían un campo de fuerza, que combina iniciativas “desde abajo” y “desde arriba” de reformulación de discursos de identidad colectiva.

El trabajo de Adriana Arista Zerga, por su parte, se centra en el caso de una comunidad rural del departamento de Amazonas, en el norte de Perú. A partir de la noción de “activación de los repertorios patrimoniales”, la autora estudia la interacción de procesos diferentes que incluyen un fuerte componente de respuesta estratégica por parte de la población. El desencadenante de estos procesos es el descubrimiento en la década de los noventa de un conjunto de momias pertenecientes a la cultura de los chachapoyas, que ocuparon la región en época prehispánica. La importancia del hallazgo y su rápida difusión internacional habría propiciado diversas iniciativas de puesta en valor sobre la base del turismo.

Arista estudia los cambios de poder nivel local y microlocal, propiciados el surgimiento de nuevas fuentes de valor (capital simbólico, oportunidades económicas, redes sociales) asociadas a la patrimonialización. Analiza también los cambios en los discursos de identidad colectiva, a partir del redescubrimiento de los antepasados indígenas por parte de una comunidad que se consideraba (y era considerada) comunidad mestiza. Estos cambios serían aún muy limitados, entre otras cosas, señala la autora, por la ausencia de una elite local o regional equivalente a la que se encontraría en la costa norte capaz de generar nuevos discursos de identidad colectiva a partir de los nuevos referentes culturales.

En el último capítulo de esta primera sección, Ángel Acuña retoma algunas de estas mismas cuestiones. En este caso el foco está en una festividad que articula una renaciente identidad local de base étnica: la celebración del Tapati Rapa Nui en la isla de Pascua (Chile). Para Acuña, las transformaciones experimentadas por este evento muestran los esfuerzos de los isleños para elaborar y representar imágenes étnicas, así como generar un sentido de pertenencia colectiva. La celebración permitiría negociar los intereses de los actores locales, junto con las representaciones, deseos y ansiedades de los turistas que acuden al evento. La pieza clave para ello sería un determinado tipo de políticas del cuerpo, que pone en juego representaciones culturales muy arraigadas en ambos colectivos. La identidad étnica rapa nui estaría asociada a una determinada corporeidad, esencialmente masculina, que permitiría enlazar los discursos y narrativas de isleños y turistas.

Tras estos estudios centrados en la transformación del patrimonio cultural

indígena, la segunda parte del libro reúne cuatro contribuciones que giran en torno al análisis de los conflictos asociados con la patrimonialización de las culturas indígenas. Estos estudios permiten ver el turismo como una arena política, en la que se expresan distintas facciones (académicos, ONG, guías, elites indígenas, gobiernos), en lucha por imponer su definición discursiva (narrativa) y práctica sobre cómo representar y gestionar los nuevos tipos de turismo asociados al patrimonio cultural.

Dos de estos trabajos tienen como escenario Brasil. El primero de ellos, de Isis Maria Cunha Lustosa y Maria Geralda de Almeida, se centra en dos comunidades costeras del estado de Ceará, en el noreste brasileño, una región que atraviesa una intensa transformación propiciada por el turismo masivo y que muestra interesantes repuestas locales, que apuestan por modelos alternativos de desarrollo. Las autoras rastrean los orígenes de la Red Cearense de Turismo y se interrogan sobre la real naturaleza del turismo comunitario. Para Lustosa y Almeida estaríamos ante pueblos invisibilizados por el proceso de colonización, cuya identificación étnica resurge en un contexto de lucha por defender sus medios tradicionales de vida, ante la amenaza devoradora del turismo de sol y playa. Desde esa perspectiva, Ceará atravesaría un momento de pugna entre diferentes proyectos de territorio asociados a diferentes tipos de turismo: turismo masivo de sol y playa frente a turismo comunitario, basado en la puesta en valor de las culturas indígenas costeras.

El texto de Rodrigo Padua apunta a problemas similares. En este caso el escenario es un conjunto de comunidades amazónicas brasileñas, que enfrentan un proceso de apertura de frontera, que obliga a idear nuevas estrategias de defensa territorial vinculadas al turismo. Padua analiza la manera en que el concepto “ecoturismo” ha sido concebido en Brasil y asumido dentro de la legislación, para dar cobertura a un número cada vez mayor de iniciativas. También analiza el medio académico, donde esta evolución habría supuesto un cambio de énfasis en los estudios sobre el turismo, perceptible desde la segunda mitad de los años noventa. El turismo pasa a ser visto como una actividad compleja, con múltiples intermediaciones y situaciones locales diferenciadas. De ahí la importancia de analizar caso por caso, los contextos locales de las experiencias y el tipo de alianzas y acuerdos que están en la base de las iniciativas.

Los otros dos estudios incluidos en esta sección tienen un énfasis diferente. Los conflictos analizados no se refieren a la oposición entre diferentes modalidades de turismo, sino a las tensiones generadas dentro de las mismas comunidades rurales donde las experiencias se llevan a cabo. El estudio de Lorena Ojeda se centra en pueblo purépecha del centro de México. El tema tratado es la exacerbación de la competencia interna y el conflicto social a partir de la activación patrimonial y el surgimiento de oportunidades turísticas. La consolidación desde los años setenta del “festival de la identidad purépecha” habría abierto la puerta a una serie de disputas sobre el significado y el contenido de la propia identidad cultural, su codificación para evitar intrusismos y des-



viaciones, y su gestión como patrimonio inmaterial colectivo. Estos conflictos estarían atravesados con un proceso de cambio interno en la comunidad, producto de la extensión de la educación superior, que habría propiciado el surgimiento de nuevas elites locales, con su propia visión del patrimonio cultural. Este colectivo impulsa activamente el reconocimiento por parte de UNESCO de la tradición musical oral purépecha como patrimonio inmaterial, circunstancia que reaviva los conflictos y los transforma al incluir nuevos actores en la disputa.

Varios de estos temas son retomados y ampliados por Diego Juárez en el análisis de experiencias que combinan atractivos culturales y naturales. Juárez indaga en los factores de éxito de estas iniciativas, desde la perspectiva de un modelo de turismo sostenible, que permita compatibilizar la generación de ingresos, el respeto por la autonomía de los actores locales en la toma de decisiones sobre la puesta en valor y la existencia de resultados beneficiosos de largo plazo asociados al turismo (incremento de capacidades, mejora del conocimiento y respeto por el medio ambiente, etc.). El autor concluye señalando que “ecoturismo no organizó a la gente, sino que más bien consolidó y diversificó las actividades de organizaciones sociales preexistentes”.

La tercera sección del libro agrupa tres estudios que presentan un análisis crítico de experiencias desarrolladas en diferentes países de América Latina bajo el “paradigma del turismo con participación comunitaria”, que de manera creciente es asumido, tanto en las políticas públicas como en los proyectos y programas de desarrollo. Los autores indagan hasta qué punto este turismo es beneficioso o no para las poblaciones indígenas del continente, qué tipo de cambios implica y cómo los discursos de identidad cambian a partir de la *turistización* de las comunidades rurales. Algunos temas tratados son el impacto del turismo rural comunitario en las relaciones de género, la resignificación de los espacios domésticos, los discursos y la metodología que sustenta los proyectos, así como las narrativas sobre las comunidades y sus efectos en la recomposición de las relaciones sociales.

Beatriz Pérez Galán analiza las limitaciones de la metodología de Turismo Pro-Pobre (PPT), aplicada por Naciones Unidas desde 2003 en programas y proyectos de turismo rural comunitario, como herramienta de lucha contra la pobreza. El objetivo general de este enfoque consiste en promover una vinculación mayor de los pobres con el mercado turístico, para lograr un incremento neto de sus beneficios, sin precisar condiciones, formas u objetivos. Partiendo de una investigación etnográfica realizada sobre cinco iniciativas de turismo rural comunitario en comunidades quechuas de los departamentos de Cuzco y Puno (Perú), la autora indaga el proceso por el cual la población participa en la prestación de servicios turísticos, su grado de autonomía frente a otros participantes foráneos, los conflictos derivados de esta nueva actividad y las estrategias locales utilizadas para apropiarse de ese recurso.

El estudio de las características singulares que presenta la experiencia pe-

ruana en materia de turismo rural comunitario, a través de estas iniciativas, permite ilustrar dos aspectos de indudable importancia. Por un lado, la deriva neoliberal experimentada por el discurso global del desarrollo que, mientras que reivindica el valor de la cultura, la participación comunitaria y el medio ambiente, promueve la empresarialización de los indígenas. Bajo la promesa de convertir a los pobres rurales en exitosos microempresarios de turismo comunitario, para Pérez Galán, el PPT abre la puerta a negocios convencionales que con el aval de los estados, las instituciones de cooperación al desarrollo y los operadores turísticos, reproducen viejas condiciones de desigualdad y generan nuevos conflictos entre las poblaciones rurales. Por otro lado, el capítulo contribuye a identificar y contrastar la diversidad de estrategias y respuestas de la población indígena del continente, en tanto que partes sustanciales de la conformación del producto.

El trabajo de Guillaume Perche también se centra en la sierra sur del Perú. En este caso el escenario es una comunidad quechua hablante del lago Titicaca, en el departamento de Puno. El lago Titicaca es una de las zonas emblemáticas del turismo rural comunitario en América Latina. Aquí tienen lugar experiencias tan conocidas y estudiadas como la de Taquile, convertida en un referente, en las ciencias sociales y en el ámbito de la cooperación al desarrollo. Amantani, la isla estudiada por el autor, es parte de este mismo proceso de turistización de las culturas nativas del lago. En este sentido, es una experiencia que comparte muchas características con Taquile, pero que también presenta diferencias significativas, que permiten dar luz sobre la manera en que las poblaciones rurales procesan y negocian los proyectos de puesta en valor turística de su patrimonio cultural.

Perche centra su trabajo en el impacto del turismo comunitario a nivel doméstico. La tesis de fondo es que la obligación de recibir y alojar turistas dentro de los propios hogares de la población indígena sometería a las familias a una doble colonización. Por un lado, una colonización macro, en tanto que las consolidaría como poblaciones subalternas, para ser exhibidas, dentro de un país fragmentado étnica y socialmente. En paralelo, también una colonización micro, en su propia intimidad, a través de la reconfiguración del hogar y de los usos y prácticas culturales que lo significan. La necesidad de proporcionar al turista “autenticidad con confort”, potenciaría cambios en prácticas culturales profundamente asentadas. Un cambio que, en última instancia, supondría “sacar los cuyes de la cocina”.

Esta mirada crítica de los cambios propiciados por la extensión del paradigma de turismo rural está presente también en el estudio de Eva Yaukhana sobre las comunidades mayas del sur de México. En este caso, el texto se plantea como una crítica explícita de la economía política del turismo. El foco es el proceso de *artesanización*, es decir, la extensión de la producción y comercio de artesanías indígenas, consideradas como referente de una nueva identidad

cultural. La autora sostiene que los proyectos de desarrollo basados en la comercialización de artesanías indígenas contribuyen a consolidar patrones de discriminación y subordinación en varios niveles. En un nivel general, permiten naturalizar y mantener el papel periférico de las poblaciones indígenas en el contexto del estado nacional. Al mismo tiempo, dentro de la propias comunidades, estos proyectos tenderían a consolidar roles de género, que determinan una posición subordinada de las mujeres.

Para Yaukhana, las artesanías campesinas son un producto eminentemente poscolonial. Esto explicaría por qué los beneficios de estos proyectos se concentran casi siempre en unas pocas elites locales, así como en actores externos e intermediarios. Más que fallos técnicos de ejecución, este resultado sería consecuencia inevitable de la lógica subyacente en los proyectos de comercialización de artesanías indígenas. Unos proyectos que, en última instancia, circundan los problemas reales de las comunidades (acceso desigual de los recursos y carencia de poder político de los grupos subordinados), sin llegar a encararlos.

Para terminar esta introducción queremos agradecer al conjunto de personas e instituciones que han hecho posible hacer realidad este proyecto y la edición de este libro. En primer lugar a los autores y autoras que han participado en él por su disponibilidad para asistir, presentar y debatir sus investigaciones en la reunión que nos congregó en Viena, y posteriormente por revisar y ceder sus textos para esta publicación. De forma especial, queremos mencionar a Agustín Santana (Universidad de la Laguna, Tenerife), por su generosidad y entusiasmo, al facilitarnos el arduo trabajo de edición y brindarnos la colección PASOS Edita.

Este libro no hubiera sido posible sin el apoyo del *Instituto de Estudios Peruanos* (IEP) que, a través del programa *Think Tank Initiative*, financiado por el *International Development Research Centre* (IDRC) de Canadá, ha permitido contar con los fondos necesarios para su publicación.

## Referencias citadas

Asensio, Raúl H.

2012 “El giro territorial en las ciencias sociales peruanas. Balance de estudios sobre desarrollo, mundo rural y territorio”. En: Raúl H. Asensio, Fernando Eguren y Manuel Ruiz, editores. *Perú: El problema agrario en debate. SEPIA XIV*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Carrera, Gema

2005 “La evolución del patrimonio (inter) cultural: políticas culturales para la diversidad” En Gema Carrera y Gunther Dietz (coords.) *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad* (14-29). Sevilla: Junta de

Andalucía;Consejería de Cultura. PH Cuadernos 17.

Fonte, María y Ranaboldo, Claudia

2008 “Desarrollo Rural, Territorio e Identidades culturales. Perspectivas desde América Latina y la Unión Europea” en *Revista OPERA* 7: 9-31.

International Institute for Environment and Development (IIED)

2005 “Protección del conocimiento tradicional y patrimonio cultural – el concepto de patrimonio bio-cultural colectivo”, Cuzco: IIED.

Organización Mundial del Turismo (OMT)

2004 *Turismo y Atenuación de la pobreza. Recomendaciones para la Acción*, Madrid: OMT.



*¿El turismo es cosa de pobres?*

**NUEVAS IDENTIDADES,  
CAMBIOS CULTURALES E  
INVENCIÓN DE  
TRADICIONES EN  
DESTINOS TURISTICOS**

Colección PASOS edita, nº 8  
[www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org)

Serie TURISMO, nº 4  
[www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe)



# Capítulo 1

## Molas, turismo y etnicidad entre los gunas de Panamá. Nuevos modos de relación con los emblemas identitarios <sup>1</sup>

Mònica Martínez Mauri

Universitat de Barcelona <sup>1</sup>

### Introducción

En la comarca autónoma de Guna Yala (Panamá) el uso de la *mola* (vestimenta tradicional) por parte de las mujeres es un emblema identitario desde hace más de ochenta años. Los gunas suelen narrar cómo en la Revolución Dule de 1925 sus abuelos lucharon sin miedo con el fin de proteger sus tierras de los *wagas* (no indígenas) y para que sus mujeres pudieran continuar luciendo las *molas* y los adornos corporales (*winnis*, *oloasu*) tradicionales. Como han afirmado varios antropólogos, desde ese entonces llevar *molas* simboliza el “kuna ethnic pride tied to a traditional way of life” (Swain, 1982: 114), es un “important symbol of the kuna people’s right to self-determination” (Tice, 1995: 62), “in the eyes of non-Kuna people, *mola* has become an icon of Kuna distinctiveness” (Margiotti, 2010: 236) y se ha convertido en “the cuna ethnic boundary marker par excellence” (Sherzer y Sherzer, 1976: 27). Con el paso de los años la *mola*, además de convertirse en una seña de identidad, también se ha convertido en moneda de cambio para adquirir bienes a través del comercio con los colombianos que llegan en canoas a las islas gunas y en artesanía que venden a los turistas para conseguir dólares. La *mola*, más allá de su función simbólica, ha adquirido un alto valor comercial que seguramente ha contribuido a asegurar su pervivencia.

---

Raúl H. Asensio y Beatriz Pérez Galán (Eds.) (2012) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC. [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org). Colección PASOS Edita nº 8 / IEP. [www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe).

En este capítulo se abordarán los cambios que el turismo introduce en dos aspectos destacados de la etnicidad guna: sus emblemas identitarios y su relación con el mundo de los no humanos. Sin negar la importancia de las ontologías indígenas y sus representaciones, las investigaciones realizadas en los últimos años, indican que la pervivencia de la *mola* en la cotidianidad guna también está relacionada con su elevado valor económico. La comercialización de la *mola* nos permitirá reflexionar sobre la importancia del contexto económico y político al analizar las etnicidades actuales. Desde esta perspectiva holística podremos entender cómo, a través de determinadas mediaciones, las identidades cuajan en forma de propiedades en los albores del siglo XXI (Comaroff y Comaroff, 2011).

## Sobre antropólogos y turistas

Antes de presentar la problemática que nos ocupa creo necesario abordar brevemente la historia de mi relación etnográfica con el turismo así como el método que he utilizado para aproximarme a este complejo fenómeno. Empecé a trabajar en la comarca de Guna Yala en el año 1999, cuando decidí dedicar mi trabajo de campo doctoral a la emergencia de ONG y programas de desarrollo sostenible en territorios indígenas. Después de largas negociaciones con las autoridades de la comarca, me fue concedido un permiso de investigación para realizar mi tesis de doctorado. Durante el periodo 2000-2004 realicé cuatro estadias de campo. La mayor parte del tiempo estuve en Guna Yala (378 días), pero también viví en la ciudad de Panamá (167 días). Gracias a estas prolongadas estadias pude aprender los rudimentos del *dulegaya* (lengua guna) y me familiaricé con la realidad de la comunidad de Gardi Sugdup (Martínez Mauri, 2007b). Al concluir mi tesis de doctorado en el año 2007 empecé una nueva etapa de investigaciones. Durante los últimos cinco años he realizando nueve estadias<sup>2</sup> de trabajo de campo que en total suman 353 días entre Guna Yala y Panamá. Durante este nuevo periodo me interesé por estudiar la aplicación de derechos indígenas, la construcción de categorías sociales y étnicas, la ecología indígena y los impactos del turismo. Mi primera incursión en este último tema se dio cuando los colegas Xerardo Pereiro y Cebaldo de León me invitaron a participar en un estudio estratégico que estaban realizando en el área. En este proyecto me dediqué a documentar etnográficamente la emergencia de cabañas y hoteles gestionados por los propios gunas, la producción de artesanía, el turismo de veleros, yates y cruceros, los establecimientos turísticos que se instalan en los límites de la comarca para explotar la región sin quebrantar las normas gunas, las políticas locales y nacionales en materia de turismo, los medios de transporte que utilizan los turistas para llegar a la región, las opiniones de las comunidades de la región sobre el turismo y la historia de esta actividad en Guna Yala, entre otros fenómenos. Aunque durante mi tesis de



doctorado ya me había interesado por la relevancia económica y demográfica del turismo en el área, mi incorporación al proyecto de Pereiro y De León me permitió prestar mucha más atención teórica y empírica a este fenómeno.

Con todo ello quiero dejar claro que, a diferencia de otros antropólogos, nunca experimenté un rechazo por estudiar el turismo ni me obsesioné en realizar trabajos de campo en lugares remotos, alejados de los emplazamientos turísticos y auténticos, ni tampoco evité mencionar la presencia de estos “intrusos” en mis trabajos (Pi Sunyer, 1981: 278). En definitiva, aunque como apunta Nogués (2009: 44) algunos académicos consideren que el turismo es un tema poco serio, soy de las que piensan que el estudio etnográfico del turismo es posible y deseable. Desde la antropología debemos abordar los cambios que introduce en las sociedades de acogida y en las de origen de los turistas, así como las interacciones que se producen en la “touristic borderzone”, es decir, en la zona de interacción entre nativos, turistas y antropólogos (Bruner, 1996: 177).

Pero a pesar de mi entusiasmo por el estudio del turismo debo confesar que me preocupa el método utilizado para aproximarnos a este particular fenómeno. Concretamente me inquietan las similitudes entre la manera de hacer antropología de muchos antropólogos y la manera de hacer turismo de algunos turistas (Crick, 1985 y 1995). Estas semejanzas muchas veces se producen porque los antropólogos que se interesan por el turismo se ven obligados a estudiar encuentros que se producen en zonas de frontera, en espacios donde es posible desempeñar varios papeles al mismo tiempo (turista, miembro de la población receptora, investigador, etc.). El posicionamiento del investigador es sumamente complejo en estas condiciones (Simoni y McCabe, 2008), hasta el punto que, en algunos contextos turísticos, investigadores como Michel (1998), han llegado a afirmar que es imposible ser reconocido como algo que no sea un turista.

Discrepando con este último posicionamiento, creo pertinente citar una interesante reflexión de Marc Augé (2009) al respecto. Analizando el turismo como una de las principales movilidades del mundo contemporáneo, contrasta la figura del etnólogo con la del turista. Si bien es cierto que ambos provienen, generalmente, de sociedades ricas o clases acomodadas y viajan, se diferencian en varios aspectos: el antropólogo que practica la etnografía tradicional y se aproxima a las sociedades exóticas suele viajar solo, permanece un largo periodo de tiempo con los nativos, y posee un método basado en la observación sistemática. El turista suele viajar en compañía, busca un cierto confort físico y psicológico, mientras que el antropólogo somete su identidad al juicio de los Otros, está obligado a explicar y negociar su presencia continuamente. En definitiva, el antropólogo, al igual que el turista, intenta acercarse al Otro, pero para hacerlo debe convivir con una doble exterioridad: es exterior al grupo que observa, pero también a sí mismo, pues para acercarse debe distanciarse de su manera de ser (Augé, 2009: 59-68).

Aunque en algunos contextos, ante los ojos de la gente que estudiamos, la figura del investigador se confunda con la del turista, mi experiencia me muestra que no son iguales. Los antropólogos a partir del viaje elaboramos un marco de reflexión, en el fondo, somos seres sedentarios obligados a viajar (Augé, 2009: 68) y así nos ven nuestros interlocutores. Cada vez que vuelvo a Guna Yala la gente sabe que mi viaje no es un fin, sino el medio para aproximarme al estudio de su sociedad, la diversidad cultural y las tensiones que nacen en un mundo pretendidamente global. Los antropólogos, a diferencia de los turistas, negociamos políticamente nuestra estancia<sup>3</sup>, volvemos y con cada retorno mostramos nuestra vida. Hace unos años viajaba sola, luego con mi marido y ahora con mis hijas. El tiempo nos humaniza y nos facilita una entrada a la intimidad de los colectivos con los que trabajamos, una intimidad histórica a la que no pueden acceder los turistas.

En los últimos años se ha hablado mucho de abandonar el método etnográfico clásico basado en la observación directa y la descripción de una realidad local, para entender las sociedades del mundo actual ampliando y diversificando tanto los sitios como las técnicas de observación (Marcus, 1995). El estudio del turismo, dada la movilidad de uno de los actores implicados en el fenómeno, se prestaría a un enfoque multisituado en los términos que plantea Marcus (1995), sin embargo no debemos perder de vista que aunque la globalización pregone una movilidad basada en la desterritorialización y el individualismo, paradójicamente en nuestro mundo pervive el sedentarismo forzado y la territorialidad reivindicada (Augé, 2009: 7).

En relación con el turismo esta paradoja se hace todavía más reveladora. Mientras una pequeña mayoría sale y explora el mundo, la gran mayoría de gente que vive en este planeta no puede abandonar su pequeña aldea (Taylor Beard-Moose, 2009: 1). Ante esta situación, considero que las propuestas para renovar la etnografía son inspiradoras, pero que no deben ir en detrimento del trabajo de campo clásico. Sólo a partir de una estadía prolongada y la observación de la cotidianidad es posible entender ciertos fenómenos. No hay que perder de vista que el turismo, a pesar de caracterizarse por la movilidad de uno de sus actores, también se interesa por personas que no viajan. Las sociedades receptoras como la que aquí estudio no suelen ser móviles. Si pretendemos entenderlas es necesario convivir con su realidad por un buen tiempo.

## Los gunas y las molas

Después de contextualizar mi mirada sobre el turismo, situaré a la sociedad guna en el espacio y el tiempo. Según el último censo de población de Panamá (2010) los gunas son 80.526. Aunque los datos revelan que en estos momentos se encuentran presentes en todo el país, la mitad reside en la provincia de Panamá (centros urbanos y comarca de Madungandi) y el resto se encuentra en

la comarca de Guna Yala, comarca de Wargandi, Darién, Changuinola y Colón. También existen pequeñas comunidades gunas en Colombia, concretamente en los corregimientos de Arquía y Caimán Nuevo. Los gunas son célebres por haber logrado el reconocimiento en 1938<sup>4</sup>, de la comarca de San Blas (desde 1998 denominada Kuna Yala y desde 2011 Guna Yala), una de las primeras autonomías indígenas de Panamá. Situada en la costa atlántica panameña, con una población de 30.308 gunas (según el Censo de 2010), esta comarca constituye el marco geográfico de la presente investigación. En ella sus habitantes viven de la agricultura, la pesca y el trabajo asalariado en las áreas urbanas o en sus comunidades. Mientras que la caza y la recolección son actividades cada día más marginales, el turismo, el comercio de la artesanía (*molos*) y ciertos recursos naturales (mariscos) han cobrado mucha importancia en las últimas décadas. Muestra de la importancia del turismo son las numerosas publicaciones que han abordado su historia y sus impactos<sup>5</sup>.

Las *molos* son composiciones textiles gunas elaboradas a partir de una técnica de aplicado que superpone diferentes capas de tejido conformando todo tipo de figuras. No es exagerado afirmar que los artículos, libros y panfletos sobre las *molos* se cuentan por docenas. Las *molos* han sido uno de los aspectos más estudiados de la sociedad guna<sup>6</sup>.



Ilustración 1. Una mujer guna carga un cubo de agua luciendo mola, mientras otra exhibe artesanía junto a su hijo. Nalunega, 4 de enero de 2008, Mònica Martínez Mauri.

Estamos ante el producto más comercializado por las mujeres y los *omegiid* (transexuales, “como mujer”<sup>7</sup>) gunas. Su venta está muy relacionada con el turismo. Los principales compradores de *molos* son los turistas que llegan a sus

comunidades y a los puertos de Panamá a bordo de grandes embarcaciones. Cuando un crucero llega a una isla las mujeres se preparan para vender *molas*, máscaras, maracas, collares, *winnis*, etc. Los hombres venden barquitos de madera, estatuillas talladas en madera de balsa, conchas, langostas, flechas, cestas, abanicos, mientras que los niños venden dibujos o se dejan hacer fotos por un dólar. Aunque el producto estrella es la *mola*, junto a ella todo el mundo vende lo que ha podido fabricar en sus ratos libres.

En el ámbito económico las *molas* han llegado a ser vitales para las familias del sector occidental de la comarca. Tanto, que alrededor de ellas los gunas organizaron una cooperativa de productoras durante los años 1970 y, más recientemente, han luchado para que el estado panameño les reconozca su propiedad intelectual.

## Origen, significado y autenticidad de las molas

Todas las investigaciones sobre las *molas* coinciden en señalar que son recientes y que sus diseños derivan de pinturas corporales (Kapp, 1972: 10; Joyce, 1934). Los diseños de las *molas* no fueron aplicados a las telas hasta poco antes de 1900 (Tice, 1995: 60), momento en que los gunas se trasladaron a las islas y multiplicaron sus relaciones con los extranjeros. Es por ello que autores como Perrin (1998) han llegado a afirmar que se trata de un arte de la reacción, mestizo, resultado del contacto con el mundo de los blancos.

Algunos, como Wassén, incluso han llegado a pensar que la técnica de *apliqué* con la que se confecciona la *mola* fue transmitida por nobles francesas que pertenecían a un grupo hugonote exiliado en la región después del edicto de Nantes y que en 1757 fue exterminado por los gunas. Según una comunicación personal a Perrin, Wassén sostenía que los ornamentos de sus vestidos inspiraron a las mujeres gunas (Perrin, 1998).

Con todo, lo único cierto es que el origen de la *mola* todavía es incierto. No sabemos realmente cuando las mujeres gunas empezaron a coser *molas*. Aunque los ancianos cuentan mitos que explican su origen, y sostienen que forma parte de su legado cultural desde siempre, la *mola* no tiene poco más de doscientos años. Como reconocen algunos gunas, como por ejemplo el *argar* (interprete de la tradición) Inaiduli de la isla de Myria Ubigandup, “las *molas* son una importación del mundo de los blancos, lo único verdaderamente guna son los diseños antiguos, no la composición textil actual. Los gunas ya hace mucho que perdieron sus ropas auténticas”<sup>8</sup>.

Centrándose en la dimensión estética de las *molas* algunos investigadores se han aproximado al estudio del universo perceptivo de las mujeres gunas (Fortis, 2000) y a las técnicas que utilizan para confeccionarlas. Tal es por ejemplo el caso de Puls (1988: 59-67) o Hartmann (1980). Este último divide

los motivos representados en las *molas* en dos grupos, los que se pueden catalogar como “indígenas” y los “adoptados” (aculturados) (Hartmann, 1980: 47). Perrin también establece una clasificación para las *molas*: las subdivide en *sergan mola* y *molas* dominadas por el realismo naturalista (Perrin, 1998). Las mujeres gunas también utilizan esta dicotomía. Para ellas las *sergan molas* son las que incluyen motivos geométricos o zoomorfos transmitidos de generación a generación y las otras las que les permiten dar rienda suelta a su creatividad.

Esta división nos parece sin embargo un tanto peculiar. Sobre todo si interpretamos las *molas* en términos de *figuration*, es decir considerando esta como “l'opération universelle au moyen de laquelle des objets matériels sont transformés en agents de la vie sociale parce qu'on leur donne la fonction d'évoquer avec plus ou moins de ressemblance un prototype réel ou imaginaire” (Descola, 2010 : 17). Desde este punto de vista las *molas*, ya sean éstas *sergan* o actuales, tendrían una dimensión ontológica que revelaría la manera cómo los gunas perciben y filtran lo real.

Esta perspectiva introduce un nuevo elemento en el debate sobre el carácter artístico o utilitario de las *molas*. Una perspectiva desde la cual todavía no ha sido muy analizada la *mola*<sup>9</sup>, pues implica la ontología que resulta de un determinado tipo de inferencias en relación a la identidad de las cosas que rodean o imaginan los gunas. Tal y como ha demostrado recientemente Descola, estas concepciones de la identidad son visibles en las imágenes que produce una sociedad, se figuran y... figurar es dar a ver la armadura ontológica de lo real (Descola, 2010: 17).

La percepción de las cosas condiciona la manera que tenemos de figurarlas. Así por ejemplo, nos dice Descola, no figuraremos de la misma manera un animal percibido como un sujeto -tal y como postula el animismo-, y un animal percibido como un objeto sin interioridad -como supone el naturalismo que domina en nuestra sociedad-. Descola, a través de la exposición “La Fabrique des Images” intenta hacer evidente que para cada modo de identificación existe un modo de figuración concreto (Descola, 2010: 17).

Si, como hemos podido constatar en otras ocasiones (Martínez Mauri, 2007a), los gunas pueden ser considerados animistas, debemos tener en cuenta su modo de identificación a la hora de analizar las imágenes que producen. Figurar el animismo consiste en visibilizar la interioridad de los distintos tipos de seres a través de las imágenes. Imágenes que muestran a estos seres encarnados en envolturas físicas bien diversas. Una manera común de conseguirlo es combinando elementos antropomórficos evocando la intencionalidad humana, generalmente un rostro, con atributos específicos evocando los rasgos físicos de una determinada especie. Aunque parezcan compuestas, las imágenes que resultan no lo son realmente: no debemos ver aquí quimeras de piezas anatómicas provenientes de diversas familias zoológicas, sino especies de animales, plantas o espíritus que señalan por medio de predicados antropomórficos que poseen, al igual que los humanos, una interioridad que los hace ca-

paces de una vida social y cultural. El desafío de la figuración animista es hacer perceptible y activar la subjetividad de los no humanos (Descola, 2010: 23).

Estos rasgos los encontramos presentes en algunos diseños de *molas*, sobre todo en las *sergan molas*. En muchas ocasiones aparecen composiciones antropomórficas que evocan la intencionalidad humana. Se representan aves, peces e incluso plantas con rostros humanos. Aunque es probable que las imágenes que actualmente reproducen las *molas* no conserven su dimensión ontológica original, creemos que las *sergan molas* muestran que en el pasado si la tuvieron.

Como nos cuenta de nuevo el *argar* Inaiduli, antes las mujeres no representaban todos los animales en las *molas*. Algunos de ellos, como por ejemplo las serpientes, estaban prohibidos. Los *sailas* exhortaban a las mujeres a representar solamente aves, peces o mamíferos con los que los humanos mantenían relaciones amigables. Ahora todo esto ha cambiado, a diferencia del pasado en que los criterios de representación estaban bien marcados, hoy incluso los turistas pueden verse representados en las *molas*.

Con todo podemos fácilmente deducir que hasta principios de siglo XX todos los diseños de las *molas* estaban condicionados por los *iset* (tabúes, prohibiciones) relacionados con la concepción de persona. Todavía hoy entre los gunas, objetivar al otro –tanto humano como no humano– consiste en reconocer propiedades singulares a una envoltura física, sin que ello implique una interioridad distinta. Esto quiere decir que los gunas no son completamente distintos de los no humanos que habitan su mundo. En Guna Yala prevalece una estrecha asociación entre humanos y no humanos. Asociación que, como en varias culturas de las tierras bajas de Sur América, provoca que los humanos intenten intervenir sobre el otro apropiándose de su cuerpo (Descola, 2005: 396). Y una manera bastante extendida de hacerse con él, como bien muestra la experiencia guna, es comiéndolo o representándolo.

En un trabajo reciente que da crédito de esta concepción animista del mundo, Fortis (2010) sostiene que los diseños que los gunas utilizan en las *molas*, las cestas o las figuras chamánicas se inspiran en las formas que se dibujan en el saco amniótico tras el nacimiento. Todos los diseños están conectados con la identidad personal y son fruto de la transformación de una relación interna e invisible con los animales en una relación externa y visible con los seres humanos y no humanos.

Desde una perspectiva parecida, Margiotti inspirándose en las etnografías amazónicas, ha analizado la *mola* como una representación de la saturación de las relaciones sociales en las comunidades kunas. Según ella, el *horror vacui* tan característico de estas composiciones textiles no puede entenderse sin tener en cuenta la morfología de las aldeas de la comarca. Las *molas*, al igual que las comunidades del archipiélago, están sobrepobladas, por lo que constituyen un buen reflejo de la intensa vida cotidiana guna (Margiotti, 2010: 38, 42). Además de abordar la *mola* como representación de la sociabilidad indígena,

Margiotti utiliza la producción de *molas* para reflexionar sobre la conyugalidad, la consanguinidad y las relaciones con el exterior. Estas composiciones textiles diferencian hombres de mujeres, crean vínculos entre generaciones y su fabricación es un rasgo diferencial de la sociedad guna (Margiotti, 236-264).

Dejando de lado la historicidad de la conexión *mola*-representación-ontología y las interpretaciones que ven la *mola* como una representación de la sociabilidad indígena, los actuales diseños de las *molas* son muy interesantes porque nos muestran cómo los gunas incorporan y se relacionan con el mundo de los blancos. Las *molas* surgen del contacto y evocan otros mundos. A veces los temas que reproducen son copiados de revistas, de estampillas religiosas o pancartas publicitarias comerciales o políticas. Otras veces son caricaturas o retratan con humor un episodio concreto. Estas imágenes pueden ser interpretadas como una manera de apropiarse de elementos del mundo de los blancos pero al mismo tiempo como una manera de guardar distancia (Perrin, 1998: 186). Hace ya más de 30 años los antropólogos Joel y Dina Sherzer (1976: 34) dijeron que esta influencia de la modernidad no significaba aculturación, sino todo lo contrario. Las *molas* son identidad para los gunas, una identidad que no puede concebirse sin relación.

El origen de la *mola* y los debates sobre el significado de sus diseños nos permiten repensar la rigidez de las clasificaciones que marcan diferencias entre piezas de arte, productos étnicos auténticos o figuraciones animistas. La *mola*, sin dejar de ser nada de esto, es fruto de un proceso de relaciones históricas que también incluye su mercantilización.

## La comercialización de la mola con el turismo

Las *molas*, lejos de ser un resultado de la aculturación o la pérdida de identidad de los gunas, son una parte integral de su cultura y una pieza clave de su identidad étnica (Salvador, 1976: 38). Pero ¿qué papel ha jugado el turismo en este proceso de consagración de la *mola* como elemento esencial de la etnicidad guna?

Antes que llegaran los turistas a bordo de cruceros durante la segunda mitad del siglo XX, las islas de los gunas recibieron la visita de muchos extranjeros que arribaban a la costa de San Blas en yates o veleros. Los y las navegantes<sup>10</sup> fueron los primeros coleccionistas de *molas*. Sin embargo investigadores como Tice sitúan el inicio de la comercialización de la *mola* y su integración en el mercado internacional hacia los años 1960. Aunque el proceso varía en función de las islas, en esta década se pasa de la producción mayoritariamente destinada al uso, hacia la producción para el mercado internacional. En este momento los hogares gunas se empiezan a volver dependientes de este ingreso y de los intermediarios que comercializan el producto (Tice, 1995: 64).

Este proceso de comercialización vino acompañado por los intentos del

gobierno panameño por atraer turistas al país. En la década de los 1960 se creó el Instituto Panameño de Turismo y vinculado a él, el departamento de Artesanías Nacionales, haciendo muy evidente la relación entre producción artesanal y turismo. Las *molas* fueron uno de los elementos que pretendían atraer turistas a Panamá (Tice, 1995: 66). A modo de ejemplo es interesante comentar que hasta el día de hoy el logo de la actual Autoridad del Turismo de Panamá (hasta el año 2008 el IPAT) es una *mola* que representa un pez.

Cuando se empezó a desarrollar el turismo de forma más masiva, algunos pronosticaron el fin de la *mola*. Keeler creía que con el turismo y las máquinas de coser las mujeres iban a abandonar la confección manual de *molas*. Se mostraba especialmente preocupada por la actitud de una voluntaria del Cuerpo de Paz de Estados Unidos que en 1966:

“was taking orders for custom produced mukan *mola*-decorated garments to be sold in exclusive US shops. (...). The best of this beautiful and unique native mola art will probably decline and possibly disappear in the near future. As has been mentioned, already tourist demands for molas have produced trends toward simple molas of quick and inferior work-manship. Brightly coloured imitation mola cloth in cotton print is now flowing from a factory in New Jersey. In 1966 a few guna girls were seen wearing bloused made of this print” (Keeler, 1969: 94).

Sin embargo, el tiempo no dio la razón a Keeler. El turismo convirtió a las *molas* en un bien precioso y liberó a las mujeres de los trabajos agrícolas. En lugar de ir al campo a cuidar sus plantaciones, las mujeres poco a poco se empezaron a dedicar a tiempo completo a coser (Brown, 1970). De esta manera, las *molas* parecían facilitar la adaptación de los gunas a las influencias occidentales (Hirschfeld, 1976 y 1977), y favorecía el empoderamiento de las mujeres a través de su integración en la economía global (Tice, 1995).

El papel del turismo en la consagración de la *mola* como producto emblemático de la sociedad guna es importante. Es incluso probable que los diseños de *sergan mola* sobrevivan por la demanda de los turistas interesados en estos motivos más *auténticos* y *tradicionales*. Pero las mujeres gunas no cosen y usan *molas* sólo por la presencia de turistas. Por un lado, tal y como sucedía en la década de los 1970, la gran mayoría de mujeres gunas no se dedican a coser *molas* para venderlas a los turistas, sino que cosen para ellas y venden las usadas (Salvador, 1976: 49). Las gunas tampoco se visten con *mola* para atraer a los visitantes, ni tan solo combinan el estilo de vestir tradicional con el estilo occidental (Salvador, 1976: 20). La gran mayoría de mujeres de más de 20 años usan *molas* porque sienten que es su ropa.

Por el otro, es necesario tener en cuenta que más importante que lucir la *mola* es saber confeccionarla. Los conocimientos y las habilidades necesarias para elaborar una *mola* son también importantes rasgos identitarios. Generalmente dos son las preguntas que los gunas, hombres y mujeres, suelen realizar



a los extranjeros que viven con ellos. La primera es si comen *dule masi* (“la comida de las personas”), la segunda si han aprendido a coser *molos*. En la casa del congreso se insta a las mujeres a preservar el secreto de su confección. Es algo que les pertenece y que no deben compartir con los *wagas* (latinos, no indígenas). Estas consignas pueden ser interpretadas de múltiples maneras. Algunos pueden ver aquí la naturalización de la diferencia, es decir una vinculación de la etnicidad con la propiedad intelectual de la *mola* como un hecho natural (Comaroff y Comaroff, 2011: 63). Otros pueden interpretarlo como un acto de nacionalismo guna en pro de la conservación del patrimonio cultural del pueblo. Pero seguramente ambas visiones son ciertas.

En definitiva, el uso del patrimonio para el turismo merece una profunda reflexión. La literatura crítica respecto a la utilización de elementos culturales para el turismo, coincide en que su comercialización y su origen son señas de inautenticidad (Crick, 1992). No obstante, esta literatura suele obviar que las fronteras entre “lo propio” (entendido como lo prehispánico o lo que está al margen de las mezclas) y “lo reapropiado” (como resultado del contacto), son sumamente artificiales. Un elemento como la *mola*, resultado de relaciones y contactos diversos, es vivido como propio y emblemático para quien lo confecciona, usa o vende como souvenir.

## **Etnicidad S.A., propiedad intelectual y molos en el siglo XXI**

En este último apartado creo necesario ampliar el análisis de la experiencia del pueblo guna con la *mola* y el turismo relacionándola con los debates en torno a la transformación de los productos culturales en propiedades intelectuales. Una polémica transformación que ha sido identificada como una de las siete dimensiones esenciales que conlleva la llamada Etnicidad S.A.<sup>11</sup> (Comaroff y Comaroff 2011: 108).

Recientemente se ha producido la conversión de la *mola* como producto cultural en propiedad intelectual. Este proceso de cambio empezó con la mediación de los profesionales del derecho. En la década de los 1980 los abogados gunas, a petición de la Cooperativa de Productores de *Mola* y el Congreso General Guna, empezaron a buscar los mecanismos legales que a nivel nacional podrían proteger la *mola* de los intereses externos. Analizando la legislación vigente en los años 1990, muy centrada en los derechos de autor individuales, constataron que ninguna ley cumplía con sus expectativas y necesidades.

Después de valorar los vacíos de la legislación nacional, el Congreso General Guna y la Cooperativa de Productoras de Molos se reunieron en varias ocasiones con la Comisión General del Registro de la Propiedad Industrial del Ministerio de Comercio e Industrias. En 1991 esta Comisión recomendó al congreso registrar la *mola* y sus diseños a través de la figura de la marca de

fábrica, pero el congreso no aceptó. Ante los ojos de las autoridades tradicionales esta propuesta no correspondía con sus necesidades, pues sólo podía ser gestionada por asociaciones o grupos de productores que solicitaban el registro. Debido a esta situación los abogados del congreso asesorados por la OMPI propusieron crear una ley especial que reconociera la *mola* y sus diseños como propiedad intelectual del pueblo guna.

Finalmente, en 2000 se aprobó la Ley 20 “del régimen especial de propiedad intelectual sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas, para la protección y defensa de su identidad cultural y de sus conocimientos tradicionales” con el objetivo de proteger las invenciones, modelos, gráficos, petroglifos, símbolos, figuras, dibujos, diseños u otros detalles indígenas, a través de un sistema especial de registro. Posteriormente los gunas registraron la *mola* ante el Departamento de Derechos Colectivos y Expresiones Folclóricas de la Dirección General del Registro de Propiedad Industrial (DIGERPI) del Ministerio de Comercio e Industrias este organismo. Después de su aprobación el 22 de noviembre de 2002, los congresos gunas son las entidades responsables de entregar los permisos de reproducción total o parcial de la *mola* a partir de licencias de uso del derecho colectivo indígena registrado bajo el nombre *Mola (morra) Kuna Panamá* (Valiente, 2006: 128-136). Estas licencias suponen beneficios o regalías para las autoridades gunas por el uso de la *mola* como derecho colectivo indígena registrado.

Un elemento a tener en cuenta en esta última transformación de la *mola* es la entrada del derecho en la gestión de la diversidad cultural. Este cambio ha conllevado tres aspectos también muy importantes. En primer lugar, la visibilización del trabajo de muchos profesionales gunas que ejercen como mediadores entre las instituciones nacionales y las autoridades locales y comarcales. En muchas ocasiones un trabajo que consiste en reforzar las fronteras entre la sociedad nacional y la indígena reificando la cultura guna como una cosa en sí misma. Como ha señalado Jackson el reconocimiento de derechos indígenas ha provocado que muchos activistas hablen de la cultura como si esta fuera una cosa (Jackson, 1995). Algunos incluso han llegado a confundir los conceptos de sociedad y cultura, olvidando que los seres humanos son miembros de una sociedad, pero no de una cultura. Esta tiene fronteras espaciales y temporales, es flexible y se nutre de interacciones sociales con otros grupos (Strathern, 1996).

En segundo lugar, la entrada del derecho ha motivado la voluntad de definición de los aspectos que se regulan, en este caso, la *mola* (Krotz, 2002: 32). Según el reglamento de uso de la *mola* esta se define como “la aplicación de un pequeño trozo decorativo a una pieza más grande de tela trabajada al revés; combinación de telas con vistosos y variados colores. La técnica empleada se basa en la rama artesanal del bordado (aplicado) y es confeccionada manualmente y las mismas tienen dos o más capas de telas cortadas y cosidas una sobre la otra, para mostrar los colores de las telas inferiores. Sus diseños se basan

en la cosmovisión del pueblo guna o de la naturaleza. También se entiende por *Mola* Kuna Panamá el vestido de la mujer guna conocido también con el nombre de *dule mor*” (citado en: Valiente, 2006: 137-138). Nada se dice aquí de las mujeres y los *omegiids* que producen la *mola* ni de los diseños actuales que van más allá de la cosmovisión guna y la naturaleza. En este sentido, la definición jurídica de la *mola* parece implicar la cosificación de un rasgo cultural caracterizado por su dinamismo y creatividad. Al igual que muchos grupos indígenas del continente americano, los gunas se caracterizan por su apertura hacia el otro (Lévi-Strauss, 1991) y por una tradición indígena de la invención (Fausto, 2006).

En tercer lugar, la irrupción del derecho también ha implicado la definición de los detentores de los derechos. Esto da como resultado el reforzamiento de las fronteras étnicas y la creación de un sistema que define la propiedad en términos de etnicidad. Tal y como han apuntado Comaroff y Comaroff, la etnicidad -entendida como la subjetividad colectiva entre la intersección de la identidad y la cultura- se ha transformado en una mercancía adquiriendo características de empresa. En este nuevo contexto el capital cultural y el capital financiero se confunden y el turismo cultural acentúa la producción de artesanías como marcadores de la diferencia.

Todavía es pronto para estimar los efectos de estas leyes sobre el dinamismo cultural de estos productos y sus ontologías. Uno de los elementos que hacen difícil esta valoración es la problemática aplicación de estas leyes. Como ha apuntado Brown a la hora de crear estos regímenes de protección poco se piensa en las condiciones reales de la creatividad cultural, la transmisión, el acceso y el almacenaje de la información, la fluidez de las fronteras étnicas y las limitaciones de los procesos judiciales (Brown, 1998: 195). En el caso que nos ocupa, el principal problema para la aplicación de estas leyes es institucional. ¿Quién debe denunciar los incumplimientos de la ley? ¿Qué organismo es el encargado de certificar la marca? Tras la creación de la ley 20, la Cooperativa de productoras de *molas* desapareció. Para suplir su vacío nació en el seno del Congreso General Kuna la asociación de mujeres productoras de *mola* Galu Dugbis. Aunque esta asociación, concebida como una empresa étnica, cuenta con varios proyectos<sup>12</sup> y está trabajando en la expansión de la marca, todavía no tiene la capacidad de certificar la autenticidad de las *molas* producidas por las mujeres gunas. Con la ayuda de los abogados kunas, sus acciones se limitan al ámbito del litigio judicial.

## Conclusiones

La reflexión que he desarrollado en este capítulo tiene que ver tanto con el debate cultura/naturaleza como con los efectos culturales del turismo. Las transformaciones que ha experimentado la *mola* desde su nacimiento en el

siglo XIX hasta la actualidad ilustran algunos de los cambios que ha provocado la “turistificación” de la sociedad guna. La *mola*, además de constituir un buen ejemplo de representación animista del mundo, con la lucha por la tierra se convirtió en un emblema identitario, y más tarde, con la llegada del turismo, se transformó en una pieza con tanto valor estético y comercial que en la actualidad ha pasado a ser una propiedad intelectual colectiva.

En el caso de la *mola* hemos constatado que se trata de un producto indígena que es concebido como un elemento auténtico tanto por los indígenas como por los turistas, incluso para algunos antropólogos supone un modelo figurativo que traduce un esquema de relación con los no humanos o una representación de la sociabilidad guna. Al analizar la *mola* desde una perspectiva holística hemos visto que es un objeto que no puede ser concebido sin relaciones sociales. Relaciones que articulan diferentes maneras de entender el mundo y que facilitan la mercantilización de la *mola* por parte de los gunas.

En este capítulo hemos podido evidenciar como en los últimos años se ha producido un giro interesante. Por un lado, en las sociedades occidentales se ha revalorizado el conocimiento y el arte indígena creando un mercado favorable para la mercantilización de productos auténticamente indígenas. Por el otro, algunos pueblos indígenas se han reapropiado los regímenes de propiedad intelectual y han transformado determinados productos culturales en productos indígenas certificados. Este proceso de patrimonialización de rasgos culturales es debido al desarrollo de las actividades turísticas en sus territorios, a las políticas de reconocimiento de derechos indígenas (Chaumeil, 2009), pero también está motivado por la creencia que estos nuevos productos son una oportunidad para el desarrollo económico y una manera de luchar contra la creciente asimetría entre ricos y pobres.

Desde una perspectiva antropológica es importante analizar las contradicciones que comporta este doble giro. La primera atañe a la esencia de estas culturas. Tal y como ha apuntado Brown (2003) definir las culturas indígenas como propiedades intelectuales choca con las teorías antropológicas que defienden su dinamismo y fluidez. La segunda está relacionada con los límites del dominio público. Los regímenes de propiedad intelectual surgen como mecanismos de protección del conocimiento tradicional en contextos marcados por el neoliberalismo y como consecuencia de la globalización, sin embargo en el reconocimiento de los derechos de propiedad intelectual sobre la *mola*, al igual que en otros casos, el contexto nacional y local sigue jugando un papel muy importante.

Por último es importante señalar que la comercialización de la *mola*, su nuevo estatuto jurídico y su importancia económica desafían tanto las teorías primordialistas como utilitaristas de la etnicidad, reforzando las que abordan la Etnicidad S.A. Una nueva etnicidad que implica un doble proceso. Por un lado, una dialéctica que comporta la constitución de la identidad como persona jurídica o ideal. Por el otro, la transformación en mercancía de los

productos y prácticas culturales (Comaroff y Comaroff, 2011: 41). Con todo, podemos afirmar que la comercialización de la *mola* ha alimentado un modo de producción y reproducción ubicua que se ha alejado de los modelos figurativos, pero también ha recreado la identidad, reanimando la subjetividad cultural y recargando la conciencia colectiva.

La expansión de etnonegocios basados en la propiedad intelectual tiene efectos contraintuitivos en los sujetos humanos, sobre los objetos culturales y las relaciones que los vinculan. Como bien muestra el caso de la *mola*, la cuestión no radica en el hecho que la cultura se vaya transformando en mercancía, sino que lo que sucede es que el intercambio de mercancías y la materia misma que constituye la diferencia se afectan mutuamente. La cultura se transforma en mercancía pero la mercancía se vuelve al mismo tiempo cultural (*op.cit.*).

## Bibliografía

Augé, Marc

2009 *Pour une anthropologie de la mobilité*. París: Ed. Payot.

Brown, Judith K.

1970 "Sex Division of Labour among the San Blas Cuna", *Anthropological Quarterly*, 43: 57-63.

Brown, Michael F.

1998. "Can Culture Be Copyrighted?", *Current Anthropology*, 19 (2): 193-222.

2003 *Who Owns Native Culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bruner, Edward M.

1996 "Tourism in the Balinese Borderzone", En S. Lavie y T. Swedenburg (eds) *Displacement, diaspora, and geographies of identity*, London: Duke University Press: 157-179.

Chaumeil, Jean Pierre

2009 "El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos". *Bulletin de L'IFEA*, 38(1): 61-74.

Comaroff John L. y Comaroff, Jean

2011 [2009] *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz editores.

Crick, Malcom

1985 "'Tracing' the anthropological self' quizzical reflections on field work tourism and the ludic". *Social Analysis*, 17: 71-93.

1992 "Representaciones del turismo internacional en las ciencias sociales: sol, sexo, paisajes, ahorros y servilismos". En F. Jurdao Arrones (comp.) *Los mitos del turismo*, Madrid: Endymion.

1995 "The anthropologist as tourist: an identity in question". En M-F Lanfant, Allcock y Brunner (coord.) *International tourism: identity and change*. Londres: Sage Publications: 203-223.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*, París: Editions Gallimard.

2010 *La fabrique des images. Visions du monde et formes de représentation*.  
París : Musée du Quai Branly – Somogy éditions.

Fausto, Carlos

2006 “A indigenizacao da mercadoria e suas armadilhas”. En *Economia selvagem: dinheiro, ritual e mercadoria entre os Xikrin do Catete*. C. Gordon, ed.. Sao Paulo: Nucleo de Transformações Indígenas–Universidade do Estado de Sao Paulo. Pp. 23–31

Fortis, Paolo

2000 “Percorsi di lettura sulle Mola dei Kuna”, P. Fortis (ed.) *Le Mola dei Kuna di Panama. Percorsi didattici tra etnografia ed universo simbolico* Siena: Università degli Studi: 31-46.

Hartmann, Günther

1980a *Molakana: Volkskunst der Cuna Panama*, Berlín: Museum für Volkerkunde.

Hirschfeld, Lawrence

1976 “A Structural Analysis of the Cuna Arts”, En P. Young y J. Howe (eds.) *Ritual and Symbol in Native Central America*”, *Anthropological Papers* 9: 43-56.

1977a “Art in Cunaland: Ideology and Cultural Adaptation”, *Man*, 12: 104-123.

1977b “Cuna Aesthetics: A Quantitative Analysis”, *Ethnology*, 16: 147-166.

Howe, James

1998 *A People Who Would Not Kneel: Panama, The United States and the San Blas Kuna*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.

Jackson, Jean

1995 “Culture, genuine and spurious: The politics of Indianness in the Vaupés, Colombia”. *American Ethnologist* 22: 3–27.

Joyce, L. E. Elliott

1934 *Introduction, appendices, and notes to Lionel Wafer, A New Voyage and Description of the Isthmus of America*. Oxford: the Hakluyt Society LXX-III.

Kapp, Kit S.

1972 *Mola: art from the San Blas Islands*, Ohio: K. S. Kapp Publications.

Keeler, Clyde E.

1969 *Cuna Indian Art*. New York: Exposition Press.

Krotz, Esteban (ed)

2002 *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Barcelona: Anthropos, Universidad Autonoma Metropolitana.

Lévi-Strauss, Claude

1991 *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.

Marcus, Georges

- 1995 "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multisited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*: 95-117.
- Margiotti, Margheritta  
2010 *Kinship and the saturation of life among the Kuna of Panamá*, Tesis Doctoral, Reino Unido: University of St. Andrews.
- Martínez Mauri, Mònica  
2007a *De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio y ecología en Panamá, 1903-2004*. Tesis de doctorado, Bellaterra, París: Universitat Autònoma de Barcelona – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.  
2007b "Un largo Igar", *Periferia*, Vol. 6:1-8.<http://antropologia.uab.es/Periferia/catala/numero6/kunas.pdf>
- Michel, Frank  
1998 "Des manières d'être et de faire du touriste et de l'anthropologue", En Michel, F. (ed) *Tourismes, touristes, sociétés*, París: L'Harmattan: 35-44.
- Nogués Pedregal, Antonio M.  
2009 "Genealogía de la difícil relación entre antropología social y turismo". *Pasos*, vol. 7 (1): 43-56.
- Oran, R y Wagua, Aiban  
2011 *Gayamar sabga Diccionario escolar. gunagaya-español*. Panamá: Proyecto de Implementación de la Educación Bilingüe Intercultural en los Territorios Gunas de Panamá.
- Pereiro, Xerardo; Ventocilla Cuadros, Jorge y Martínez Mauri, Mònica  
2010 "Turismo Étnico: el caso de Kuna Yala (Panamá)", *Revista Turismo e Desenvolvimento – Journal of Tourism and Development*. 13: 143-149.
- Pérez Kantule, Rubén  
1942 "Las molas de los indios cunas", *América Indígena*, 8, México.
- Perrin, Michel  
1998 *Tableaux kuna. Les molas, un art d'Amérique*, Paris: Arthaud,
- Pi Sunyer, Oriol  
1981 "Tourism and anthropology", *Annual tourism Research*, 8: 271-284.
- Puls, Herta  
1988 *Textiles of the Kuna Indians of Panama*, Risborough, UK: Shire Publications.
- Salvador, Mary Lyn  
1976 *Molas of the cuna indians: a case study of artistic criticism and ethno-aesthetics*, Tesis Doctoral, Berkeley: University of California.
- Sherzer, Joel y Sherzer, Dina  
1976 "Mormaknamaloe: The Cuna Mola", En P. Young y J. Howe (eds.) *Ritual and Symbol in Native Central America, University of Oregon Anthropological Papers* 9: 21-42.
- Simoni, Valerio y McCabe, Scott  
2008 "From ethnographers to tourists and back again. On positioning issues in the anthropology of tourism". *Civilisations*, vol. LVII, 1-2 : 86-101.

Strathern, Marilyn

1996 "Potential property: Intellectual rights and property in persons". *Social Anthropology* 4(1):17-32.

Swain, Margaret B.

1992 "Roles de género en el turismo indigenista: Las molas de los kuna, Kuna Yala y la supervivencia cultural", En Smith, V. L. (ed.) *Anfitriones e invitados. Antropología del Turismo*: 139-169, Madrid: Endymion.

Taylor Beard-Moose, Christina

2009 *Public Indians, private cherokees. Tourism and Tradition on Tribal Ground*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Tice, Karin

1995 *Kuna Crafts, Gender, and the Global Economy*, Austin, University of Texas Press.

Valiente, Aresio.

2006 *Régimen jurídico de protección a la mola como manifestación cultural*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Panamá.

Velásquez-Runk, Julia, Martínez Mauri, Mónica, Quintero, Blas y Sarsanedas, Jorge

2011 *Pueblos Indígenas en Panamá: Una Bibliografía*. Panamá: Acción Cultural Ngobe, Diseños e Impresiones Jicos.

Wassén, Henry

1964 "Some words on the cuna indians and especially their "mola"-garments". *Revista do museu paulista*, Vol. XV: 229-339.

## Notas

í Dpt. Antropología Social e Historia de América y África. Universitat de Barcelona. Correo electrónico: mommauri@yahoo.com

1 Este trabajo se desarrolla en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del estado español, titulado *Hegemonía, dominación y administración de poblaciones en América Latina: continuidades y cambios* (CSO2011-23521). Una versión preliminar de este texto fue presentada en el simposio "Cultura, Turismo y Desarrollo. Narrativas, conflictos y representaciones turísticas desde y sobre las culturas indígenas" en el 54 Congreso Internacional de Americanistas (Viena, 2012). Quiero dar las gracias a todos los participantes en el simposio y especialmente a Beatriz Pérez Galán y a Raúl Hernández Asensio por sus valiosos comentarios.

2 Las nueve estadias se realizaron durante los periodos: 5 julio - 6 agosto 2007; 20 octubre 2007 - 8 febrero 2008; 2 julio-15 agosto 2008; 5 julio- 21 agosto 2009; 8 enero- 5 febrero 2010; 19 julio- 8 agosto 2010; 21 septiembre -9 octubre 2010; 13 de marzo - 1 abril 2011; 19 julio - 19 agosto 2011. Estos viajes fueron posibles gracias a los fondos de los siguientes proyectos de investigación: Proyecto "Culture and tourism in Kuna Yala -Panamá" (financiado por National Geographic Society, grant 8185-07 Investigador principal -IP-: X. Pereiro); proyecto "Estudio Estratégico del Turismo en Kuna Yala (Panamá)" (financiado por SENACYT CID07-009, IP: X. Pereiro); "La Avifauna del sector occidental de Kuna Yala" (financiado por SENACYT, CCP09-15, IP: M. Martínez Mauri); Base de Datos Bibliográfica sobre los Pueblos Indígenas de Panamá (financiado por SENACYT EST010-016, IP: J. Velásquez Runk), "Publi-



- cación de tesis de doctorado en Antropología social sobre Kuna Yala” (financiado por SENACYT EST010-021<sup>a</sup>, IP: M. Martínez Mauri); Proyecto “Los derechos de los pueblos indígenas en América Latina. Un ejercicio interdisciplinar a partir de sus formas de reconocimiento y ejercicio” (financiado por el Plan Nacional I+D+I, del Ministerio de Ciencia e Innovación (MICINN) del Gobierno español, IP: M. Aparicio); Proyecto “Identidades ambivalentes: estudio comparativo de sistemas de clasificación social” (financiado por el Plan Nacional I+D+I, del MICINN del Gobierno español, HAR2008-04582/HIST, IP: V. Stolcke).
- 3 Durante el periodo 2000-2011 los trabajos de campo en Guna Yala se han desarrollado con la autorización del Congreso General Guna y del Congreso General de la Cultura Guna, bajo la supervisión del Instituto Guna Yala y, a partir de 2009, con proyectos de investigación gestionados por la Asociación Gardi Sugdup.
  - 4 Aunque en el año 1938 se denomina Comarca a la Reserva de San Blas, el reconocimiento de los derechos territoriales kuna es anterior (1930 y 1932). En 1938 aparece por primera vez el concepto de comarca pero todavía no está relacionado con la gobernabilidad y la autonomía indígena. Hay que esperar hasta 1945, con la aprobación de la Carta Orgánica de la Comarca para afirmar que el Estado panameño reconoce las formas de gobierno indígenas. En 1953, con la Ley 16, se confirma legalmente la forma de gobierno kuna y los límites territoriales de la Comarca (Howe 1998; Martínez Mauri 2007).
  - 5 Para un repaso de los trabajos publicados sobre los kunas y el turismo *cf.* Pereiro, Ventocilla y Martínez (2010).
  - 6 En una reciente compilación bibliográfica sobre los pueblos indígenas de Panamá (Velazquez, Martínez, Quintero y Sarsanedas 2011) las *molas* suponen 80 de 1231 referencias sobre los kunas. Esto significa que el 6,5 % de la producción bibliográfica sobre el pueblo kuna está exclusivamente centrada en las *molas*. Estas han sido estudiadas por antropólogos de todo el mundo y por los mismos kunas (Pérez Kantule 1942, Valiente 2006).
  - 7 En el diccionario que ha elaborado el equipo de Educación Bilingüe Intercultural Kuna se traduce *omegiid* como “afeminado, amujerado; homosexual” (Orán y Wagua, 2011).
  - 8 Entrevista a Inaiduli realizada en la isla de Senidup, 30/9/2010.
  - 9 Salvador Mari Lyn C. (1976) estudió las *molas* desde la etno-estética analizando la interpretación que las mujeres hacían de sus piezas y representaciones, pero no tuvo en cuenta la ontología.
  - 10 Tal fue por ejemplo el caso de Eleanor Yorke Bell quien realizó un viaje en yate a San Blas en 1904 a 1908 junto a su esposo William H. Bell. Su colección, de unos 30 vestidos con *molas*, se puede apreciar en el National Museum of Natural History de la Smithsonian Institution en Washington. Gracias a Yorke Bell también tenemos las primeras fotos de *molas*. Otra navegante que adquirió *molas* a principios de siglo fue Lady Richmond Brown (1924) quien viajó en velero desde Inglaterra junto a Mitchel Hedges en 1922.
  - 11 Las siete dimensiones de la Etnicidad S.A. identificadas por los Comaroff (2011) son: 1. requisitos de pertenencia, 2. constitución de la identidad como empresa, 3. procedencia externa del capital inicial para la etnoempresa, 4. necesidad del mantenimiento de la diferencia cultural por parte de las etnoempresas, 5. dialéctica de la autodeterminación, 6. reclamos territoriales y 7. transformación de sus productos en propiedad intelectual.
  - 12 Desde el año 2011 la OMPI asesora a la asociación en el uso del sistema de propiedad intelectual a partir de la creación de la Marca de garantía Galu Dugbis y el Ministerio de Comercio e Industrias a través de su Programa de Desarrollo Empresarial Indígena le ha concedido un pequeño fondo destinado a la producción y venta de *molas*.



## Capítulo 2

# Nosotros los muchik. Turismo, Arqueología, antropología y discursos de identidad colectiva en la costa norte del Perú (1987-2009)

Raúl H. Asensio

Instituto de Estudios Peruanos <sup>1</sup>

A veces las cosas cambian en muy poco tiempo. Como en 1987. Este es un año decisivo para los discursos sobre la identidad colectiva en la costa norte del Perú. Coinciden entonces dos sucesos, independientes entre sí, que se traducen en un vuelco en los referentes identitarios. En febrero, una afortunada sucesión de casualidades termina con el hallazgo de la tumba del llamado “Señor de Sipán”. Poco después el antropólogo norteamericano Richard Schaedel publica un pequeño artículo, resultado de años de estudio, en el que postula la continuidad histórica y cultural entre los constructores de los monumentos prehispánicos y los actuales habitantes de los departamentos de Piura, Lambayeque, La Libertad y Ancash. El descubrimiento y el artículo suponen un punto de quiebre. Abren la puerta a una profunda reconfiguración de los discursos sobre la identidad colectiva y son el inicio de una etapa de cambios que se mantiene hasta la actualidad.

Este capítulo analiza la transformación de los discursos de identidad colectiva en la costa norte de Perú desde finales de los años ochenta. El foco está en el renacer de la identidad “mochica” y su significado social y político<sup>1</sup>. El resultado es lo que Finneran denomina una “meta-narrativa del patrimonio”, es decir, una lectura de la historia regional que se ancla en referentes (personalidades, monumentos, lugares, eventos) vinculados al patrimonio material e inmaterial, para proyectar mensajes en los debates políticos e identitarios contemporáneos (Finneran, 2012). Esta metanarrativa del patrimonio, con sus diferentes aristas y arenas de confrontación, es lo que nos interesa estudiar en

---

Raúl H. Asensio y Beatriz Pérez Galán (Eds.) (2012) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC. [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org). Colección PASOS Edita nº 8 / IEP. [www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe).

este capítulo.

El renacimiento de la identidad mochica en la costa norte es parte de una corriente de redefinición de identidades subnacionales, altamente politizadas, que eclosiona en los Andes a finales de los años ochenta (Pajuelo, 2007; Huber *et al.*, 2011). En el caso de la costa norte, un factor clave es el auge del turismo, que cambia las dinámicas sociales y económicas de la región. Este turismo está fuertemente vinculado a los descubrimientos arqueológicos y a la puesta en valor del patrimonio cultural prehispánico. Sin el auge del turismo, que legitima y abre la ventana de oportunidad política, la redefinición de los discursos identitarios no habría sido posible o al menos habría ocurrido de una manera y con un ritmo muy diferentes.

Las transformaciones en las identidades colectivas propiciadas por el auge de la arqueología del mundo mochica son un tema aún poco estudiado (Alva Mendo, 2004 y Silverman, 2005 son las excepciones). A diferencia de otros trabajos sobre movimientos neoindígenas peruanos, en la costa norte el foco de estudio no está en una identidad indígena preexistente, sino en el propio proceso de construcción de esta identidad. En concreto, en las siguientes páginas desarrollaremos tres ideas centrales. En primer lugar sostendremos que el surgimiento de estos nuevos discursos de identidad colectiva en la costa norte se inserta en el contexto extremadamente fluido por el que atraviesa Perú en los últimos años. Los procesos clave a considerar son la descentralización política, la pugna de los gobiernos regionales por consolidar su papel político, el fortalecimiento de los gobiernos locales y, por supuesto, el crecimiento económico de la costa norte, que se convierte en la región más dinámica del país.

En segundo lugar, mostraremos que estas nuevas narrativas se configuran como discursos regionales y pueden ser vistas como la manifestación local de un proceso general de exacerbación de “políticas de identidad” que se percibe en todo el país en las últimas décadas (Huber *et al.*, 2011). Finalmente, en tercer lugar, mostraremos que la argamasa que permite construir estos discursos de reivindicación regional es el referente étnico-cultural. La piedra angular es la idea de un pueblo mochica prehispánico que alimentaría la actual identidad regional, ya sea por la vía de la continuidad histórica o como referente e inspiración. Esta identidad singular, amarrada en el pasado prehispánico, haría de la costa norte un territorio cualitativamente diferente del resto del país.

El proceso de imaginación de la identidad mochica se caracteriza por la diversidad de actores involucrados. Silverman señala que para comprender las tensiones en torno a la puesta en valor del patrimonio prehispánico de la costa norte no basta con analizar los grandes discursos nacionales, sino que hay que atender también los intereses, las inquietudes y las ansiedades de las elites regionales y locales (Silverman, 2005). Frente a miradas exclusivamente “desde arriba” (construcción de identidades desde el estado) y exclusivamente “desde abajo” (enfoque revivalista neoindigenista), en la costa norte encontramos una interacción de estos dos tipos de procesos. Los nuevos discursos de identi-

dad colectiva se apoyan en coaliciones sociales complejas (para el concepto de coaliciones sociales, Fernández *et al.*, 2012). Son el resultado de proyectos políticos y sociales impulsados por autoridades y grupos de elite regional, pero también influyen en su conformación vectores reivindicativos, que introducen elementos discordantes en el discurso hegemónico. Se trata de una interacción de referentes (políticos, sociales, culturales) que incluye colaboración y competencia.

Un papel central en esta interacción de referentes y legitimidades corresponde a los profesionales de las ciencias sociales. La propia evolución de las disciplinas académicas se imbrica con la evolución de los discursos sobre la identidad colectiva. Estos discursos se alimentan de, y al mismo tiempo retroalimentan a, los avances científicos realizados por arqueólogos y antropólogos. Como veremos en las siguientes páginas, muchas veces son estos profesionales quienes se implican directamente en la elaboración y legitimación de los nuevos discursos de identidad colectiva. El resultado es una “extraña multiplicidad de voces” anudada en torno a los nuevos discursos de la identidad (Daenkhe, 2007). Una multiplicidad que desafía los análisis unilineales y reta al investigador a profundizar en los entresijos discursivos, en la realidad política de la costa norte y en la búsqueda del componente performativo de las nuevas representaciones identitarias andinas<sup>2</sup>.

## **Redescubrimiento de las culturas prehispánicas de la costa norte**

Perú es un caso paradigmático de lo que Trigger denomina “arqueología nacionalista” (Trigger, 1984). Desde sus orígenes como disciplina científica a comienzos del siglo pasado, la arqueología se percibe como una ciencia al servicio de la construcción de una identidad nacional (Tantaleán, 2008 y 2010; Prieto, 2010; Asensio, 2012). Este objetivo es compartido por los propios arqueólogos, que en Perú son uno de los principales vectores de construcción de narrativas de la nación. También lo asumen los promotores de la arqueología, públicos y privados, y el propio estado peruano, que desde comienzos del siglo pasado pone en marcha varias iniciativas para crear un museo arqueológico emblemático, que reúna los principales testimonios del pasado nacional en un relato coherente y ejemplar (Tello y Mejía, 1967; Borea, 2003).

Este anhelo de identidad nacional repercute en todos los niveles de la práctica profesional de la arqueología. Por una parte, lleva a priorizar las áreas de trabajo que se considera que mejor contribuyen a este objetivo. El principal campo de acción es la zona andina, vista como el corazón y alma del Perú ancestral. La costa norte, por el contrario, queda relativamente al margen. El trabajo se reduce a algunos arqueólogos privados y profesionales extranjeros, con resultados de poca trascendencia científica y casi nula repercusión pública. La situación cambia con el descubrimiento del señor de Sipán en 1987.

La historia comienza en un pequeño caserío en las tierras de la empresa cooperativa Pomalca. Una noche, una pelea de huaqueros termina mal. El resultado es una denuncia ante la policía de la cercana ciudad de Lambayeque. La intervención policial recupera varios objetos de arte prehispánicos de gran valor<sup>3</sup>. Las investigaciones posteriores permiten descubrir el origen de las piezas: un yacimiento de mediano tamaño denominado Huaca Rajada, que nunca antes había sido objeto de excavaciones sistemáticas. La excavación se encomienda a Walter Alva, director del Museo Regional Hans Brüning de Lambayeque, en ese momento la principal institución científica de la costa norte. La tarea no es sencilla. Alva debe vencer las reticencias de la población y la hostilidad de los cómplices del comercio ilegal de objetos prehispánicos. Pero los resultados son impresionantes. En los siguientes meses salen a la luz más de casi una decena de tumbas intactas. Los restos corresponden a los sepulcros de los gobernantes prehispánicos del valle de Zaña, que desde ese momento se convierten en un referente de la arqueología peruana.

Las excavaciones de Huaca Rajada-Sipán significan un punto de quiebre en la práctica de la arqueología en la costa norte. Es la primera vez que un equipo de arqueólogos peruanos se hace cargo de una excavación de trascendencia mundial. Para el gran público significa el descubrimiento de una parte del pasado peruano que hasta ese momento era prácticamente desconocida. Las tumbas excavadas por Alva muestran la riqueza y sofisticación de los gobernantes de la costa peruana. Revelan una sociedad compleja y jerarquizada, capaz de levantar grandes monumentos y desarrollar elaborados rituales religiosos. El hallazgo supone también el inicio de una etapa para la arqueología peruana, que pasa a ser mucho más profesional. Lo mismo ocurre con la gestión del patrimonio. Desde el primer momento se concibe una estrategia de puesta en valor ambiciosa, que apunta a posicionar el descubrimiento del Señor de Sipán en los circuitos científicos y turísticos internacionales (Holmquist, 1996). El punto de partida es un artículo publicado en 1988 en la revista *National Geographic*, que consagra el descubrimiento a nivel internacional y proyecta la imagen de la arqueología de la costa norte como nunca antes en su historia (Alva, 1988).

El gobierno peruano se apropia desde el principio del descubrimiento de Sipán (Holmquist, 1996; Trivelli y Asensio, 2009). Sin embargo, en plena crisis económica y política, el estado no cuenta con fondos para cubrir los gastos de las excavaciones y restauración de las piezas halladas por Alva y sus colegas. Esta carencia obliga a los arqueólogos a mirar hacia otras fuentes de financiamiento: los empresarios locales y la cooperación internacional. El resultado es un nuevo esquema de práctica profesional, que va a ser clave en el auge de la arqueología de la costa norte: la colaboración entre la iniciativa privada, como fuente de financiamiento y respaldo social, la cooperación internacional, para proyectos de puesta en valor, y el estado peruano, como agente promotor. Esta alianza configura un panorama muy distinto a otras arqueologías regionales

peruanas, donde la iniciativa privada enfrenta profunda resistencia y rechazo. También supone un cambio para los propios arqueólogos. Abre el camino a un nuevo tipo de arqueología, que desde ese momento se va desarrollar con mucha fuerza: la “arqueología de descubrimientos”, con un alto perfil mediático y un enorme protagonismo de los arqueólogos, que pasan a ser figuras sociales e incluso políticas de primer nivel.

La “arqueología de descubrimientos” significa que los arqueólogos deben cumplir un doble objetivo en su trabajo: satisfacer los requisitos que les permitirán consolidar su carrera profesional y, al mismo tiempo, cumplir con las expectativas de relevancia social de sus socios financieros. El resultado es una fuerte presión por asegurar descubrimientos espectaculares, capaces de llegar a los medios de comunicación. Tras su cuidadosa restauración por parte de un equipo internacional, los restos del señor de Sipán recorren varias capitales europeas y americanas (Holmquist, 1996). Las piezas son el elemento central del pabellón de Perú en la Exposición Universal de Sevilla de 1992. También se exponen en Alemania, Italia y varias ciudades de los Estados Unidos, con un gran éxito de público y crítica. En marzo de 1993 regresan al Perú, donde el presidente Fujimori las recibe con honores de jefe de estado (El Comercio, 1993-03-06). Unos días después son aclamadas en Chiclayo, en un desfile masivo por las calles de la ciudad (El Comercio, 1993-03-25).

Este éxito tiene un efecto catalizador (Uceda, 2006; Trivelli y Asensio, 2009; Asensio y Arista, 2011). La costa norte se convierte en una de las regiones punteras de América Latina a nivel arqueológico, tanto en el sentido cuantitativo (con mayor densidad de excavaciones) como cualitativo (con desarrollo teóricos más originales). En 2002 se inaugura el Museo Tumbas Reales de Sipán, que reúne los restos hallados por Alva y sus colaboradores. El diseño es espectacular y rápidamente se convierte en un destino turístico de primer nivel (Olivera 2006). En 2003 le toca el turno al museo de Sicán, en Ferreñafe (Elera y Shimada, 2006). En 2005 un grupo de arqueólogos peruanos descubre en Magdalena de Cao la tumba del gobernante mochica del valle de Chicama. Se trata de una mujer, denominada la “Dama de Cao”, cuyo cuerpo momificado se encuentra perfectamente conservado, con tatuajes y adornos faciales (Franco y Mora, 2010). *National Geographic* juega también un papel clave en la difusión de este hallazgo, que se consolida como icono regional (Williams, 2006). En 2007 se reanudan las excavaciones en Huaca Rajada, interrumpidas por más de diez años por diferencias entre los arqueólogos y la población local (Chero, 2008). El resultado son dos nuevas tumbas y un nuevo personaje, el “Sacerdote Guerrero”, que se une a los héroes culturales creados en los últimos años en la costa norte (Alva y Chero, 2008). Dos años después se abre un nuevo museo, igualmente espectacular, para mostrar estos hallazgos (Chiapetta 2008). También en 2009, en Magdalena de Cao se inaugura el museo que acoge los restos de la dama descubierta dos años antes (Franco, 2010). Un año después, se abre un nuevo museo en las Huacas del Sol y la Luna, cerca de Trujillo (El Comer-

cio, 2010-08-14).

La proliferación de museos y descubrimientos tiene también un alto impacto en la opinión pública. La arqueología se convierte en una referencia cotidiana en los medios de comunicación regionales. Para los nuevos discursos de la identidad colectiva, los museos arqueológicos cumplen una doble función: muestran la fortaleza de la costa norte como región pujante y moderna, y legitiman los referentes históricos prehispánicos. Estos referentes son la base de una “identidad arqueológica”, cada vez más presente en el espacio público norteño.

## La Identidad arqueológica

La costa norte es una de las regiones más prósperas de Perú. Las tasas de pobreza son mucho menores que en otras regiones de la sierra y la selva (Vásquez, 2012, para una discusión sobre este tema). Lo mismo ocurre con la proporción de población urbana y con la cobertura de servicios básicos. Una de las claves de esta prosperidad es el desarrollo de la agricultura de exportación. Productos como la caña de azúcar y el arroz, además de espárragos, frutas tropicales y paprika conocen un auge importante desde los años noventa. El otro factor a considerar es el turismo. Desde finales de los noventa, gracias al impulso del estado peruano y de los actores privados, la costa norte entra a formar parte de los circuitos turísticos, primero nacionales y poco después también internacionales. El principal atractivo son los descubrimientos arqueológicos relacionados con el pasado prehispánico de la región (Uceda, 2006). Estos hallazgos son clave también para entender el cambio de énfasis en los discursos sobre la identidad colectiva de los habitantes de Lambayeque y La Libertad.

El éxito de la arqueología de la costa norte significa un cambio en los discursos de la peruanidad. No es casualidad que el momento inicial de los descubrimientos coincida con la etapa de gobierno del Partido Aprista Peruano (PAP), una agrupación profundamente arraigada en la costa norte del país, cuyo programa político entremezcla proclamas nacionalistas y referentes telúricos al pasado prehispánico<sup>4</sup>. Muchas veces son funcionarios vinculados al PAP, a nivel local o regional, quienes impulsan los proyectos arqueológicos y quienes desde Lima apoyan la construcción de los museos. En este sentido, el auge de la arqueología puede verse como parte de un proceso de reconstrucción de la elite regional. Un proceso de largo plazo, en el que convergen agroexportadores, políticos e intelectuales. Las bases son dos: el auge económico y la creación de gobiernos regionales en 2002. Esta descentralización es un hecho extraordinariamente novedoso en Perú, un país muy centralista, donde las elites regionales tienen escaso margen para desarrollar sus propios proyectos políticos. Se trata, por lo tanto, de una ventana de oportunidad, política y económica, en la que arqueología aporta un conjunto de referentes con



alto valor simbólico para la articulación de nuevos discursos regionales (Silverman, 2002 y 2005). El resultado es un discurso sobre la identidad colectiva que busca renegociar la posición de la región dentro del país, tanto a nivel político como simbólico.

La imbricación entre la arqueología y los nuevos discursos de la identidad colectiva de la costa norte se produce de varias maneras. En primer lugar, asistimos a un proceso muy rápido de apropiamiento de la iconografía asociada al mundo prehispánico, por parte de actores públicos y privados. Este proceso es especialmente fuerte en lo que se refiere a la cultura mochica, la civilización protagonista de la mayor parte de los descubrimientos y la más espectacular desde el punto de vista visual. Son muy numerosas las empresas que adoptan nombres relacionados con esta cultura (Trivelli y Asensio, 2009; Asensio y Arista 2011). La iconografía mochica adorna los locales y es parte de las estrategias de posicionamiento de los negocios. Esto se da, sobre todo, en emprendimientos dirigidos a turistas, pero también existen bancos, cajas de ahorro e incluso universidades con denominaciones que remiten al pasado prehispánico de la región. Esta apropiación muchas veces es impulsada por ONG y proyectos de desarrollo, que ven en la puesta en valor del pasado prehispánico y el auge del turismo una oportunidad para generar nuevas fuentes de ingresos para la población local (Trivelli y Asensio, 2009; Asensio, 2011). En otros casos, sin embargo, es un proceso espontáneo, que parte de la propia población, que aúna consideraciones subjetivas (orgullo, sentido de pertenencia) con elementos prácticos.

La iconografía de inspiración arqueológica también inunda los espacios públicos (Trivelli y Asensio, 2009; Silverman, 2005). Estatuas, murales, arcos de bienvenida y otros elementos de mobiliario urbano decorados con escenas alusivas al pasado prehispánico están presentes en casi todas las localidades<sup>5</sup>. Una representación del señor de Sipán, tocado con las piezas más espectaculares de su ajuar funerario, saluda orgullosamente a los visitantes que llegan a Chiclayo. En Lambayeque, a pocos kilómetros de distancia, la escena representa el desembarco de Naylamp, mítico fundador del reino Chimú, anterior a la llegada de los incas cuzqueños. También se incluyen referentes prehispánicos en la heráldica de las instituciones oficiales. El gobierno regional de Lambayeque adopta como emblema la diadema en forma de “V” usada por los gobernantes mochicas. En Magdalena de Cao, el escudo de la localidad incluye la representación de un guerrero mochica procedente de los murales policromos del Complejo Arqueológico El Brujo.

Magdalena de Cao es un perfecto ejemplo de cómo la iconografía mochica se incorpora en todos los espacios de la vida cotidiana, generando una nueva trama iconográfica para las ciudades e instituciones de la costa norte (Asensio y Arista, 2011). Los referentes prehispánicos están presentes en cada esquina de la localidad: personajes de la procesión de los guerreros, el mural más célebre de la zona, elementos geométricos, representaciones esquemáticas de

animales míticos asociados al mundo simbólico moche, búhos, peces raya, etc. Los colores predominantes son el azul, el rojo, el amarillo y el blanco. La decoración incluye el arco de bienvenida de la localidad, la ornamentación de las veredas, los bancos de la plaza de armas e incluso los tachos de basura. La propia municipalidad adorna su interior con una reproducción de la “procesión de los prisioneros”, a quienes, a diferencia del original, se les ha incluido un pequeño dibujo cubriendo su órganos sexuales. También encontramos iconografía mochica en el colegio, cuyo zaguán de entrada tiene un dibujo del dios degollador, con sendas cabezas en sus manos, y en muchos negocios privados, restaurantes, tiendas de recuerdos, talleres de artesanía, incluso bodegas y almacenes de abarrotes.

Este énfasis en la iconografía prehispánica (preferentemente mochica, aunque no de manera exclusiva) no es solo un asunto estético. En un nivel más profundo, se trata de un cambio en la trama iconográfica de la vida cotidiana, que va de la mano de un nuevo discurso sobre la identidad regional. Es parte de un esfuerzo mayor por posicionar la costa norte como un espacio cualitativamente diferente del resto del país. Es también un reto para el relato clásico de la identidad nacional, que, a partir de los trabajos de Julio César Tello y Luis Valcárcel entiende la peruanidad como el resultado de un proceso histórico configurado a partir de los valores ancestrales de las culturas andinas: comunidad, reciprocidad y complementariedad, asociadas a un componente telúrico y místico derivado del paisaje andino.

La narrativa de identidad regional articulada a partir del descubrimiento arqueológico de la civilización mochica, es un intento de renegociar estos paradigmas y construir un nuevo discurso de identitario nacional y regional. Este nuevo discurso se apoya en un relato sobre la cultura mochica que entremezcla aproximaciones científicas y un fuerte sustrato político. Los mochicas se presentan como una civilización que habría basado su éxito en tres pilares: la producción agropecuaria a gran escala mediante complejas técnicas de irrigación de los espacios desérticos de la costa norte, un fuerte énfasis en la jerarquía y el control social y el desarrollo del comercio a media y larga distancia, a lo largo la costa sudamericana y en zonas de selva del interior del continente. Estos tres elementos estarían detrás esplendor reflejado en los hallazgos de Sipán, Cao, San José de Moro, Úcupe y otras localidades, puestos de relieve por la arqueología norteña.

Este discurso sobre la cultura mochica como fuente de identidad inunda tanto los circuitos académicos como los canales populares de difusión. Artículos de prensa, libros de texto, documentales y programas de televisión se inspiran en los descubrimientos de los arqueólogos y contribuyen a posicionar la nueva mirada del pasado peruano. Se trata un discurso muy poderoso, basado en el orgullo local y el sentido de pertenencia. Rápidamente cala en todas las capas de la sociedad norteña. Una de las claves de este éxito es que las apelaciones a la cultura mochica constituyen un relato sobre los orígenes de la

identidad regional que casa perfectamente con el proyecto político y económico de la nueva elite regional: un proyecto político basado en los principios de autonomía regional, orden y apuesta por el comercio internacional como fuente de riqueza de la región. Estos valores se ven reflejados en la cultura mochica, que se convierte en paradigma civilizatorio de referencia.

La elite regional de la costa norte vive actualmente una etapa de auge, relacionada con el crecimiento de las agroexportaciones. En todo el país, La Libertad y Lambayeque son vistos como paradigmas de desarrollo regional. La vinculación entre identidad regional y civilización mochica permite fundamentar un punto clave en el discurso legitimador de esta elite agroexportadora: la idea de un país dividido entre una sierra atrasada y conflictiva y una costa progresista y emprendedora. Esta visión dual de la realidad peruana, presente en temas como el desigual ritmo de reducción de la pobreza o los diametralmente opuestos resultados electorales, se naturaliza apelando a la idea de un pasado prehispánico modelado por la oposición entre una civilización andina (comunitaria, agrícola y telúrica) y una civilización costeña (comercial y dinámica).

La reconstrucción de la civilización mochica realizada por arqueólogos y divulgadores trasluce el modelo de país anhelado por la elite regional norteña (Asensio, 2009). Se trata de un retrato de los habitantes prehispánicos de la costa peruana muy influido por las ansiedades y los anhelos del presente. Más allá de sus méritos académicos, debe ser leído en la dinámica de negociación entre las elites regionales y las elites nacionales, en un contexto de crecimiento económico y descentralización política. Apelando al pasado mochica, la élite norteña se presenta a sí misma como una alternativa para el desarrollo del Perú. Lo mochica, frente a lo andino, representaría la modernidad y sus virtudes. Frente al mal gobierno (el centralismo limeño), los gobernantes mochicas representan modelos de gobernantes eficientes: duros e inflexibles, pero incorruptibles y justos.

Esta mirada del pasado en clave del presente se refleja en los relatos museográficos vinculados a las tumbas de los gobernantes mochicas. En los museos de Sipán, Sicán y Magdalena de Cao, la civilización mochica se presenta como el paradigma de estado exitoso. La idealización del pasado contrasta con la percepción de los gobernantes contemporáneos del Perú, uno de los países más corruptos del continente (para estas percepciones de los gobernantes actuales, Carrión et al., 2010). Frente la percepción de inseguridad, muy fuerte en las castigadas ciudades de la costa norte por el incremento del narcotráfico y las bandas urbanas, el señor de Sipán y sus sucesores son vistos como una garantía para el orden público y la prosperidad de sus súbditos. Unos gobernantes que por su mezcla de virtudes, habrían sido muy apreciados por su pueblo. “Hace 1700 años”, señala en este sentido uno de los paneles del Museo Tumbas Reales referidos a la muerte del Señor de Sipán, “una doliente multitud acompañaba los funerales (...) músicos con tambores y trompetas, mujeres clamantes” (Asensio y Arista, 2011).

Los gobernantes mochicas son el trasunto de los anhelos del presente. Son el referente de quienes apuestan por un pacto social diferente, en el que las ideas de orden y seguridad estén en primera línea, junto con la orientación comercial y el enfoque agroexportador de la costa norte. Esta funcionalidad instrumental de los descubrimientos arqueológicos para la reelaboración del discurso hegemónico de la elite costeña, no quiere decir que todos los arqueólogos apoyen explícitamente estas teorías<sup>6</sup>. Tampoco quiere decir que la reconstrucción que dichos arqueólogos hacen de las civilizaciones prehispánicas sea intencionadamente manipuladora. Sin embargo, en una mirada de largo plazo, desde una perspectiva de historia social de la ciencia, es evidente que el nuevo discurso identidad regional es el resultado de una coalición heterogénea que incluye a los propios arqueólogos y a la elite de la costa norte. Cada uno de estos grupos tiene una agenda propia, pero lo resaltante es que sus intereses convergen en muchos aspectos.

Los referentes mochicas permiten elaborar un discurso de identidad colectiva fuertemente legitimado (Asensio, 2009). Como señala Silverman, en un estudio pionero sobre la vinculación entre la arqueología y los discursos políticos en Lambayeque, la narrativa neoindigenista derivada de la arqueología permite a la elite local “generar y/o reforzar un discurso sobre la lambayequidad que, sin retar la identidad nacional, busca un mejor posicionamiento de la región en las narrativas y las políticas nacionales” (Silverman, 2006). También participan de esta coalición los gobiernos regionales, que buscan legitimarse ante su propia población. La arqueología es para estas instituciones, una oportunidad para fundamentar su existencia, apelando a patrones ancestrales. De ahí su apuesta por la iconografía mochica y su constante participación en las ceremonias vinculadas con la puesta en valor del patrimonio cultural<sup>7</sup>.

La existencia de esta coalición entre arqueólogos, elite y autoridades regionales explica muchas de las particularidades de la arqueología en la costa norte. Explica también el involucramiento directo de la elite regional en muchos aspectos de la práctica de la arqueología. Es habitual que los proyectos cuenten con patronatos integrados por empresarios, intelectuales y políticos locales. Estos patronatos legitiman las intervenciones y hacen posible canalizar fondos hacia la arqueología, sin pasar por el complicado entramado del Ministerio de Cultura. También son muy importantes las fundaciones ligadas a empresas de arraigo regional, que financian de manera directa proyectos tan importantes como el rescate de la Huacas de Moche, a inicios de los años noventa, o la puesta en valor del complejo arqueológico El Brujo (Uceda, 2006; Trivelli y Asensio, 2009). Los nexos de la elite regional con las elites políticas, económicas y culturales de Lima permiten que este discurso regional se traslade también a nivel nacional. El resultado es que la actualidad va camino de convertirse en un nuevo discurso canónico sobre el pasado peruano, aunque en su propio terreno de juego, en la costa norte, se encuentra en disputa con otros discursos que también aspiran a reelaborar las narrativas de identidad

colectiva a partir de referentes prehispánicos. Estos discursos alternativos se analizan a continuación.

## La identidad antropológica

La arqueología permite a las elites de la costa norte articular un discurso sobre la identidad regional acorde con sus intereses. Se trata de una reelaboración basada en una imagen selectiva del pasado, que enfatiza los valores de la civilización prehispánica que encajan con su propio proyecto económico y político. Sin embargo, este discurso no es hegemónico en la costa norte. No es tampoco el único intento de reelaborar las narrativas de identidad colectiva sobre la base de referentes prehispánicos. La centralidad de los referentes prehispánicos resultado de los descubrimientos arqueológicos y del auge del turismo, se traduce también en discursos de identidad colectiva que apuntan a objetivos políticos distintos de los defendidos por la elite regional. En este caso, se trata de un discurso de identidad colectiva más “antropológico” que “arqueológico”, que enfatiza la continuidad cultural entre la población prehispánica de la costa norte y los actuales habitantes de la región. El referente son los trabajos de un conjunto de antropólogos peruanos y extranjeros, que estudian la cultura mochica desde principios del siglo pasado. Dos figuras clave en este proceso son el viajero y etnólogo alemán Hans Brüning y antropólogo y activista norteamericano Richard Schaedel.

Brüning es un héroe improbable de las reivindicaciones étnicas mochicas. De origen alemán, llega a Perú en 1875, para trabajar como ingeniero en la hacienda Patapo (Schaedel, 1988). Durante cincuenta años recorre la costa norte en múltiples oficios. Mediante el uso sistemático de la fotografía, recoge las costumbres de la población rural, su vestimenta, técnicas de trabajo, rituales cívicos y fiestas. En total son más de dos mil imágenes de una etapa clave de la historia étnica de la costa peruana. También realiza grabaciones sonoras, que testimonian el folclore y los últimos vestigios de las lenguas nativas locales (Yep, 2002; Vásquez, 2006). Estos materiales son la más importante fuente de información sobre las poblaciones rurales de la costa y, desde entonces, una referencia imprescindible para antropólogos y lingüistas (Brüning, 1922 Hampe 1998; Chávez, 2006).

Schaedel también es un personaje con una intensa peripecia vital (Mae-da, 2006). Tras servir en el ejército americano en II Guerra Mundial, estudia antropología en las universidades de Wisconsin y Yale. Su vinculación con la costa norte peruana se inicia a mediados de los años cincuenta, cuando junto con el pintor trujillano Pedro Azabache participa en el registro de los murales mochicas de Pañamarca, en el valle de Nepeña. A partir de aquí, sus trabajos son la base del actual movimiento de renacimiento mochica. Schaedel postula la existencia de un continuo cultural entre los constructores de los restos pre-

hispanicos y los habitantes contemporáneos de la costa norte. La idea clave es el convencimiento de que la cultura prehispánica se encontraría viva en las tradiciones y formas de vida de las poblaciones rurales de la costa norte. Las invasiones incaica, española y criolla habrían supuesto un barniz superficial, que no habría transformado su esencia.

La noción de continuidad cultural madura en los años setenta, en diversos trabajos centrados en las “paleotecnologías” campesinas (Rodríguez Suysuy, 1973; Sabogal, 1975; Vreeland, 1983; Schaedel, 1987a y 1988). Sobre la base de las imágenes tomadas por Brüning, Schaedel reconstruye lo que considera los patrones culturales originarios de la cultura mochica, en el periodo anterior a su definitiva aculturación. El eje conceptual es la idea de *ekística* o relación entre los hombres y el medio ambiente. Según Schaedel, cada cultura habría desarrollado a lo largo de los siglos una relación singular con el medio natural. Esta relación, particular y diferenciada, sería el corazón de las diferencias étnicas, la esencia de cualquier cultura. Su reflejo se encontraría tanto en el nivel simbólico, como en el material. La continuidad cultural sería “fenomenológica e ideacional” (Schaedel, 1987a; Maeda, 2006 y Alva Mendo, 2004, para un análisis de estas ideas).

Este discurso de Schaedel y sus seguidores es muy diferente de la identidad arqueológica de la elite norteña. En este caso, el propósito no es cuestionar la herencia andina, sino por el contrario mostrar la importancia de los pueblos de la costa en el proceso civilizatorio andino (Alva Mendo, 2004). Se trata de una idea que no es fácil de aceptar, ni en el ámbito político, ni en el académico. En un contexto étnico y cultural complejo, la elite regional de la costa norte se resiste a reconocer la herencia cultural indígena (Schaedel, 1996). También debe enfrentar tradiciones académicas muy arraigadas, que consideran a la población campesina costeña menos pura étnicamente que la población serrana (Gillin, 1945; Holmberg, 1950).

En el plano político, el enfoque neoindigenista de Schaedel choca con el núcleo ideológico de la izquierda intelectual peruana, basado en la idea de un país escindido entre una mayoría indígena, oprimida, de auténticos peruanos serranos y una minoría de población criolla costeña, descendiente de los conquistadores europeos, responsable de un proceso de colonización interna. Este desencuentro obliga a los seguidores de Schaedel a una cerrada defensa basada en cuatro ideas: (i) una noción amplia de lo andino, que incluye también la costa y la selva; (ii) la convicción de que los pobladores rurales de la costa son tan indígenas como los pobladores rurales de sierra; (iii) la centralidad de la dominación étnica como clave de análisis histórico, incluyendo relaciones de dominación y sumisión cultural entre sierra y costa, durante la época inca, y (iv) la convicción de que la superación de la pobreza de la costa pasa por la reafirmación de su identidad cultural y el acceso al control de los recursos y activos (Schaedel, 1987a, Rodríguez Suysuy, 1997).

Con estas ideas, Schaedel y sus seguidores articulan un discurso neoindi-

genista, que recoge buena parte del espíritu del andinismo tradicional, aunque introduciendo novedades en la caracterización étnica de la población costeña. El objetivo es fomentar mediante el renacimiento étnico una transformación social profunda en toda la costa norte. Una transformación que lleve a un cambio en el balance de poder político y abra una nueva etapa de reafirmación cultural y étnica. Esta es la tarea central de la última etapa de la vida de Schaedel. Desde comienzos de los noventa, el énfasis académico deja paso a un intenso activismo reivindicativo.

## **El auge del movimiento neindigenista muchik**

Uno de los grandes aportes de Schaedel al proceso de reconstrucción de la identidad étnica en la costa norte peruana es su labor como activista. En el campo académico apadrina las carreras de varias decenas de estudiantes norteños. Schaedel es una fuente de inspiración intelectual y un socio que les permite dar sus primeros pasos en el mundo académico (Maeda 2006). El más importante de estos discípulos es Víctor Antonio Rodríguez Suysuy. Nacido en Moche, cerca de Trujillo, Suysuy es el puente entre las ideas de Schaedel y el mundo intelectual y social de la costa norte (para una biografía completa, Schaedel, 1996). Su labor de reivindicación indigenista comienza durante el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado, cuando funda en Chivicoy, en el valle de Chicama, un pequeño “museo popular”, que expone los restos arqueológicos de la zona, junto con utensilios usados por los campesinos contemporáneos. A inicios de los ochenta, participa en una frustrada iniciativa asociada al museo de Túcume, que fracasa por la oposición de la elite local (Schaedel, 1996). En 1989, coincidiendo con la publicación de las obras reivindicativas de Schaedel, funda en Moche el Centro de Investigaciones y Promoción del Pueblo Muchik, con el objetivo de impulsar el “renacer étnico panandino”.

Lo que hasta entonces era un discurso académico se transforma en activismo social y político. En 1995, Suysuy se presenta como candidato a alcalde de Moche, con un programa de explícita reivindicación étnica. Lo mismo ocurre en otras localidades de la costa norte, como Huanchaco, donde las posiciones de Schaedel se convierten en reclamos electorales (Alva Mendo, 2004). Esta primera experiencia se resuelve, sin embargo, con un sonado fracaso. Ninguno de los candidatos vinculados al movimiento neomuchik resulta elegido. El propio Schaedel señala “haber calculado mal el espectro político de Moche y del norte del Perú” (Schaedel, 1996). Para Suysuy, la derrota supone un punto de quiebre. Es el argumento decisivo, que le convence de la imposibilidad de transformar el sistema de dominación étnica desde dentro. Ese mismo año se crea la Confederación de los Pueblos Muchik, como estrategia de activismo social, más allá de la política electoral (Maeda, 2006). El manifiesto fundacional, elaborado por Suysuy y Schaedel, está firmado por aproximadamente

sesenta líderes de comunidades rurales de los departamentos de Lambayeque y La Libertad, donde el arraigo de los nuevos discursos de identidad colectiva es más fuerte, pero también de otros lugares de la costa, como Ancash y Piura.

Los fundadores de la Confederación enmarcan su acción en un contexto global de renacimiento étnico. Desde el comienzo resaltan la necesidad de “articular un programa de reivindicaciones y reclamos, con el fin de dejar un espacio autóctono dentro de la nación-Estado, donde podamos vivenciar y conducir nuestro propio destino, disponiendo de nuestras tierras y territorios, la herencia cultural y material de nuestros antepasados” (Confederación de los Pueblos Muchik, 1996). Siguiendo esta línea, se definen a sí mismos como “un pueblo autóctono, con más de cuatro mil años de vigencia”. Especialmente grave habría sido el oprobio sufrido en el periodo posterior a la independencia, cuando “se benefició la población criolla, pero nosotros los Muchik y los otros pueblos y naciones nativas quedamos encadenados”. La etapa independiente habría sido “el peor período de discriminación racial contra nosotros”, puesto que “perdimos la herencia más valiosa de la etnicidad de nuestro pueblo: el idioma Muchik”.

En los años posteriores a su fundación, la Confederación de los Pueblos Muchik tiene una actividad precaria. Cuenta con pocos fondos y no logra articularse como alternativa política en la costa norte. Sin embargo, hace posible una intensa campaña de activismo a nivel local y comunitario. Un punto especialmente relevante es la recuperación de la lengua muchik. Este idioma se habría extendido en época prehispánica por una amplia franja del litoral peruano. A la llegada de los españoles habría sido la tercera lengua más hablada del ámbito andino, tras el quechua y el aymara. Sin que estén claras las razones, habría entrado en decadencia en el siglo XVIII, para desaparecer a inicios del siglo XX (Cerrón, 1995; Adelaar, 1997).

Con la revitalización neoindigenista impulsada por Schaedel, comienzan a extenderse las iniciativas para recuperar el muchik. Las antiguas gramáticas coloniales se reeditan, al tiempo que se organizan eventos reivindicativos, que convocan a especialistas, académicos y activistas (Brüning, 2004; Carrera, 2009). Comienzan a celebrarse los llamados “rencuentros étnicos”, que reúnen a representantes de toda la costa. Los protagonistas son muchas veces profesores de las áreas rurales. Animados por las lecturas de Schaedel, a quien denominan *apaek* (anciano sabio), comienzan a introducir la lengua en las aulas y a elaborar glosarios y diccionarios a partir de los términos usados localmente (Asensio y Arista, 2011). Este es el origen del llamado “Equipo Etnopedagógico Muchik, Quechua y Afro Richard Schaedel” (EMUQA). Fundado por uno de los discípulos de Suysuy, el antropólogo Jorge Sechún, EMUQA agrupa a docentes de Lambayeque y La Libertad <sup>8</sup>. Su objetivo es recuperar la lengua muchik, para propiciar un cambio cultural, social y político. Para ello organizan numerosos eventos y trabajan desde dentro de la administración pública, para incluir la enseñanza de la lengua nativa en los programas educativos ofi-



ciales.

EMUQA también se involucra en otra de las actividades clave del movimiento de reafirmación cultural muchik: los concursos de belleza denominados *Iñikuk Muchik* o señorita mochica. Estos concursos son un ejemplo de resignificación de prácticas propias de la cultura popular campesina, a partir de un nuevo discurso de identidad colectiva, que enfatiza el componente étnico. Los concursos de belleza son una parte imprescindible del calendario lúdico de la costa norte. En su organización se involucran las organizaciones cívicas de las comunidades y las propias autoridades locales. La resignificación comienza en colegios rurales, en localidades como Cascajales, Eten, Patapo, Mochumí o Túcume. El salto se produce en 2006, cuando el gobierno regional de Lambayeque convierte los concursos de elección de *Iñikuk* en una actividad obligatoria en todos los centros educativos de la región<sup>9</sup>. Desde entonces es habitual la presencia de autoridades, que aprovechan la oportunidad para elaborar complicados discursos sobre la identidad local y regional. Los concursos son también actos de reivindicación de la lengua muchik y cada vez reciben más atención de los medios de comunicación regionales.

Los concursos de belleza son una insospechada vía para la fermentación de la identidad muchik. Su fuerza reside en el arraigo que estas celebraciones tienen en la cultura popular y en la capacidad de sus promotores para vincular los sentimientos de pertenencia local o regional con los nuevos referentes étnicos. Al igual que la iconografía de inspiración mochica que inunda los espacios públicos, estos eventos son parte de una nueva trama de la vida cotidiana. Configuran un conjunto de referentes icónicos y conceptuales, que envuelven y dan de sentido a los actos de la vida cotidiana, y que apuntan a naturalizar los referentes étnicos como parte de los discursos de identidad colectiva.

Otro campo de acción es el trabajo con paleotecnologías. Desde mediados de la década pasada, EMUQA trabaja con municipalidades y gobiernos locales en la recuperación y puesta en valor de técnicas artesanales tradicionales, en localidades como Ciudad Eten y Mochumí. Se trata de un enfoque que explícitamente remite a la apuesta de Schaedel por crear “comunidades muchik económicamente sostenibles”. El muchik entra a formar parte de los actos y eventos oficiales, y se asume explícitamente un lenguaje étnico en las reivindicaciones políticas y sociales. Se inicia también una campaña pública de reivindicación económica y social. En 2007 se crea la Federación de Pescadores y Agricultores Muchik “Enrique Brüning” y, dos años después, la Federación de Comunidades Campesinas Muchik del Área Norandino y Oriental del Perú “Richard P. Schaedel”.

Estas organizaciones buscan recuperar para las comunidades muchik el control de los recursos naturales y productivos locales. Un campo de acción especialmente importante es el patrimonio arqueológico. En este punto se hace evidente el quiebre entre la “identidad arqueológica” impulsada por la

elite regional y la “identidad antropológica”, promovida por el movimiento neindigenista. Frente a la ola de patrimonialización y creación de museos, el manifiesto del “III Reencuentro Étnico-Cultural de Pescadores y Agricultores Muchik Manuel Piminchumo Cumpa-Richard P. Schaedel”, celebrado en 2007 señala que “nosotros, herederos cultural vivientes del pueblo pesquero-agricultor muchik, exigimos a nivel de valles y cuencas, reconozcan nuestras ancestrales zonas arqueológicas, dedicadas a solemnes actos rituales y ceremonias mágico religiosas pesquero-agrícola y médicas, con carácter de intangibles y correcta interpretación andina y Muchik, en particular” (Reencuentro Étnico Cultural de Pescadores y Agricultores Muchik, 2007).

Los antropólogos de orientación neindigenista resaltan la existencia de prácticas locales de apropiación del patrimonio, que se contrapondrían con la pretensión de los arqueólogos de reservar para sí mismos el monopolio del acceso y tratamiento de los restos físicos de las culturas ancestrales<sup>10</sup>. Un punto especialmente sensible es la tendencia de los arqueólogos a “identificar” nuevas culturas a partir de sus descubrimientos. Esta dispersión se atribuye a una estrategia de consolidación profesional de los propios arqueólogos, que atentaría contra la unidad del pueblo mochica. Las críticas se refieren también a los nuevos museos abiertos en la costa norte. Los seguidores de Schaedel postulan que los museos arqueológicos deben ser herramientas para recuperar el control de su patrimonio por parte de una población local étnicamente definida. Por ello, desconfían de unos museos que creen concebidos desde arriba, enfocados en el turismo y la investigación científica, más que en establecer una relación directa entre población y patrimonio<sup>11</sup>. También se critica los mecanismos de toma de decisiones, que priorizarían a los profesionales y técnicos, dejando de lado a la población local. Frente a esta imagen negativa de los nuevos museos, se resalta el caso del Museo del Sitio de Kuntur Wasi, en Cajamarca. En este museo, abierto en 1995 por la cooperación japonesa, han trabajado algunos de los integrantes de EMUQA, entre ellos su propio fundador, Jorge Sechún (Onuke, 2006). Para este colectivo, este museo sería un ejemplo de puesta en valor con conciencia étnica y al servicio de la población local. Un modelo de cómo aunar conservacionismo patrimonialista y reforzamiento de la identidad étnica de la población local, en un proyecto desarrollo local compartido.

## Conclusiones

Los discursos de la identidad colectiva basados en la noción de una cultura ancestral prehispánica que dotaría de personalidad singular a la costa norte están en auge, ya sea en su versión “arqueológica” o en su versión “antropológica”. Una muestra de su impacto es la inauguración del IV Reencuentro Macroregional Muchik por parte del presidente regional de Lambayeque, Luis Ri-

vasplata. Este evento, celebrado en las localidades de Cascajales y Muy Finca, reúne durante varios días a políticos, académicos y activistas, con un intenso programa de ceremonias públicas, conferencias y debates. La rueda de prensa que precede a la inauguración cuenta con tres protagonistas: las más recientes ganadoras de los concursos de “señorita mochica” de los distritos de Mochumí y Eten, y un reconocido curandero y chamán de la sierra de Mórrope. Ellas saludan a los periodistas e invitados con palabras de bienvenida en muchik, él preside una intensa ceremonia propiciatoria, apelando a la protección de los apus, las huacas y los santos.

Esta escena refleja la amalgama de referentes que se entrecruzan en los discursos identitarios de la costa norte. Los invitados conjugan apelaciones al sentimiento regional, a la cultura popular campesina y a los nuevos discursos revivalistas y neoindigenistas. Eventos similares son frecuentes en la costa norte. El resultado es una trama de sentido, icónico y conceptual, que envuelve de manera creciente la vida cotidiana de la población de esta parte del país. Una trama de sentido que apunta, en última instancia, a la configuración de una incipiente comunidad imaginada en torno a la cultura muchik.

Esta etnización de los discursos sobre la identidad colectiva es un proceso sorprendentemente veloz. Se trata de un ejemplo de la manera en que las oportunidades políticas y económicas abiertas por el turismo, junto con las agendas de activistas y académicos, pueden transformar en un plazo relativamente breve los discursos sobre la identidad colectiva a nivel local y regional. En el plano político, los nuevos discursos de la identidad tienen que ver con la apertura del juego político a las elites locales y regionales, con la creación de gobiernos subnacionales a partir de 2002 y con el incremento de las competencias y recursos de los gobiernos locales, desde la aprobación de la nueva ley de orgánica de municipalidades en 2004. Tiene que ver también con la exacerbación de las políticas de identidad como estrategia de acción colectiva, que se observa en el país desde principios de los años noventa (Huber et al., 2011). Son estos procesos los que permiten que los nuevos discursos tengan sentido para amplios sectores de la población, tanto para la elite regional como para los grupos menos favorecidos.

La costa norte no es un caso excepcional en este contexto. En otras regiones de Perú se perciben también procesos similares de reconfiguración de los discursos sobre la identidad colectiva, a partir de la puesta en valor del pasado prehispánico. El caso más conocido es el auge del neoindigenismo incanista en Cuzco (Berghe y Flores Ochoa, 2000; Silverman, 2002). En menor medida, el proceso también se percibe en Amazonas (en torno a la cultura chachapoyas) y Huancavelica (en torno a la cultura anq'ara) (Arista, 2011 y en este libro). En buena medida, estos discursos son parte de lo que, en el caso de Arequipa, Eaton denomina nuevos nacionalismos económicos subnacionales, un conjunto de discursos surgidos en las regiones del Perú, que no apuntan a quebrar la unidad nacional, sino a reformular la esencia nacional a partir de

dos premisas: (i) una revalorización de las pretendidas esencias culturales de país, supuestamente traicionadas por la elite criolla de Lima, pero que se conservarían intactas en las regiones del interior del país, y (ii) la defensa de los recursos productivos, que se considera han sido expropiados por esta elite para su exclusivo beneficio (Eaton, 2010).

En el caso de la costa norte, el recurso productivo que articula este nacionalismo subnacional es el turismo, esencialmente el turismo arqueológico. El impacto profundo de este tipo de turismo en los procesos políticos es un tema que aún está poco estudiado en Perú. En la línea de lo señalado por Hill para Cuzco, los discursos analizados en este capítulo muestran que el turismo genera incentivos y oportunidades, tanto para proyectos políticos hegemónicos como contrahegemónicos (Hill, 2007). En el discurso elaborado por la elite regional a partir de los hallazgos arqueológicos, lo mochica es visto como un motivo de orgullo y una fuente de inspiración. Se trata de un discurso de identidad regional, que resalta la importancia de valores como la autonomía y el orden. En el caso de Schaedel y sus seguidores, por el contrario, encontramos un discurso de reivindicación étnica, que con el tiempo se radicaliza. Los objetivos son la revalorización cultural y el acceso al control de los recursos por parte de las poblaciones campesinas de la costa norte.

Estas dos miradas sobre la identidad colectiva, “arqueológica” y “antropológica”, están en proceso de consolidación. Más allá de sus diferencias, no deben ser vistas como compartimentos estancos, si no como los dos puntos extremos de un continuo de discursos sobre la identidad colectiva. En los últimos años se percibe la aparición de una corriente intermedia, integrada por arqueólogos que tratan de aunar su práctica profesional con nuevas experiencias museográficas, más abiertas a la población. Estas iniciativas incluyen elementos de ambas miradas, la antropológica y la arqueológica<sup>12</sup>. Como en otras regiones del Perú, se trata de ideologías regionales en fermento, de las que es difícil aventurar su futuro. De ahí su importancia en tanto objeto de estudio y su relevancia como muestra del momento extraordinariamente creativo por el que atraviesan las dinámicas identitarias en toda la región andina.

## Bibliografía

Adelaar, Willem F. H.

1997 “Unprotected languages, the silent death of the languages in Northern Peru”, ponencia presentada al 49 Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador, 7-11 de Julio 7-11 de 1997.

Alva, Walter

1988 “Discovering the New World’s richest Tomb”. *National Geographic Magazine*, 174(4).

Alva, Walter y Luis Chero Zurita

2008 “La tumba del sacerdote-guerrero”. En A. Aimi, W. Alva y E. Perassi,

- editores, *Sipán. El tesoro de las tumbas reales*. Florencia: Fondo Italo-Peruano, Giunti Arte Mostre.
- Alva Mendo, Jacobo  
2004 “Los moches contemporáneos: representaciones y memoria étnica en el norte peruano”, *Guaca*, 1(1): 9-26.
- Arista Zerga, Adriana  
2007 “Usos del patrimonio cultural y transformaciones socioculturales en Leimebamba”. En: Víctor Vich et al. editores, *Industrias Culturales*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales.
- 2011 “La importancia de llamarse indígena: manejo y uso político del término indígena en Lircay – Perú”. *E-Cadernos CES*, 7.
- Asensio, Raúl H.  
2009 “Políticas de la identidad, patrimonio cultural y conflictos en el Perú. Los casos de Sipán y Kuélap”, Lima, manuscrito preparado para la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- 2011 “El impacto social de los museos arqueológicos en la costa norte de Perú. El caso de Magdalena de Cao”, ponencia presentada al 6° Seminario Internacional sobre Conservación Urbana, Recife, 29-31 de agosto de 2011.
- 2012 “El arqueólogo y el acalde. Patrimonializaciones divergentes y conflicto en Chavín de Huántar (1860-1945)”, Lima: en prensa.
- Asensio, Raúl H. y Adriana Arista,  
2011 *Arqueología, museos y desarrollo en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos (serie Documentos de Trabajo Electrónicos).
- Berghe, Peter L. van de y J. Flores Ochoa  
2000 “Tourism and Nativistic Ideology in Cuzco, Peru”, *Annals of Tourism Research*, 47(1) :7-26.
- Borea, Giuliana  
2003 “Hablando del nosotros en un país pluricultural. Identidad, poder y exotismo en los museos peruanos”. *Arqueológicas*, 26
- 2006 “El museo nacional de Chavín. Acción concertada para el desarrollo local”, *Boletín Virtual del Sistema Nacional de Museos del Estado*, 11: 18-22.
- Brüning, Hans  
1922 *Estudios monográficos del departamento de Lambayeque*. Chiclayo: Librería Imprenta de Dionisio Mendoza. [Hay ed. facsimilar a cargo de James M. Vreeland. Chiclayo: Sociedad de Investigación de la Ciencia, Cultura y Arte Norsteño, 1989].
- 2004 *Mochica Wonerbuch*, editado por José Antonio Salas. Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres.
- Carrera, Fernando de la  
2009 [1644] *Arte de la lengua yunga*, Chiclayo: Sociedad Ciencia y Cultura Muchik.

- Carrión, Julio F, Patricia Zárate Ardela y Mitchell A. Seligson,  
2010 *Cultura política de la democracia en Perú, 2010: consolidación democrática en las Américas en tiempo difíciles. Barómetro de las Américas by LAPOP*, Lima: USAID: Instituto de Estudios Peruanos: Vanderbilt University.
- Castillo Butters, Luis Jaime (editor)  
2008 *Arqueología Mochica: nuevos enfoques*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Castillo Butters, Luis Jaime y Santiago Uceda Castillo  
2007 “Los Mochicas de la Costa Norte del Perú”. En Helaine Silverman y William Isbell, editores, *Handbook of South American Archaeology*, Blackwell Press.
- Cerrón Palomino, Rodolfo  
1995 *La lengua de Nailamp (Reconstrucción y obsolescencia del Máchica)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chávez, Christine.  
2006 “Auf den Spuren eines Pioniers: Hans Hinrich Brüning und die Archäologie Nordperus”. En: *Schätze der Anden. Die Inka-Galerie und die Schatzkammern im Museum für Völkerkunde Hamburg*. Hamburg: Museum für Völkerkunde.
- Chero Zurita, Juan Carlos  
2008 “El reinicio de los trabajos arqueológicos en Sipán: la temporada 2007”. En: A. Aimi, W. Alva y E. Perassi, editores, *Sipán. El tesoro de las tumbas reales*. Florencia : Fondo Italo-Peruano, Giunti Arte Mostre.
- 2009 “Muchik: una lengua viva”, *Thzoecoen: Revista Científica de la Universidad Señor de Sipán*, 2.
- Chiappetta, M. E.  
2008 “El proyecto de la museografía del Museo del Sitio de Sipán”. En A. Aimi, W. Alva y E. Perassi, editores, *Sipán. El tesoro de las tumbas reales*. Florencia: Fondo Italo-Peruano, Giunti Arte Mostre.
- Confederación de los Pueblos Muchik  
1996 “Manifiesto de la Confederación de los Pueblos Muchik”. Manuscrito transcrito en Schaedel 1996.
- Daehnke, John D.  
2007 “A ‘strange multiplicity’ of voices: Heritage stewardship, contested sites and colonial legacies on the Columbia River”, *Journal of Social Archaeology*, 7(2)
- Delgado, Bernarda  
2006 “El museo del sitio de Túcume y su rol con la comunidad local”. *Boletín Virtual del Sistema Nacional de Museos del Estado*. 11: 13-17.
- Dicks, Annabel  
1999 “The view of our town from the hill: communities on display as local he-

- ritage". *International Journal of Cultural Studies*, 2: 349-368.
- Eaton, Kent  
2010 "Subnational Economic Nationalism? The contradictory effects of decentralization in Peru", *Third World Quarterly*, 31(7) : 1205-1222.
- El Comercio (Lima)  
1993-03-06 "Al son de 'El cóndor pasa' recibieron restos del señor de Sipán"  
1993-03-25 "Lambayeque recibió con desfile los restos del señor de Sipán"  
2010-08-14 "Conozca Huacas de Moche, un museo de vanguardia dedicado a la Huaca de la Luna, en Trujillo", por Tatiana Palla
- Elera, Carlos G. e Izumi Shimada  
2006 "The Sican Museum: Guardian, Promoter an Investigator of the Sican Culture and the Muchik Identity". En: Helaine Silverman, editora, *Archaeological Site Museums in Latin America*. Gainesville : University Press of Florida.
- Fernández, M. Ignacia, Raúl H. Asensio, Carolina Trivelli y Alexander Schejtman,  
2012 *Las coaliciones transformadoras y los dilemas del desarrollo inclusivo en las zonas rurales de América Latina*. Serie documentos de trabajo del programa Dinámicas Territoriales Rurales, no 107. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural (RIMISP).
- Finneran, Niall  
2012 "Lucy to Lalibela: heritage and identity in Ethiopia in the twenty-first century", *International Journal of Heritage Studies*, en prensa, (marzo 2012)
- Franco Jordán, Régulo  
2010 "La ruta moche y el complejo arqueológico El Brujo, un nuevo destino turístico en la costa norte". En: Luis Valle Álvarez, *Arqueología y desarrollo. Experiencia y posibilidades en Perú*; Trujillo, Ediciones SIAN.
- Franco Jordán, Régulo y Carlos Mora Gálvez  
2010 "Muerte, iconografía e identificación de roles de personajes de la elite mochica en la Huaca Cao Viejo, complejo El Brujo". En Luis Valle Álvarez, *Arqueología y desarrollo. Experiencia y posibilidades en Perú*. Trujillo : Ediciones SIAN.
- Gillin, John  
1945 *Moche. A Peruvian Coastal Community*. Washington, DC: Institute for Social Anthropology, Smithsonian Institution.
- Gobierno Regional de Lambayeque  
2005 *Plan Estratégico Regional de Turismo de Lambayeque 2005-2015*. Chiclayo: Gobierno Regional de Lambayeque.
- Hampe Martinez, Teodoro  
1998 "The collection of Hans Heinrich Brüning: An inventory of colonial documents related to Peru". *Colonial Latin American Historical Review*, 7(3): 293-333.

- Hill, Michael D.  
2007 "Contesting Patrimony: Cusco's Mystical Tourist Industry and the Politics of Incanismo". *Ethnos*, 72(4): 433-460.
- Holmberg, Alan R.  
1950 *Viru: Remnant of an Exalted People*. Chicago: The Delphian Society.
- Holmquist Pachas, Ulla S.  
1996 "Archaeological heritage: values and uses in the local and the national context in Peru". En: VV.AA., *Peru: beyond the reforms*. Lima : PROM-PERU, Summer Internship Program.
- Huber, Ludwig, Raúl H. Asensio y Rómulo Zúñiga  
2011 *Políticas de la identidad, fragmentación y conflicto social en el Perú contemporáneo*. Serie documentos de trabajo electrónicos. Lima: Instituto de Estudios Peruanos
- Kirpatrick, Sidney. D.  
1992 *Lords of Sipan: A True Story of Pre-Inca Tombs, Archaeology, and Crime*. New York: William Morrow and Company, Inc.
- Maeda Ascencio, José  
2006 "Richard Paul Schaedel y Los Muchik". Manuscrito disponible en <http://novaterracix.blogspot.com/>
- Morales Gamarra, Ricardo  
2010 "Huacas de Moche: arqueología y desarrollo comunitario". En: Luis Valle Álvarez, *Arqueología y desarrollo. Experiencia y posibilidades en Perú*. Trujillo: Ediciones SIAN.
- Olivera Núñez, Quirino  
2006 "Museo Tumbas Reales de Sipán, museología y museografía". *Boletín Virtual del Sistema Nacional de Museos del Estado* 12: 18-23.
- Onuke, Yosio  
2006 "The Kuntur Wasi Museum in Northern Peru". En Helaine Silverman, editor, *Archeological Site Museums in Latin America*, Gainesville : University Press of Florida.
- Pajuelo Teves, Ramón  
2007 *Reinventando comunidades imaginadas: movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, Lima : Instituto de Estudios Peruanos : Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Prieto, Óscar Gabriel  
2010 "Dos forjadores de las ciencias sociales en el Perú: sus publicaciones y confrontaciones". *Arqueología y sociedad*, 22 : 111-144.
- Rencuentro Étnico-Cultural de Pescadores y Agricultores Muchik  
2007 "Manifiesto del III Rencuentro Étnico-Cultural de Pescadores y Agricultores Muchik Manuel Piminchumo Cumpa-Richard P. Schaedel". Huancahquito : manuscrito.
- Rodríguez Suysuy, Víctor Antonio  
1973 "La medicina tradicional en la costa norte del Perú actual". *Cuiquitayap*



- 1: 1 (Trujillo).
- 1997 *Visión endógena de la cultura andina: Una manifestación de su continuidad y vigorosidad. Los pueblos muchik en el mundo andino de ayer y siempre*. Lima : PRATEC.
- Sabogal Wiesse, José
- 1975 *La persistencia de una cultura: los chimor contemporáneos. Chimor, una antología sobre el valle de Chicama*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Schaedel, Richard
- 1986 "Paleohidrografías y Política Agraria en el Perú". *América Indígena* 46(2) : 319-329.
- 1987a "Dos mil años de continuidad cultural de los Muchik en la costa del Perú". *Iberoamerikanisches Archiv*, NF Jg 13: 117-123.
- 1987b "Control del Agua y Control Social". En: Susana Glantz (ed). *La Heterodoxia Recuperada en Torno a Angel Palerm*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1988 *La etnografía muchik en la fotografías de H. Brüning, 1886-1925*. Lima: COFIDE.
- 1990 "El legado de Brüning: su redescubrimiento". En: *Fotodokumente aus Nordperu von Hans Heinrich Brüning (1848-1928)*. Hamburgo : Museum für Völkerkunde.
- 1996 "Recolección histórica-etnográfica sobre la problemática Muchik", manuscrito.
- Schaeffer, Nancy Ellen
- 2006 "Fishermen, Farmers, and Fiestas: Continuity in Ritual of Traditional Villages on the Northwest Coast of Peru". Tesis para optar a grado de doctor en la University of Texas at Austin.
- Silverman, Helaine
- 2002 "Touring Ancient Times: The Present and Presented Past in Contemporary Peru". *American Anthropologist*, 104(2) : 881-902.
- 2005 "Embodied Heritage, Identity Politics, and Tourism". *Anthropology and Humanism*, 30(2): 141-155.
- Silverman, Helaine
- 2006 *Archeological Site Museums in Latin America*. Gainesville: University Press of Florida.
- 2008 "Mayor Daniel Estrada and the Plaza de Armas of Cuzco, Peru". *Heritage Management*, 1(2): 181-218.
- Smith, Kimbra
- 2005 "Looting and the Politics of Archaeological Knowledge in Northern Peru". *Ethnos*, 70(2): 149-170.
- Tantaleán, Henry
- 2008 "Las miradas andinas: arqueologías y nacionalismos en el Perú del siglo XX". *Arqueología Suramericana / Arqueología Sul-americana*, 4(1):34-52

Tantaleán, Henry

2010 "El pasado tras el espejo: arqueología y nacionalismos en el Perú. En: Javier Nastri y Lúcio Menezes Ferreira, editores, *Historias de Arqueología Sudamericana*. Buenos Aires : Fundación de Historia Natural Félix de Azara.

Tello, Julio C., y Toribio Mejía Xesspe, Toribio

1967 "Historia de los museos nacionales del Perú, 1822-1946". *Arqueológicas*, 10.

Trigger, Bruce G.

1984 "Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist". *Man*, New Series, 19(3) : 355-370

Trivelli, Carolina y Raúl H. Asensio

2009 "Apostando por el desarrollo territorial rural con identidad cultural: La puesta en valor del patrimonio prehispánico de la costa norte de Perú". En: Claudia Ranaboldo y Alexander Schejtmann, editores, *El valor del patrimonio cultural. Territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.

Uceda, Santiago

2006 "El patrimonio cultural y desarrollo turístico en el norte del Perú". En: Javier Iguñiz, Javier Escobal y Carlos Ivan Degregori, editores, *Perú: el problema agrario en debate - SEPIA XI*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Vásquez, Chalena

2006 "El registro musical de Brüning". En: *Folklore, Cultura e identidad. Ponencias XVII Congreso Nacional y VI Congreso Internacional de Folklore Mildred Merino de Zela*, Lima: Fondo Editorial Pedagógico San Marcos: 275-283.

Vásquez Huamán, Enrique

2012 *El Perú de los pobres no visibles para el Estado: La inclusión social pendiente a julio del 2012*, Serie Documentos de Trabajo Electrónicos. Lima: Universidad de Pacífico.

Vreeland, James

1983 "El Cultivo Milenario del Algodón País". *La Palabra*, 3.

Williams, A. R.

2006 "Mystery of the Tattooed Mummy. An ornately tattooed 1,600-year-old mummy unearthed in Peru could be a warrior queen of the violent Moche people". *National Geographic Magazine*, 192(7):

Yep, Virginia

2002 "Música peruana en cilindros de cera (1910-1925): las grabaciones musicales de Enrique Brüning". *Boletín de Lima*, 130: 11-17.

## Notas

i Correo electrónico: rasensio@iep.org.pe

- 1 La propia definición de cultura mochica es una arena de disputa. Para los arqueólogos corresponde a una civilización prehispánica floreciente entre los siglos IV y IX dc en la costa de los actuales departamentos de Ancash, La Libertad, Lambayeque y Piura. Sin embargo, para una determinada corriente de antropólogos, el término debe ser utilizado para definir a un complejo etno-cultural de más amplia difusión temporal y espacial, que subsistiría hasta la actualidad. Sobre los avances arqueológicos, dos síntesis recientes son Castillo 2008 y Castillo et al 2007.
- 2 Este documento es el resultado de varios años de investigaciones en la costa norte, en torno al turismo y la puesta en valor del patrimonio cultural. En sucesivas etapas, estas investigaciones fueron financiadas por el Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural (RIMISP) y por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Tras reiterados retrasos en los desembolsos y desencuentros con los evaluadores, esta última institución interrumpió su financiamiento, por no estar de acuerdo con la metodología y el enfoque del trabajo. Posteriormente, la redacción del texto ha sido posible gracias al financiamiento de la Think Tank Initiative de International Development Research Centre. Muchas de las ideas que articulan el documento son el resultado de largas conversaciones sobre estos temas con investigadores del IEP y de otras instituciones, entre los que quiero destacar a Claudia Ranaboldo, Carolina Trivelli Ávila, Sofía Vera Rojas, Ludwig Huber, Adriana Arista Zerga y Beatriz Pérez Galán. Para todos ellos mi agradecimiento. También para Rafael Nova Arismendi, Franco Lobo Collantes, Patricia Olivera Paredes, Zully Chumacero y Luis Samaniego, quienes colaboraron como asistentes de campo. Debo agradecer igualmente la paciencia y el tiempo de todos los entrevistados, casi cien personas a lo largo de los años, varias de ellas en más de una ocasión, y a todos los participantes en los grupos focales, así como a las instituciones que nos prestaron apoyo para la organización de los mismos.
- 3 Las versiones de los primeros días del descubrimiento son muy contradictorias y están cruzadas por la muerte, en un incidente con la policía, de uno de los huaqueros más importantes de Sipán. El relato más completo, desde la versión oficial, se encuentra en Kirpatrick, 1992. Un análisis de las diferentes versiones y su importancia para las dinámicas de confrontación entre huaqueros y arqueólogos se puede encontrar en Asensio 2009.
- 4 El PAP es la nombre actual de la histórica Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), fundada en los años veinte del pasado siglo por Víctor Raúl Haya de la Torre, político trujillano de larga trayectoria y de continuos cambios de orientación ideológica, de izquierda a derecha, según las coyunturas políticas. El partido es especialmente fuerte en la costa norte, región que en términos políticos se denomina el "sólido norte aprista". El primer emblema del APRA tras su fundación es el "águila" de Chavín de Huántar, la considerada cultura madre de los Andes. Respecto a este uso de las referencias arqueológicas y telúricas por parte del APRA, se puede ver Vega Centeno 1991. El sucesor de Haya de la Torre es Alan García Pérez, presidente en los periodos 1985-90 y 2006-2011. El primero de estos periodos coincide con el descubrimiento del señor de Sipán y los inicios de la nueva arqueología de la costa norte. El segundo periodo corresponde al auge de los descubrimientos y los museos.
- 5 La imposición de esta una trama iconográfica arqueologizante en los espacios públicos no es un caso exclusivo de la costa norte. Un proceso similar, mucho más estudiado y conocido, se

da en Cuzco, donde el alcalde Daniel Estrada impulsa una fuerte incaización de la ciudad. Al respecto puede consultarse Silverman 2002, 2008.

- 6 En todo caso, existen muchos lazos personales entre los arqueólogos que trabajan en la costa norte y los propios integrantes de la elite, así como con altos cargos políticos, especialmente del Partido Aprista Peruano (PAP, heredero del APRA). Algunas ideas al respecto en Asensio 2009.
- 7 El mejor ejemplo corresponde al gobierno regional de Lambayeque que adopta como emblema la diadema en forma de “V” característica de los gobernantes mochicas.
- 8 Desde 2008, EMUQA cuenta con reconocimiento del gobierno regional, a través de la Resolución Directorial Regional Suprema n° 0484-2008 de la Dirección Regional de Educación del Gobierno Regional de Lambayeque.
- 9 Mediante RER n° 161-2006-GR.LAMB/PR, ratificado por la RDRS N° 0675-2008-GR.LAMB/DREL.
- 10 La existencia de prácticas locales de apropiación del patrimonio y su relación con la huaquería o saqueo de tumbas, en sus diferentes facetas, ritual o económica, es un tema complejo y muy polémico. Algunas ideas al respecto en: Smith, 2005 y Asensio, 2012.
- 11 Esta percepción negativa de los museos arqueológicos es rebatida por sus promotores, quienes hablan de una “nueva museografía peruana”, que se basaría en los principios de rechazo a la deslocalización de los restos materiales, involucramiento de la comunidad y enfoque no exclusivamente científico. Sobre esta nueva museografía véase: Borea, 2006; Morales, 2010 y los diferentes estudios de caso incluidos en Silverman, 2006.
- 12 Un ejemplo son los esfuerzos de los actuales gestores del proyecto arqueológico que trabaja en Huaca Rajada-Sipán, por revalorizar la lengua muchik e incluirla en los libros de texto. Al respecto, Chero, 2009.

## Capítulo 3

# De vaquerías y museos: Usos del patrimonio cultural en una comunidad nororiental del Perú (1996-2006)

Adriana Arista Zerga

Universidad Autónoma de Barcelona

Este texto analiza la manera en que el patrimonio cultural (los vestigios físicos de una cultura prehispánica insertos en un contexto de protección legal y reconocimiento académico) transita hacia la condición de industria cultural (objeto de consumo basado en un fuerte capital simbólico). El eje es un caso concreto de patrimonilización que tiene como escenario la pequeña localidad de Leimebamba, en Perú. Este caso me permitirá analizar la nueva tendencia de las intervenciones de desarrollo rural, que tienden a considerar los bienes culturales como motor potencial de desarrollo, especialmente en países con tradiciones culturales indígenas sólidamente asentadas, como es el caso de Perú.

Un punto a resaltar es que conversión del patrimonio en industria cultural requiere de la existencia de un mercado potencial para los nuevos bienes y servicios derivados de la activación de dicho patrimonio. En el caso analizado el factor clave para ello es el crecimiento del turismo asociado a la promoción de los descubrimientos arqueológicos realizados en Leimebamba. El artículo resalta, en este sentido, la manera en que el turismo influye en la patrimonilización, generando diferentes ondas de impacto, que afectan a las esferas económicas, social y política. En la línea de lo señalado por Graham Bell (2000) se trata de analizar la manera en que se combinan los efectos positivos del turismo, perceptibles sobre todo a nivel agregado, y los efectos negativos, per-

ceptibles sobre todo a nivel local.

En estudio se basa en una serie de estancias de trabajo de campo en Leimebamba realizadas entre 2004 y 2006<sup>1</sup> (Arista, 2007). En este sentido, considero que el análisis a escala local permite identificar procesos más amplios, relacionados con el descubrimiento y explotación de bienes culturales y su interacción con las dinámicas económicas y culturales de los territorios rurales. Estas transformaciones tienen como base los intereses e ideas de los actores sociales, cristalizados en un conjunto de discursos sobre apropiación (o no apropiación) y afianzamiento o no afianzamiento) del sentido de pertenencia cultural. La tesis central es que estos discursos generan, tanto procesos “constructivos” de reinvencción cultural, como conflictos “defensivos-obstructivos”, de carácter social y cultural.

## **Leimebamba: vaquerías y museos**

Leimebamba es un pequeño distrito perteneciente a la provincia de Chachapoyas, en el departamento de Amazonas, en la zona nororiental de Perú. El territorio corresponde al valle alto del río Utcubamba y se encuentra situado a 2.203 metros sobre el nivel del mar. Según el Censo de Población y Vivienda del año 2005, el distrito cuenta con 3.896 habitantes, distribuidos en 373 kilómetros cuadrados<sup>2</sup>. El distrito como tal se constituyó en 1955, mediante la Ley n° 12301. La localidad es también una de las cincuenta comunidades campesinas legalmente reconocidas en la parte andina de Amazonas.

En Leimebamba se encuentran abundantes vestigios arqueológicos, muchos de ellos aún sin investigar, pertenecientes a la cultura prehispánica de los Chachapoyas. Esta cultura se desarrolló en la parte nororiental del Perú, entre los años 800 y 1470 dc. Sus habitantes eran eminentemente guerreros y sus fortificaciones más importantes, como es el caso de Kuélap, demuestran una gran habilidad para la construcción de enclaves complejos, que servían como centros de vivienda, centros ceremoniales y fortalezas militares. Los Chachapoyas opusieron fuerte resistencia a la conquista Inca. También desarrollaron un fuerte culto a los muertos, traducido en espectaculares entierros en cerros de gran altura y en sofisticadas técnicas de momificación. La mayor parte de estos entierros se encuentra en la parte sur del departamento, y pueden tomar la forma de sarcófagos, como en Karajía, o mausoleos, como en Revash. La localización de estos emplazamientos es muy difícil y presenta numerosos retos, tanto de identificación como de acceso.

Leimebamba es una comunidad eminentemente ganadera, que abastece a la capital del departamento y otros departamentos, como Lambayeque. Los fines de semana se lleva a cabo en el poblado de Yerbabuena un mercado semanal, donde los ganaderos ofrecen sus productos ganado, que sin embargo siguen

siendo de bajo nivel de elaboración. El producto comercial más importante es la leche. El resultado es una dinámica económica restringida, acompañada de una limitada movilidad social. Aunque no existen diferencias económicas fuertes, sí es posible encontrar jerarquías sociales, basadas sobre todo en diferencias de capital social y simbólico.

La situación comienza a cambiar el año 1996, cuando se descubren en los cerros que rodean la llamada laguna los Cóndores o Laguna una serie de mausoleos de las épocas chachapoyas independiente, chachapoyas inca y chachapoyas colonial. Dentro de estos mausoleos se encuentran un gran número de momias en perfecto estado de conservación, así como cerca de 2.500 elementos arqueológicos. Como resultado del descubrimiento, el año 2000 se inaugura un moderno museo arqueológico, que desde entonces se ha convertido en un referente importante de muchas actividades y proyectos de desarrollo. Leimebamba (y en general el departamento de Chachapoyas) es ahora parte del circuito turístico de la zona norte del Perú, que articula la región con la costa norte (Asensio, en este libro, para el desarrollo del turismo arqueológico en la costa norte).

Leimebamba es, tanto un distrito como una comunidad. En este sentido, al hacer referencia al concepto de "comunidad" es importante tener en cuenta tanto el sentido legal del término como el sentido sociológico<sup>3</sup>. Es decir, hablamos de un colectivo humano con dinámicas de vida interrelacionadas y con un conjunto de narrativas y relatos de identidad colectiva. Lo que nos interesa analizar es el impacto de la patrimonialización en estas dinámicas y en estos relatos. Leimebamba es, en este sentido, un caso especialmente interesante, ya que diversos autores han señalado que trata de un ejemplo positivo de participación de la población local en la recuperación del patrimonio cultural.

Leimebamba se ha presentado, en diversas conferencias y espacios de turismo/patrimonio, como un modelo de participación de la comunidad en relación con el patrimonio, una situación que no se habría dado hasta ese momento en ningún otro descubrimiento arqueológico o en ningún museo comunitario peruano, donde en muchos casos el descubrimiento y puesta en valor habían estado envueltos en problemas con las poblaciones cercanas a los complejos arqueológicos como en el caso del descubrimiento del Señor Sipán en el departamento de Lambayeque, por señalar un ejemplo.

## **Nuevas oportunidades y nuevas líneas de fractura social**

Llorenç Prats (2003) señala que en los proyectos de desarrollo local basados en los usos turísticos del patrimonio convergen los intereses de las administraciones (entiéndase el poder político nacional, regional, local) y los intereses de los técnicos implicados. En el caso de Leimebamba esto último supone un

papel muy destacado de arqueólogos y científicos sociales. Es necesario comprender, sin embargo que estos intereses, más allá de los discursos, no necesariamente coinciden con los de la población de las “comunidades” afectadas por los procesos de patrimonialización. O, más precisamente, no necesariamente coinciden con los de todos los grupos o colectivos de las comunidades presuntamente beneficiarias de la patrimonialización.

En el caso de Leimebamba, la llegada de académicos para la puesta en valor de los bienes culturales y la construcción del museo altera la estructura social, económica y cultural de la comunidad. Las estructuras sociales, determinadas en un primer momento por el poder adquisitivo derivado de la venta de ganado y leche, da paso a nuevas fuentes de riqueza, derivadas de la proliferación de proyectos de desarrollo vinculados, primero a la patrimonialización y, más adelante a la conversión del patrimonio en industria cultural. Entre estos proyectos de desarrollo un ejemplo destacado es el Programa de Manejo Adecuado de los Recursos Turísticos con Participación Comunal para la Generación de Empleo - PROMACTUR, que tenía como objetivo generar los servicios necesarios para la habilitación turística de la localidad, mediante el potenciamiento de la producción de lácteos, yogurts, quesos y mantequillas. Como veremos, se trata de un ejemplo del impacto indirecto (no necesariamente deseado) de los proyectos de desarrollo asociados a la patrimonialización en los delicados ecosistemas político y social locales. Al mismo tiempo es un ejemplo también de la limitada capacidad de estos proyectos para generar cambios duraderos y de larga duración en las dinámicas económicas de las localidades rurales.<sup>4</sup>

El incremento de la llegada de turistas Leimebamba significa el surgimiento de un nuevo mercado. Es el punto de partida de una diferenciación los productos locales que tienen capacidad económica y logística para dar el salto hacia la nueva orientación productiva y quienes no tienen esta capacidad. También supone un contexto para las relaciones de género. En el año 1997 se crea la Asociación de Mujeres Artesanas de Leimebamba (AMAL), conformada por cincuenta socias, pertenecientes al distrito de Leimebamba. Entre sus actividades se encuentra la elaboración de textiles, en base a las réplicas iconográficas de los mantos que envuelven a las momias. Esta asociación cuenta con un local en la plaza principal del pueblo, que se encuentra abierto todos los días. En este sentido, es importante en un doble sentido: primero porque constituye una forma de apropiación del patrimonio cultural y, segundo, porque es un ejemplo de aprovechamiento de las oportunidades abiertas por la patrimonialización y el turismo, para renegociar las relaciones de poder dentro de la comunidad.

Este ejemplo muestra que la comunidad de Leimebamba no es un ente homogéneo. Es interesante resaltar en este sentido, que este es precisamente uno de los efectos paradójicos de la patrimonialización: el hecho de que genera nuevos contextos de oportunidad y nuevas tensiones intracomunitarias, pero al mismo tiempo también permite articular nuevos discursos de cohesión so-



cial e identidad colectiva, El descubrimiento permite redescubrir la identidad colectiva asociada a ese pasado. Se traduce, en este sentido, en un incremento de los discursos de identidad local y en una dinamización de las narrativas que vinculan a la población local con la tradición chachapoyas, Estos discursos tienen su origen en los científicos sociales asociados al proceso de patrimonialización, pero son asumidos y reelaborados por los actores locales, a partir de sus intereses y de sus propias lecturas de la historia local. El resultado es un nuevo relato de la identidad leimebambina, que recupera el componente indígena, que anteriormente había estado soslayado y olvidado.

El cambio es, sin embargo, muy precario. Los nuevos discursos de identidad colectiva pasan por diversas etapas caracterizadas por una intensidad decreciente y por una, cada vez mayor, focalización. Podemos hablar de tres momentos claramente diferenciados.. Inicialmente hay una apropiación del patrimonio dentro de la misma comunidad como un todo, luego una apropiación en diversos espacios (asociaciones, organizaciones, entidades públicas locales) y posteriormente la apropiación sólo de ciertos sectores. En esta última etapa la apropiación del patrimonio se reduce a Centro Mallqui, una asociación constituida por los pobladores que trabajan en el Museo<sup>5</sup>. Este mismo proceso de desilusión y focalización se observa también en algunos otros actores de la región Chachapoyas, externos a Leimebamba, pero con importancia en las dinámicas locales, como la iglesia y el Instituto Nacional de Cultura (INC)<sup>6</sup>.

La desilusión se relaciona con las limitaciones prácticas que encuentra el proceso de activación del patrimonio. Dicho de otra manera, con las dificultades en el tránsito de la patrimonialización a la industria cultural. En un inicio el descubrimiento es percibido como una oportunidad. La comunidad se agrupa en torno a la defensa de la permanencia de los objetos en la ciudad y su no traslado a la capital de la provincia, haciendo frente a un poder que ellos consideraban hegemónico y externo. Esta misma actitud defensiva y cohesionadora se percibe ante las pretensiones de algunos arqueólogos de “apropiarse” de las iniciativas de puesta en valor sin autorización del INC (entidad que había autorizado esta labor al Colectivo Mallqui).

La centralidad del Centro Mallqui en la puesta en valor cuenta inicialmente con la doble legitimidad del INC y de la comunidad. Es decir, cuanta con legitimidad “legal” y con la legitimidad “social”. Esto hace que se convierta a partir en un actor determinante dentro de la propia comunidad. Su control social se va acrecentando en tanto se convierte en el referente para el aterrizaje en la comunidad de proyectos de desarrollo vinculados al turismo y a otras actividades vinculadas al patrimonio (educación patrimonial, por ejemplo). Esta centralidad no significa, sin embargo, hegemonía, ya que también empiezan a entrar en liza otros actores vinculados al tema del patrimonio cultural como la iglesia católica, que se posiciona como mediador entre los actores de la comunidad y los actores externos.

Tras esta etapa inicial de euforia, a medida que se van evidenciando las

limitaciones de los proyectos de desarrollo, la atención por el patrimonio se va focalizando. Comienzan a aparecer espacios de apropiación diferenciados, que reflejan intereses segmentados dentro de la propia comunidad. Es el caso, por ejemplo, de determinadas asociaciones como la ya mencionada AMAL. Un factor clave en esta focalización es la creación del museo, que supone la legitimación definitiva del Centro Mallqui como interlocutor para temas patrimoniales, en representación pero también en sustitución de “la comunidad”.

La creación del Museo de Leimebamba, es un punto de quiebre en la participación comunal inicial. Supone un momento clave segmentación de intereses dentro de la comunidad. Los integrantes de Mallqui son pobladores de la comunidad que han sido capacitados en el manejo del material arqueológico y otras actividades relacionadas con la puesta en valor del patrimonio. Su consolidación como referentes se traduce en una escisión en dos grupos dentro de la comunidad: los que trabajan en el museo y lo que no trabajan en el museo y, por lo tanto, consideran que no existen beneficios para “la comunidad” derivados de la puesta en valor del patrimonio.

Esta diferenciación es una de las principales causas de la ausencia de identificación de la comunidad en general con el Museo, en un plano inmediato, detrás subyace un problema de beneficio económico, expresado en la pregunta ¿por qué sólo unos cuantos se benefician? En un plano más profundo, sin embargo, subyace también un problema de estatus dentro de la Comunidad, en tanto los trabajadores adquieren, a través de la dinámica cultural, una cierta ubicación dentro de la dinámica social local, un “poder”, cuyo ejercicio se hace evidente al actuar frente a las necesidades o pedidos de ciertos sectores de la comunidad, que también están involucrados con el patrimonio cultural o que buscan cierta conexión con el mismo.

## **El turismo “cultural”: el gran salvador**

Perú es uno de los países abanderados del turismo cultural en América Latina<sup>7</sup>. El predominio de esta mirada determina la manera en que el patrimonio cultural es concebido por la mayor parte de los actores involucrados en el proceso de activación y puesta en valor. Esta centralidad implica, sin embargo, una fuerte ambigüedad conceptual. El término “turismo cultural” es poco menos que un comodín, detrás de que existen proyectos muy diferentes en cuanto a sus objetivos y alcances.

En un nivel macro, la idea de Perú-cultura-turismo, es una parte esencial del enfoque oficial. La *Descripción Turística del Perú* elaborada por el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR) señala que: “por estas razones y dado el interés en adecuar la oferta turística, infraestructura y comercio de estos destinos emergentes en verdaderas opciones turísticas de calidad,

Perú se debe presentar como un destino diverso y renovado. El patrimonio peruano es único en el mundo y en la medida en que el patrimonio se revalore se posicionará cada vez más como destino turístico”<sup>8</sup>.

El alcance de esta visión se refleja también en las cifras económicas. El mismo MINCETUR señala que, en el año 2007, el turismo receptivo habría ocupado el tercer lugar en la generación de ingreso por divisas del país con un total 2.222 millones de dólares.<sup>9</sup> Esta cifra sitúa el turismo solo por detrás de los sectores minero y petrolero, y por delante de las exportaciones de textiles y de productos pesqueros.

Estas están fuertemente relacionadas con la puesta en valor del patrimonio. La figura 1 recoge el perfil del turista extranjero elaborado por la Comisión de Promoción del Perú para la Exportación y el Turismo- PROMPERU<sup>10</sup>. Se puede observar como dos los nichos principales son la arqueología y la naturaleza, con la consecuente identificación del país como destino “exótico y auténtico”.



Figura 1 – Perfil del turista extranjero en el Perú, 2006. Fuente PROMPERU

Esta mirada explica por qué la recuperación del patrimonio cultural material e inmaterial es central en la visión de desarrollo manejada por las autoridades a escala nacional, regional y local. El caso de Leimbamba muestra sin embargo las limitaciones y dificultades de este enfoque a nivel micro. En este sentido, no se trata de un caso excepcional. Experiencias similares ocurren en otras localidades, como Magdalena de Cao, localidad situada en el departamento de La Libertad, en la costa norte del Perú (Asensio y Arista, 2011). En ambos casos, la etapa inicial de participación e interés masivo, está seguida de

una focalización, una segmentación de intereses y el surgimiento de discursos enfrentados sobre los resultados de la puesta en valor para las dinámicas sociales y económicas locales. Tanto en Leimebamba como en Magdalena, pasado el momento de apropiación inicial, la distancia entre la población y la puesta en valor del patrimonio prehispánico, se incrementa. Los museos se convierten en punto de visita obligada por parte de los turistas, lográndose así una sensación en tanto herramientas de promoción turística (Asensio y Arista, 2011). Pero la población no participa activamente en las nuevas dinámicas generadas, y sigue habiendo una fuerte distancia, ignorada en algunos casos, recuperada en otros.

## Reconfiguración de jerarquías

Llorenç Prats (2003) señala que los elementos que integran el patrimonio cultural componen un repertorio que es activado de manera diferenciada por las diferentes versiones ideológicas de la identidad nacional, regional y local, de acuerdo a ideas y valores previos. Desde este punto de vista, las activaciones del patrimonio cultural serían representaciones simbólicas de diferentes versiones de la identidad. Siguiendo esta línea, la experiencia de peruana muestra que las identidades reactivadas en relación al descubrimiento de los elementos culturales arqueológicos, se superponen y dialogan con identificaciones previas de los pobladores ruarles como campesinos, ganaderos, etc. Las nuevas narrativas de identidad son, por lo tanto, muchas veces, construcciones muy frágiles.

El caso de Leimebamba ejemplifica ambos elementos: el diálogo ente viejas y nuevas fuentes de identidad colectiva y la fragilidad de los discursos identitarios asociados al descubrimiento del patrimonio cultural. El discurso que vincula a los habitantes de la localidad con la cultura ancestral asociada a los descubrimientos de la laguna de los Cóndores es sustentado por los académicos del lugar (especialmente profesores de historia de educación secundaria) y por académicos externos, que buscan el reconocimiento de la importancia de los descubrimientos, tanto en el circuito académico, como por parte de la opinión pública. El siguiente paso consiste en desarrollar elementos que sustenten esta identificación entre los pobladores contemporáneos y la cultura ancestral. Es en esta etapa, donde surgen los problemas que ponen en evidencia la fragilidad de los nuevos discursos identitarios.

Esta fragilidad tiene que ver con la manera en que los descubrimientos arqueológicos son procesados por las autoridades, la comunidad del desarrollo y la población local. En el caso del Perú, el descubrimiento y puesta en valor de un bien arqueológico se traduce en la multiplicación de expectativas vinculadas al turismo. Rápidamente comienzan a desarrollarse proyectos centrados

en la elaboración y venta de artesanías, implementación de hoteles y restaurantes, formación de guías de turismo, etc. El resultado de estos proyectos es el principal factor que determina la evolución de los nuevos discursos.

Leimebamba es un perfecto ejemplo de todo ello. Como ya se ha señalado, existe una apropiación inicial del patrimonio que se refleja en las movilizaciones para evitar que los objetos arqueológicos salgan de la localidad. Los pobladores colaboran, además, en la construcción del museo. Pero, pasada la etapa inicial de euforia, solo unas pocas personas permanecen vinculadas a los trabajos patrimoniales. El resto de la población termina por volver a sus actividades ganaderas, en sus propias vaquerías o en vaquerías de otras personas. Desde esta perspectiva, la activación patrimonial tiene un efecto paradójico. En la práctica, el resultado es un reforzamiento de la estructura jerárquica preexistente. Los principales beneficiados de la inclusión de Leimebamba en los circuitos turísticos son los personajes con mayores recursos en la comunidad, quienes cuentan con capacidad para compatibilizar la actividad ganadera con la administración de hospedajes, el servicio como guías de turismo o la venta de artesanías.

## Conclusiones

García Canclini (1999) plantea la necesidad de repensar el patrimonio y deshacer la red conceptual que parte de la divergencia dicotómica entre patrimonio (considerado como identidad, tradición, monumentalidad) y turismo (considerado como mercantilización). El caso de Leimebamba muestra precisamente la polivalencia del patrimonio cultural. Es un elemento aglutinador de diferentes presupuestos: herramienta para fortalecer o reconstruir una identidad, recurso susceptible de ser explotado, elemento que obstaculiza o facilita el “desarrollo” y la modernización, bien a proteger dentro de un marco legal específico, instrumento del ejercicio de poder. Todos esos presupuestos no están desligados unos de otros, puesto que en un mismo elemento cultural pueden confluir todos ellos. Y es justamente en el momento de su confluencia cuando los conflictos aparecen, cuando las diferentes visiones sobre la apropiación, administración y disfrute del mismo se ponen en juego. En líneas generales hay una superposición de razones que buscan sustentar y justificar la apropiación que se pretende tener sobre el patrimonio cultural.

En el caso del Perú, dentro de esta polivalencia, un elemento clave es el turismo, percibido como el salvador frente a la pobreza y olvido de muchas comunidades. El auge de la arqueología se alimenta de esta percepción y, al mismo tiempo, la refuerza, consolidando un encadenamiento conceptual entre patrimonio, cultura, turismo y desarrollo. La puesta en valor es incentivada por PROMPERU dentro de una estrategia más amplia de reposicionamiento del país, que convierte a esta institución en un actor central en los procesos de

puesta en valor

Llorenç Prats señala que, si bien el patrimonio cultural puede ser activado desde la sociedad civil o por otros agentes, para que el proceso “fructifique” es imprescindible el soporte o al menos el beneplácito del poder. Es el poder político el que determina qué se protege y por qué, ya sea de manera directa o a través de sus agentes sobre el terreno: académicos, gestores culturales, etc. El resultado es una falta de análisis, estudio y comprensión de términos, que van perdiendo contenido de tanto ser usados, como el mencionado concepto de “turismo cultural”. En el caso de Perú, como en otros lugares, un resultado de esta ola turistizadora del patrimonio es la creciente exotización de las poblaciones rurales e indígenas. Esta exotización es una muestra más de por qué los impactos del turismo deben (también) ser analizados a escala local, puesto que trastocan las condiciones de vida de las comunidades. Así se comprenderá qué beneficios reales aporta, en qué ámbitos y en qué medida las experiencias contribuyen efectivamente o no a hacer posible que la población rural salga de la marginalidad.

## Bibliografía

Asensio, Raúl H. y Adriana Arista Zerga

2011 *Arqueología, museos y desarrollo en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos (serie Documentos de Trabajo Electrónicos).

Arista Zerga, Adriana

2007 “Usos del patrimonio cultural y transformaciones culturales en Leimebamba”. En: Santiago López Maguiña *et al.*, editores, *Industrias Culturales-Máquina de deseo en el mundo contemporáneo*. Lima : Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Bachleitner, Reinhard, y Andreas Zins

1999 “Cultural Tourism in Rural Communities: The Resident’s Perspective”. *Journal of Business Research* 44 : 199-209.

García Canclini, Néstor

1999 “Los usos sociales del Patrimonio Cultural”. *Cuadernos Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Número X. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico.

Graham, Brian, Ashworth, Greg y Tunbridge John

2000 *Geography of heritage: power, culture and economy*. London: Arnold.

Olive, León y Fernando Salmerón

1994 La identidad personal y colectiva. México : Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. México.

Prats, Llorenç

1996 *Antropología y Patrimonio*. Barcelona : Ariel.

1998 “El concepto de patrimonio cultural”. *Revista Política y Sociedad*, 27: 63-76.

Prats, Llorenç

2003 “Patrimonio+turismo=¿desarrollo?”. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 1(2) : 127-136.

Santamarina Campos, Beatriz

2011 “Desvistiendo lo inmaterial. Viejos ropajes para tiempos ávidos: La(s) disputa(s) por la definición del patrimonio(s)”. Ponencia presentada en el XII Congreso de Antropología. Lugares, tiempos y memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI, celebrado en León, 6-9 de septiembre de 2011.

World Tourism Organization

2001 *Cultural Heritage and Tourism development. A report on the International Conference on Cultural Tourism*. Madrid : World Tourism Organization.

## Notas

- 1 Los resultados del presente trabajo son fruto de las estancias realizadas hasta el año 2006. Posteriormente regresé a Leimebamba en el 2007, pero no para realizar un trabajo, por ello los datos aquí presentados, representan lo obtenido en campo durante esos años. Soy consciente de que en los seis años transcurridos desde el final del trabajo de campo los dilemas planteados en el texto han ido evolucionando, al mismo tiempo que han aparecido nuevas iniciativas.
- 2 Instituto Nacional de Estadística e Informática del Perú-INEI.
- 3 La Comunidad Campesina de Leimebamba es una de las cincuenta legalmente reconocidas en las provincias de Rodríguez de Mendoza, Chachapoyas, Luya y Bongará, en el departamento de Amazonas. Fue reconocida mediante Resolución Suprema N° 26 del 12 de mayo de 1937. Sin embargo, en la actualidad ya no funciona como tal, ni tampoco existen tierras comunales. La última Junta Directiva fue nombrada en noviembre del 2001.
- 4 Este proyecto concluyó en el año 2010. Sería importante poder determinar en qué medida los proyectos siguen desarrollándose más allá de la ayuda de Cáritas.
- 5 El Centro Mallqui tuvo a su cargo la “arqueología de rescate” de los elementos encontrados en los mausoleos. Según señalan en su web “El Centro Mallqui- The Bioanthropology Foundation Peru, promueve la investigación arqueológica y antropológica de las culturas peruanas antiguas. Dirigido por Sonia Guillen, el Centro Mallqui se encarga del manejo de museos en el Algarrobal, Ilo, en el extremo sur del Perú, y en Leimebamba, Chachapoyas, en el norte del país”. [http://museoylemebamba.org/quienes\\_en.htm](http://museoylemebamba.org/quienes_en.htm) Última visita 02 setiembre 2012.
- 6 El INC es el órgano estatal encargado de la protección del patrimonio cultural en el Perú hasta la creación en octubre del Ministerio de Cultura, de acuerdo a lo establecido en el Decreto Supremo N° 001-2010-MC.
- 7 Según la Carta de Turismo Cultural, I.2, adoptada por ICOMOS en 1976 (cit en WTO 2011), turismo cultural es: “aquella forma de turismo que tiene por objeto, entre otros fines, el conocimiento de monumentos y sitios históricos artísticos. Ejerce un efecto realmente positivo sobre éstos en tanto y cuánto contribuye- para satisfacer sus propios fines a su mantenimiento y protección”.

- 
- 8 <http://www.mincetur.gob.pe/newweb/Default.aspx?tabid=3250> Acceso Fecha: 02 de setiembre 2012.
  - 9 <http://www.mincetur.gob.pe/newweb/Default.aspx?tabid=3250> Acceso Fecha: 02 de setiembre 2012.
  - 10 <http://www.mincetur.gob.pe/newweb/Default.aspx?tabid=3250> Acceso Fecha: 02 de setiembre 2012.



# Capítulo 4

## Tapati Rapa Nui: la reconstrucción de un espacio mítico en contexto turístico

Ángel Acuña Delgado

Universidad de Granada <sup>1</sup>

### Introducción

La antigua tierra del rey maorí *Hotu Matúa*, hoy nacionalizada chilena y conocida como Isla de Pascua o *Rapa Nui* (isla grande) en denominación tai-tiana, posee desde hace tiempo una enorme carga simbólica convirtiéndose en destino turístico de una gran cantidad de visitantes distribuidos a lo largo de todo el año, muchos de ellos reincidentes al sentirse atraídos de manera irresistible por lo que allí encuentran.

Entre finales de enero y mediados de febrero la isla celebra la *Tapati Rapa Nui*, una semana festiva, convertida ahora en dos, donde los descendientes de la población originaria (*rapa nui*) se dividen en dos mitades y compiten física y artísticamente, reproduciendo de ese modo la rivalidad de los antiguos pobladores, para coronar por último a su candidata a reina.

La reconstrucción de este espacio tradicional se lleva a cabo, no obstante, en un contexto marcado por el turismo que, hoy por hoy, es el casi exclusivo recurso económico y medio de vida de los isleños.

Ante este panorama y en base a la experiencia de campo obtenida en 2009, pretendemos responder entre otras a las siguientes cuestiones: ¿Cuál es la lógica interna de la competencia festiva? ¿Qué papel desempeña en la construcción o refuerzo de la identidad rapa nui? ¿Qué papel cobra el turismo en la estructura y dinámica festiva? ¿Cómo son las relaciones entre los anfitriones y los visitantes? ¿Qué efectos producen en ambos?

---

Raúl H. Asensio y Beatriz Pérez Galán (Eds.) (2012) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC. [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org). Colección PASOS Edita nº 8 / IEP. [www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe).

## Contexto etnohistórico y etnográfico

La denominación de Isla de Pascua se debe a la fecha en que fue avistada por la expedición holandesa dirigida por el almirante Jacob Roggeveen en la Pascua de Resurrección de 1722. El nombre más reciente de origen tahitiano es *Rapa Nui* (Isla Grande). Y como señala el Padre Sebastián Englert (2007 [1948]: 19), originariamente se denominó “*Te Pito*” o “*Te Henua*” que significa Ombligo o Centro de la tierra, nombre que le asignaron los pocos supervivientes del gran cataclismo que, según la mitología, hizo que emergiera la isla al tiempo que quedaba sumergida la antigua tierra *Hiva*.

Englert (2007 [1948]) presenta tres periodos históricos antes de la anexión de la isla a Chile. El primero o de “Colonización” (1575-1610) <sup>1</sup>comienza con la llegada del rey maorí *Hotu Matu'a* que da lugar al primer movimiento inmigratorio (*Hanau Momoko*), el cual reparte las tierras y forma diversos grupos.

El segundo periodo se conoce como “Edad de Oro y florecimiento del arte megalítico” (1610-1735)<sup>2</sup>. Aparece aquí una segunda inmigración, la de los *Hanau Eepe*, y es la época de las grandes esculturas de piedra (*moai*) sobre plataformas ceremoniales (*ahu*). En torno a 1680 comienzan las rivalidades entre los *Hanau Momoko* y los *Hanau Eepe* que desemboca en una encarnizada lucha con el exterminio casi total de los segundos y el abandono de los trabajos de arte megalítico. En 1722 tendría lugar el primer contacto con europeos por la llegada de Roggeveen.

Y en el tercer periodo o de “Decadencia” (1730-1866) comienzan las guerras intestinas entre los grupos de los *Hanau Momoko* con la destrucción de monumentos de piedra. En 1770 llegaron los buques españoles San Lorenzo y Santa Rosalía. El navegante inglés James Cook la visitó en 1774. El almirante francés La Pèrouse en 1786. En 1822 los primeros barcos balleneros. Los piratas peruanos con esclavos llegan en varias ocasiones entre 1859 y 1862. En 1864 se produce un contagio de viruela que provoca una gran mortandad y miseria. Y en 1866 llegan los primeros sacerdotes misioneros, construyen iglesias y cristianizan a los isleños.

Con independencia de las luchas intertribales producidas en la isla, la llegada de europeos y norteamericanos ocasionó numerosos perjuicios: los balleneros y colonos sobre explotaron los recursos, los traficantes de esclavos secuestraron a muchos isleños para hacerlos trabajar en las minas de Chíncha en Perú, e introdujeron una epidemia de viruela que diezmó a los que quedaban en la isla, sobreviviendo unos pocos cientos que quedaron traumatizados. Unido a todo ello, la llegada de misioneros provocó finalmente la supresión y pérdida de las costumbres locales. En 1870 el aventurero francés Dutroux-Bornier introdujo el comercio de lana con la intención de convertir la isla en un rancho y expulsar al centenar de isleños que quedaban a las plantaciones de Tahití, pero estos lo acabaron matando en 1877.

Tras la guerra del Pacífico (1879-1884) Chile se anexionó la isla en 1888, así como parte del territorio de Perú y Bolivia. Sobre 1897 *Rapa Nui* fue gobernada por una compañía lanera que mantuvo el comercio de lana hasta mediados del siglo XX. En 1953 el Gobierno se hizo cargo de la isla que estuvo bajo gobierno militar hasta 1965 y tras un breve gobierno civil volvió al control militar a partir del golpe de 1973. En los años sesenta los isleños sufrieron numerosos agravios: trabajo no remunerado, restricciones para viajar, prohibición del idioma *rapa nui*, imposibilidad de presentarse a las elecciones. No obstante, con la conexión aérea comercial regular entre Santiago y Tahití en 1967 *Rapa Nui* fue utilizada como escala para repostar y así se abrió al mundo.

Situada a 3.700 km. del continente americano, administrativamente *Rapa Nui* forma parte de la región de Valparaíso, y aunque la dependencia económica de Chile es grande, los isleños siguen esperanzados en lograr su autonomía, e incluso su independencia. Los nativos reivindican el control de los recursos para proteger su patrimonio histórico, así como de la industria turística que junto con la pesca son sus principales recursos. A la isla llegan anualmente unos 40.000 turistas. El 30 de julio de 2007, se publicó la Ley N° 20.193, que reformó la Constitución de Chile, estableciendo a la Isla de Pascua, junto al Archipiélago Juan Fernández, como territorio especial.

Con una superficie de 163.6 km<sup>2</sup> y una altitud de 506 m.s.n.m. (monte *Terevaka*), *Rapa Nui* es una isla volcánica de forma triangular, situada en las coordenadas 27°7'10"S 109°21'17"O., con una longitud y anchura máxima de 24 y 12 km. respectivamente, que cuenta con una población aproximada de 5.000 habitantes (la estimación del I.N.E. es de 5.034 para 2011) entre nativos y no nativos. El 90% de la población se concentra en *Hanga Roa*. Los exuberantes bosques de palmeras, coníferas y otras especies que existieron en el pasado, ahora desaparecidas, contrasta con la esterilidad actual del paisaje. Pese a la pérdida cultural sufrida por la presión de agentes externos, los *rapa nui* mantienen en general una actitud conservadora, celosos de sus costumbres que pretenden continuar tanto en el tiempo de fiesta como en lo cotidiano. Para ello y para la defensa del territorio en 1980 se creó un Consejo de Ancianos *Rapa Nui* que viene funcionando desde entonces.

Situados entre Polinesia y Sudamérica, la población es bilingüe y aunque el español sea la lengua oficial, entre ellos hablan en *rapa nui*, dialecto polinesio oriental relacionado con el maorí de las islas Cook.

## Tapati Rapa Nui

La *Tapati Rapa Nui* constituye el principal acontecimiento festivo de la isla y el momento que más expectación turística acapara a lo largo del año. Los vuelos para llegar al lugar entre finales de enero y mediados de febrero es preciso sacarlos con meses de antelación y la tarifa aumenta de manera significativa

por la demanda. Tiempo éste en el que los *rapa nui* divididos en dos mitades dialogan y compiten entre sí por conseguir la hegemonía para el año en curso y muestran a los visitantes su pretendida seña de identidad.

De ser en principio una semana de celebración ha pasado a dos, en el transcurso de las cuales y sin interrupción se suceden una serie de actividades de carácter deportivo, artístico y productivo distribuidas durante la mañana, tarde y noche. Como proceso ritual y festivo, el acontecimiento exige una preparación por parte de los protagonistas, especialmente en lo relativo a cantos y danzas, que durante más de un mes ensayan y en donde tienen cabida los y las visitantes que lo deseen y soliciten con tiempo.

De acuerdo con Andrade (2001: 48-49), las actividades y competencias de la *Tapati* pueden agruparse en tres categorías:

1. Artísticas. Donde se produce un proceso creativo basado en la tradición, ejecutándose así piezas musicales, danzas, trajes típicos, tallado sobre piedras, tallado de moais, pintura corporal, etc.
2. Deportivas. En ellas se hace valer la fuerza, resistencia, destreza física a través de pruebas de natación, regatas, deslizamiento entre olas con haces de pora pora, carrera de caballos, carrera con carga de bananas, etc., así como desafíos arriesgados como el deslizamiento en troncos de plátano por fuertes pendientes.
3. Productivas. Relacionadas con la obtención de recursos de la naturaleza, tales como la pesca en alta mar, pesca submarina, confección de collares de concha, de esteras, de tela de corteza de árbol, de trajes de pluma y fibras de plátano, exposición agrícola, cocina, etc.

El objetivo de la competencia consiste en coronar finalmente a la reina de la isla, y si bien en el pasado existían hasta seis grupos competidores, cada uno con su candidata, en estos momentos son dos los grupos que rivalizan, con su aspirante a reina. Un jurado compuesto por un conjunto de hombres y mujeres neutrales y socialmente reconocidos, generalmente relevantes en el mundo de la cultura, se encarga de puntuar cada una de las pruebas, las cuales tienen diferente valor entre sí, para finalmente hecha la suma decidir qué grupo es el ganador. Las danzas y los carros alegóricos, por el esfuerzo que entraña su preparación y la cantidad de gente que participa, son al parecer con las que más puntuación pueden obtener.

Las numerosas actividades organizadas en el transcurso de las dos semanas son desarrolladas en distintos espacios repartidos por toda la isla que recuerdan en unos casos los acontecimientos y significados históricos y míticos, y en otros el presente. Pero además del lugar preciso de celebración, son las propias actividades las que rememoran y restauran el tiempo antiguo y mítico.

El sentido identitario que pretende tener la *Tapati* como escaparate en donde se sublima el ser *rapa nui*, tiene en cuenta la alteridad existente entre

los propios nativos, sustentada por la competencia entre las dos mitades o grupos familiares en que se reparten, invirtiéndose de manera altruista gran cantidad de tiempo, esfuerzo, e ingenio. La rivalidad de los dos grupos es consustancial a la fiesta y a la construcción de la identidad *rapa nui*. La antigua ceremonia del *Tangata Manu* en donde los representantes de distintos clanes de la isla competían por traer en primer lugar el huevo de Maturana, gaviota que anida en un islote frente a la zona de *Orongo*, a fin de convertir al *ariki* (jefe) del clan en gobernador de la isla por un año, se transforma en la *Tapati* en una rivalidad entre bandos (*Hanga Roa* y *Moeroa*) para conseguir coronar reina (costumbre de fiesta occidental) a la representante del propio grupo.

La *Tapati Rapa Nui* comienza sobre los años 1970, a partir de la celebración del cincuentenario de la anexión de la isla a Chile, como una fiesta de primavera organizada por las autoridades chilenas. Inicio que coincide en el tiempo con la apertura al mundo y la llegada de turistas a partir de 1965 a través de vuelos comerciales, lo cual motivó que elementos foráneos fueran incorporados al vivir cotidiano y a las representaciones festivas. No obstante, los *rapa nui* pronto se apropiaron de la fiesta y lo que en principio fue pensado como esparcimiento se transformó en espacio de reproducción y representación cultural donde prevalece lo propio sobre lo ajeno.

Sin embargo, aparte de revivir lo ancestral, el objetivo de la *Tapati* fue y sigue siendo atraer la atención turística y darse a conocer al mundo. El viajero o turista participa del acontecimiento generalmente como espectador pero no tiene vetada su inclusión en las competencias. De hecho, alguno que otro ensaya como es debido y sale al escenario junto al resto del grupo en las representaciones de danzas tradicionales. Los turistas se mezclan con la población local para tomar parte en el acto de comensalismo que supone el curanto comunitario, y muchos se disfrazan y desfilan junto a los carros alegóricos de cada grupo dejándose llevar por el peculiar ritmo musical y el persuasivo ambiente festivo.

## **La tradición reinventada y el contexto turístico**

Descrito a grandes trazos el contexto etnohistórico y etnográfico de *Rapa Nui*, así como los objetivos y contenidos de la *Tapati*, vamos a tratar de responder a continuación las preguntas centrales que planteamos en un principio sobre dos ejes discursivos: 1. la competencia festiva como vehículo reconstructor de la identidad; 2. el papel desempeñado por la actividad turística.

### ***La rivalidad intracomunitaria y la exaltación corporal***

Como ya apuntamos, la *Tapati Rapa Nui* sublima en clave festiva un rasgo fundamental de la historia de la isla: las luchas intertribales producidas entre sus pobladores y muy especialmente la de los *Henau Eepe* y los *Henau Momoco* por obtener la hegemonía.

La rivalidad en el interior de una misma comunidad, dividida ésta en dos mitades, no es ninguna novedad. La tendencia a buscar iguales con quienes identificarse corre en paralelo a la de buscar motivos de distinción, al igual que las dinámicas de colaboración se conjugan o alternan con las de conflicto, circunstancias que marcan el devenir histórico de los pueblos definiendo su etnicidad. Lejos de ser éste un fenómeno del pasado, mantiene su vigencia en el presente buscándose en tiempo de paz la máxima rivalidad en diferentes ordenes: en la política es normal que los ciudadanos se polaricen hacia los dos partidos mayoritarios; en lo deportivo, y más concretamente en el fútbol, lo más estimulante consiste en asistir a encuentros entre los llamados eternos rivales, muchas veces de la misma ciudad; en lo religioso, la Semana Santa católica de numerosos pueblos divide a sus vecinos en dos mitades por vía de la devoción y llega a incidir en algunos lugares más sobre las relaciones sociales que la misma estructura de clases.

Ejemplos por tanto de acontecimientos festivos que sublimen el deseo de las personas por distinguirse del vecino lo encontramos en mayor o menor grado en cualquier tiempo y lugar. El esquema de la *Tapati Rapanui* no aporta en tal sentido ninguna novedad. Su puesta en escena entraña la competencia entre dos familias que, en consecuencia, divide a la comunidad en dos mitades para atraerse su adhesión, las cuales rivalizan en diversas pruebas puntuables para lograr coronar finalmente a su respectiva candidata a reina y así tener el placer y el prestigio de haberlo conseguido y la hegemonía durante un año, no hay que olvidar que la reina representa a los pobladores de la isla y se la tiene muy en cuenta en los distintos eventos públicos que haya lugar.

La *Tapati Rapanui* se promociona turísticamente hacia el exterior y es asumida por los propios nativos como la principal muestra de la tradición *rapa nui*; de una tradición recuperada a la que es preciso agarrarse para mantener la identidad que el choque cultural sufrido a lo largo de la historia casi ha dilapidado. Pero sobre este hecho presentado como diferencial, distintivo, y dado que la competencia constituye el eje axial de la fiesta, cabe preguntarse ¿qué es lo que presentan? ¿dónde se presentan? ¿en qué compiten? y ¿cuáles son los rasgos destacables de tal competencia?

Las actividades y productos que presentan, con los que compiten y en los que invierten gran cantidad de tiempo, dinero y esfuerzo, representan en conjunto las cualidades más sobresalientes del pueblo *Rapa Nui* y que con diferencia de género ha de desarrollar en mayor o menor grado toda persona. En tal sentido se valora el nivel de excelencia en las actividades productivas relacionadas con la obtención de recursos de la naturaleza: pesca, agricultura, confección de collares, esteras, telas de corteza de árbol, trajes de plumas, de fibras, cocina, etc.; y en la fuerza, resistencia y destrezas físicas por medio de actividades deportivas de carreras y deslizamientos por agua y tierra, algunos de ellos muy singulares, que implican asimismo un cierto grado de riesgo.

El vigor, el ingenio, la imaginación, la belleza y el sentido práctico se po-

nen a prueba como principales atributos y muestra de autenticidad *rapa nui*. Muestras representadas en espacios que conjugan el pasado con el presente al discurrir junto a sitios arqueológicos y emblemáticos del patrimonio cultural y natural, y dentro de la propia ciudad (*Hanga Roa*), poniendo así en valor la historia y la actividad cotidiana, la cultura y la naturaleza, lo más genuino de la isla y sus gentes, aunque, como veremos más adelante, con claros síntomas de hibridación por las numerosas influencias a las que han estado y están sujetas.

De entre todos los rasgos que caracterizan a la *Tapati*, hay uno que destaca como denominador común de la fiesta y de las distintas competencias: la exaltación del cuerpo. No por azar uno de los motivos que atraen a muchas turistas es el disfrute de ver bellos cuerpos masculinos, o entrar en contacto con ellos, si se diera el caso. La fiesta está cargada de sensualidad, especialmente por la noche; las danzas representadas casi a diario por nutridos grupos de hombres y mujeres que pueden alcanzar el centenar constituyen un espectáculo de enorme atractivo estético en donde el espectador tiene el privilegio de disfrutar con las trabajadas coreografías, la sincronía de movimientos, la belleza de cuerpos ligeramente vestidos y adornados, la delicadeza gestual de manos y caderas de las mujeres, su sonrisa, y la contundencia y el vigor de la gestualidad masculina, con expresiones guerreras, todo ello acompañado, como no, por sugerentes y embriagadoras piezas musicales.

El cuerpo y especialmente el rostro de hombres y mujeres es pintado con variadas figuras que evocan significados diversos, así como adornado y vestido con materiales especiales (plumas, conchas, fibras de plátano, *mahute*, etc.) que le incorporan una cierta imagen; son imágenes del pasado las que el cuerpo con su envoltura y en movimiento se encarga de transportar al presente; son cuerpos los que revitalizan la tradición con las imágenes que encarnan. Así se aprecia en los carros alegóricos que desfilan por *Hanga Roa*, donde igualmente participan los visitantes o turistas que lo deseen, poniendo sus cuerpos al desnudo, pintados y cubiertos de barro, tomando así partido por uno u otro bando, con el deseo de sumar más componentes que el otro y ganar la prueba.

Las competencias corporales son las que más expectación congregan: las regatas por mar, el deslizamiento entre olas con haces de *pora pora*, la carrera con carga de bananas, la prueba mixta de carrera con carga de bananas y natación con haz de *pora pora*, el lanzamiento de precisión con lanza, y muy especialmente el arriesgado deslizamiento monte abajo con troncos de plátano. Son hombres en este caso los que participan en la mayor parte de las competiciones deportivas (excepción hecha de las regatas), rivalizando sin trampas y de manera cordial por ver quién es el más resistente, fuerte, ágil o habilidoso en cada caso.

Son cuerpos los que transmiten imágenes, los vehículos de comunicación, los que se afanan por ser más veloces, resistentes o fuertes, los que muestran su belleza; son los cuerpos y las imágenes que proyectan quienes cargan de sentido una fiesta que, como la *Tapati Rapanui*, está ideada para ser disfrutada

desde dentro y desde fuera, por propios y ajenos a la isla, por nativos y visitantes, en una suerte de acontecimientos cargados de estímulos que a nadie deja indiferentes.

### ***El turismo en la construcción de sentidos***

Si bien es cierto que el pueblo *Rapa Nui* tiene en la *Tapati* una buena excusa para reproducir imágenes de su tradición y con ellas generar una señal de identidad en la que reconocerse, no es menos cierto que tal acontecimiento festivo está claramente marcado por la actividad turística al extremo de ser ésta una de las razones esenciales de su existencia por los beneficios que acarrea. Pero, si esto es así, ¿hasta qué punto el turismo es causa o consecuencia de la *Tapati Rapa Nui*? ¿qué grado de influencia tiene de agentes externos? ¿qué beneficios genera para nativos y visitantes? ¿qué relaciones se dan entre ellos?



Ilustración 1. Turismo fotográfico, Rapa Nui, 2009, A. Acuña.

Como ya indicamos, la *Tapati Rapa Nui* comienza en los años 70 a raíz de una iniciativa del Gobierno chileno y tras la apertura de los vuelos comerciales a la isla, por lo que todo parece indicar que los agentes externos tuvieron un importante peso específico en sus inicios. La isla se abre al mundo con todos sus encantos naturales, históricos y culturales, es conocida por los medios de



comunicación, entra a formar parte del mercado global, y en consecuencia es atrapada por el fenómeno turístico, siendo destino de quienes buscan lo exótico y enigmático, lo natural y distante, lo bello y primitivo.

La oferta turística es variada: caminatas, cabalgatas, buceo, surf, excursiones culturales y arqueológicas, ofrece la posibilidad de explorarla libremente siguiendo los circuitos establecidos y sentirse etnógrafo o arqueólogo por unos días.

Conscientes del grado de aislamiento en que se encuentra la isla y las limitaciones para su desarrollo, los *rapa nui* han visto en el turismo una excelente plataforma económica y orientan su producción cultural al servicio de los visitantes. El patrimonio histórico y cultural además del reconocimiento y protección al que está sujeto como bien para la humanidad, es transformado igualmente en mercancía para el consumo turístico, al entender que es el mejor recurso que tienen para la subsistencia, el cual hay que cuidar y proteger para mantener el desarrollo de forma sostenida en el tiempo.

De acuerdo con Andrade (2001), el turismo ha generado nuevas dinámicas económicas, políticas y culturales en la isla. La *Tapati Rapa Nui* no escapa a este hecho, en buena medida es causada por la actividad turística al surgir en los albores de ésta, y, sin menospreciar la exaltación identitaria que le da razón de ser, su realización año tras año tiene muy presente el papel que juega el turista en la fiesta al punto de condicionar su estructura. La ampliación de la *Tapati Rapa Nui* (Semana *Rapa Nui*) de una a dos semanas para alargar la estancia en la isla de los turistas que la quieran ver completa o facilitársela a más visitantes que al menos asistan a una parte, es una significativa consecuencia de la actividad turística que genera beneficios a los nativos y a quienes los visitan.

El diseño de la fiesta realizado por los *rapa nui* está basado en un doble eje de coordenadas: la reconstrucción de la identidad y la rentabilidad turística. De la primera ya hablamos destacando la importancia que ocupa la competencia entre las dos mitades que se divide la población y la importancia del cuerpo como territorio que alberga la memoria y la identidad *rapa nui*. La segunda obedece al sentido práctico de un pueblo con escasos recursos para la subsistencia.

Con una demografía en torno a 5.000 residentes estables, la mitad de ellos *rapa nui*, la población flotante de visitantes llegados continuamente a lo largo de todo el año en los cuatro vuelos semanales de Lan Chile, los charter especiales, los cruceros vacacionales, yates o veleros, hace que ese número aumente de manera significativa, pudiéndose duplicar en determinadas épocas como enero y febrero con ocasión de la *Tapati*. Según Di Castri (2002: 262; cit. Andrade, 2001:109) la media de estancia de los visitantes es de cuatro días.

Ante este panorama en el que el turista se convierte en parte del paisaje o de la fisonomía de la isla, y que la estructura y dinámica económica se basa en estos momentos de manera esencial en el turismo, es lógico que éste se convierta

en un importante agente de cambio social y cultural, como así ocurre. El turista busca “autenticidad” y los *rapa nui* representan ese papel reinventándose a sí mismos a través de los ecos que les llegan del pasado, de los fragmentos de tradición oral, y ponen en valor su patrimonio material tangible; pero al mismo tiempo procuran hacer más atractivo, entendible y digerible la oferta cultural, incorporando elementos que los aproxime al modo de ser de los recién llegados (norteamericanos, sudamericanos, europeos, etc.) El proceso de hibridación por tanto es un hecho que dentro de la *Tapati Rapa Nui* se puede apreciar en numerosos detalles: en la música podemos percibir cierto aire country, los carros alegóricos y el pasacalle emula la farándula y carrozas del carnaval; la coronación de una reina para la fiesta es una prueba de homologación a lo que se suele hacer en otros muchos lugares del mundo.

La reconstrucción de la identidad *rapa nui* del siglo XXI no está reñida con la inserción en un mundo global y así lo recogen en su fiesta mayor, en donde satisfacer al turista forma parte integrante de los sentidos que posee. La influencia que experimenta la *Tapati*, así como la vida cotidiana *rapa nui*, por agentes externos, va mucho más allá del condicionamiento turístico, siendo preciso considerar los diversos medios de comunicación (prensa, radio, televisión, internet), el Estado y la sociedad chilena con quien convive, la iglesia católica y demás confesiones religiosas, entre otras.

El turismo que llega a *Rapa Nui* es generalmente cultural y de naturaleza, y no son pocos los reincidentes que vuelven a la isla una y otra vez comentando que posee un efecto imán sobre ellos. Algo tiene que atraer, en efecto, sentirse en una pequeña porción de tierra rodeado de agua, muy lejos de cualquier sitio, en un lugar enigmático con tan interesante historia, una gran belleza natural y una gente hospitalaria y muy singular, es realmente atractivo; el tiempo de estancia suele ser demasiado corto, pasa rápido rodeado de tantos estímulos, y queda una sensación triste cuando se pierde de vista a la isla desde el avión. En Santiago un local emblemático con ambiente *rapa nui* se convierte en punto de encuentro los fines de semana para los nostálgicos que allí se reúnen a escuchar música de la isla en vivo, tomar unas copas y compartir un rato de conversación, recordando los tiempos vividos y los que quedan por vivir en el “ombligo del mundo”.

Los *rapa nui* obtienen fundamentalmente de los turistas beneficio económico, las diferentes tareas que realizan (gastronómicas, hosteleras, artesanales, alquileres de vehículos, guías, etc.) están orientadas en su mayoría a la actividad turística; aunque no hay que menospreciar el beneficio social y cultural que se obtiene del diálogo mantenido con quienes venidos de diferentes puntos del planeta contratan sus servicios, y el conocimiento de la diversidad humana que de ello se deriva.

Los turistas, por el grado de satisfacción que muestran en general consiguen lo que han ido buscando, llenan su curiosidad y disfrutan con la singula-

ridad del lugar y su gente, alimentan su imaginación con el paisaje y paisanaje contemplado y regresan a sus lugares de origen con la sensación de haber experimentado algo único y el deseo de volver a una isla realmente persuasiva que no desmerece el halo de exotismo que la envuelve. No pocas turistas son las que anhelan regresar también para disfrutar de algo más prosaico como es contemplar, o algo más, los broceados y fornidos cuerpos de los *rapa nui*.

La relación es simbiótica, tanto turistas como nativos saben lo que buscan el uno del otro, cada cual representa su papel dentro del sistema y lo hace funcionar de manera estable. Lo cansado que puede resultar el repetir las mismas respuestas a las preguntas de los visitantes, repetir el mismo discurso día tras día, queda compensado con la rentabilidad económica que genera. A veces la frialdad de la interacción deja ver ese cansancio, incluso la famosa hospitalidad de los isleños hay momentos que se pone en cuestión por las advertencias que el visitante recibe de no discutir en una sala de fiesta con un *rapa nui*, y más aún no incomodar a ninguna mujer *rapa nui*, porque puedes recibir la ira del isleño sin previo aviso en forma de puño, reproduciendo con ese comportamiento la idea del instinto guerrero que posee. El *rapa nui* no solo tiene que serlo (por ascendencia o filiación) sino también parecerlo, ajustarse al estereotipo al uso. En la *Tapati Rapa Nui*, como acontecimiento festivo y proceso ritual cargado de simbolismo a la vez, se sublima el ser *rapa nui* del siglo XXI, un *rapa nui* orgulloso de sus orígenes, de su tierra y de sus costumbres que trata de mantener en el imaginario colectivo, pero consciente al mismo tiempo de que la situación que vive exige que sean a su vez exhibidas, puestas al alcance del mercado global y convertidas en la principal herramienta de su modo de vida.

## Bibliografía

Andrade, Pablo

2001 *Artífices del Imaginario. La puesta en escena, una aproximación a la construcción de la identidad Rapa Nui*. (Tesis de Licenciatura en Antropología Social). Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Englert, Sebastián

2007 [1948]. *La tierra de de Hotu Matu'a*. Isla de Pascua: Museum Store Rapanui Press.

Gispert, Carlos

2001 *Enciclopedia de Chile. Tomo I. Territorio. Población. Ciudades. Agricultura*. Barcelona: Ed. Océano.

I.N.E.

2011 *Instituto Nacional de Estadística de Chile*. Santiago de Chile: I.N.E.

## Notas

- i Departamento de Antropología Social. Universidad de Granada. Correo electrónico: acuna@ugr.es
- 1 Esta fecha es aproximada, no obstante, a menudo se menciona una fecha situada alrededor del siglo IV para datar este evento, y estimaciones más recientes indican el siglo VIII e incluso el s: XIII como dataciones más probables (Enciclopedia de Chile, 2001).
  - 2 En poco tiempo la población se multiplicó y estratificó en 10 grupos principales que ocuparon toda la superficie insular en franjas del terreno que iban desde la costa al interior, con el borde costero reservado a los centros ceremoniales y grupos de alto rango.



*¿El turismo es cosa de pobres?*

**CONFLICTOS EN TORNO A  
LA APROPIACIÓN DEL  
TURISMO ENTRE LOS  
PUEBLOS INDÍGENAS Y  
OTROS ACTORES**

Colección PASOS edita, nº 8  
[www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org)

Serie TURISMO, nº 4  
[www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe)



# Capítulo 5

## O turismo maciço e o turismo comunitário em zonas costeiras do Nordeste do Brasil: povos indígenas do Ceará nas redes de turismo comunitário

Isis Maria Cunha Lustosa <sup>i</sup>

Maria Geralda de Almeida <sup>ii</sup>

Universidade Federal de Goiás

### Introdução

No artigo discute-se o turismo em Zonas Costeiras do Nordeste do Brasil e focalizam-se os impactos do turismo maciço nessa região, por conseguinte em terras de povos indígenas do estado do Ceará e de Comunidades Tradicionais da mesma unidade federativa. Ao enfatizar a propósito desses atores sociais apresentam-se projetos e/ou roteiros turísticos em parceria na formação de Redes de Turismo Comunitário. Destaca-se no âmbito local a Rede Cearense de Turismo Comunitário (REDE TUCUM) com rota turística composta de treze roteiros situados em municípios da Zona Costeira Leste e Oeste do Ceará envolvendo indígenas, extrativistas, pescadores, marisqueiras e assentados rurais.

Prioriza-se debater a situação do povo Jenipapo-Kanindé um dos atores sociais pesquisados na tese intitulada “Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará.”<sup>1</sup> Também discute-se sobre os Tremembé de São José e Buriti impactados por um projeto internacional faraônico de turismo maciço. Todavia, trazem-se para o contexto as experiências de turismo desenvolvidas pelo povo Tapeba do Ceará e o povo Pataxó do extremo Sul do estado da Bahia. Deste modo, tratam-se

---

Raúl H. Asensio y Beatriz Pérez Galán (Eds.) (2012) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC. [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org). Colección PASOS Edita nº 8 / IEP. [www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe).

especialmente as duas situações em que povos indígenas do Nordeste foram alcançados por projetos de turismo que se tornaram catalisadores de afirmações étnicas. As situações enfocadas de povos indígenas do Ceará, localizados na Zona Costeira do estado assemelham-se, pois os Tremembé de São José e Buriti e os Jenipapo-Kanindé sofreram as pressões de grandes consórcios de empresas nacionais e internacionais que visavam se apropriar das Terras Indígenas (TIs) para implantar projetos de turismo nos territórios tradicionais.

O povo Tremembé da Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti, distrito Marinheiros, município de Itapipoca, organiza-se como indígena e reivindica seus direitos territoriais ao Estado nacional por meio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) frente à ameaça do projeto de turismo com capital estrangeiro e apoio do governo brasileiro – o Nova Atlântida Cidade Turística, Residencial e de Serviços LT. Este complexo turístico visa, sobretudo os fluxos de visitantes estrangeiros. Conforme anunciam alguns veículos de comunicação, este empreendimento tornou-se projeto investigado pelo Conselho de Controle de Atividades Financeiras (COAF), do Ministério da Fazenda, devido os movimentos financeiros supostamente incompatíveis com os seus sócios. Mesmo assim os Tremembé de São José e Buriti sofre pressões de representantes do Nova Atlântida, tentando expropriar suas TIs, conseqüentemente provocam conflitos entre os indígenas das quatro aldeias, em sua maioria, adversos a implantação do Nova Atlântida. Outros se deixaram cooptar por ofertas financeiras de representantes do empreendimento resultando em desacordos internos nas aldeias, inclusive entre indígenas de uma mesma família. Os Tremembé de São José e Buriti, para resistir a ocupação da sua TI, acionaram a identidade indígena e a afirmação étnica na tentativa de embargar o Nova Atlântida.

Na situação do povo Jenipapo-Kanindé da Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantada, no município de Aquiraz, este conseguiu a demarcação de sua TI junto à FUNAI; impediu a construção do projeto turístico internacional Aquiraz Riviera – Consórcio Luso-Brasileiro Aquiraz Investimentos SA (*Aquiraz Resort*)<sup>2</sup> em sua TI, e implantou um projeto de turismo comunitário na aldeia apoiado por parceiros da academia, do governo e do terceiro setor. Os Jenipapo-Kanindé por meio deste projeto se inseriram na REDE TUCUM. O mesmo povo indígena para embargar o projeto *Aquiraz Resort* em sua TI, afirmou a identidade indígena e atualmente expande o projeto de turismo comunitário *Educação Integral para a Sustentabilidade e o Desenvolvimento do Turismo Comunitário na Terra Indígena (TI) Jenipapo-Kanindé* como meio de vida e manifestação da sua afirmação étnica. Os dois povos indígenas, Tremembé de São José e Buriti e Jenipapo-Kanindé, atravessam processos de reelaboração étnica e reivindicam junto aos órgãos governamentais que suas terras sejam oficialmente reconhecidas e aguardam as efetivações das demoradas etapas, em andamento, do processo de demarcação destas TIs.

Vale salientar conforme afirma Lustosa (2012) que alguns registros e estudos demonstram em décadas, ainda recentes do século XX, que a história dos



povos indígenas do Nordeste se manteve debelada, inclusive concretizando o ideário do estado do Ceará sem indígenas. Contudo, dados dos Censos nacionais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 1991, 2000 e 2010, apresentados no estudo de Azevedo (2011) demonstram a evolução da população autodeclarada indígena no Ceará em 2.694 no Censo de 1991; 12.198 no Censo de 2000 e 19.336 no Censo de 2010. Mesmo com os dados oficiais revelados, atores sociais hegemônicos ainda insistem dentro de contextos atuais na persistente negação da presença indígena no cerne da formação cearense. Este discurso empresarial e político conforme Pacheco de Oliveira (2011: 9) “com base em argumentações infundadas, derivadas de concepções antigas e desgastadas”, segundo o mesmo autor, não impede “o fenômeno de ressurgimento de identidades étnicas (indígenas) em uma das mais antigas regiões de colonização do país, o Nordeste” (Pacheco de Oliveira, 2004: 7). Fato revelado, especialmente, após a promulgação da atual Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

Embora a Carta Magna garanta os direitos indígenas, nem todas as questões relativas aos povos indígenas do país estão sendo cumpridas de maneira satisfatória, como revelou o Documento Final do Acampamento Terra Livre 2011<sup>3</sup>. Todavia, segundo Viveiros de Castro (2006: 43) “com a Constituição, consagrou-se o princípio de que as comunidades indígenas constituem-se em sujeitos coletivos de direitos coletivos.” Trata-se de um enorme passo. Conforme anuncia o site do Instituto Sóciambiental (ISA) na citada Constituição Federal, é possível avaliar pelo menos duas expressivas inovações conceituais se comparado às Constituições Federais anteriores e a Lei nº 6.001/19/12/1973, nomeada Estatuto do Índio.<sup>4</sup> Assim:

“A primeira inovação é o abandono de uma perspectiva assimilacionista, que entendia os índios como categoria social transitória, fadada ao desaparecimento. A segunda é que os direitos dos índios sobre suas terras são definidos enquanto direitos originários, isto é, anterior à criação do próprio Estado. Isto decorre do reconhecimento do fato histórico de que os índios foram os primeiros ocupantes do Brasil”.

A Constituição Federal vigente estabelece desta forma, novos marcos para as relações entre o Estado, à sociedade brasileira e os povos indígenas.<sup>5</sup> Embora, os novos marcos constitucionais, as relações interétnicas entre povos indígenas e segmentos da sociedade nacional são historicamente conflituosas, contraditórias e de “sujeição-dominância” (Cardoso de Oliveira, 1976: 54). A questão indígena no Brasil, apesar de ainda transitar por corredores políticos e administrativos sombrios e existirem aqueles interessados em olhar e, propositalmente, não enxergar que os tempos clamam por mudanças, é impossível negar que:

Nos últimos 40 anos, diversas foram às mudanças nas relações entre o Es-

tado Nacional brasileiro e os povos indígenas habitantes do território do país. De uma política desenvolvimentista marcada por um assimilacionismo desenfreado, chegamos até a demarcação na condição de terras indígenas (TIs) de extensas partes do território brasileiro, a partir dos anos 1990. De “grupos” integralmente submetidos ao Estado brasileiro na condição de legalmente tutelados – isto é, apenas parcialmente responsáveis por seus atos e necessitados, para efeitos da estrutura jurídico-administrativa brasileira, da mediação e da condução de um tutor, equiparados, assim, em termos de Direito Civil, aos brasileiros não indígenas menores de 18 e maiores de 16 anos –, passaram, por efeito da Constituição de 1988, a ser reconhecidos como capazes de se representarem juridicamente por meio de suas organizações, e tiveram seu estatuto de povos reconhecido por força da ratificação pelo governo brasileiro da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Congresso Nacional em junho de 2002. (Souza Lima, 2010: 15-16).

É observado que a política assimilacionista predominante até a década de 1980, tornou-se parte da história. As organizações indígenas têm empenho decisivo nas mudanças e conquistas até então alcançadas. Relativo ao Ceará Oliveira (2010: 156-157) afirma:

“O Movimento Indígena no Ceará pode ser visto hoje como um dos mais autônomos no diálogo com agências governamentais e não governamentais. Vivendo em meio a uma efervescência de novos grupos étnicos que surgem no Sertão e Litoral do estado [do Ceará], esses povos construíram uma rede de diálogo intensa entre os povos e vêm ganhando espaço no cenário da política indigenista nacional, através de lideranças que têm uma opinião crítica”.

Neste contexto, os povos indígenas do Ceará, ao romperem o silêncio da sujeição, atravessam os vários espaços institucionais, ocupam às plenárias para expressarem-se sem interlocutores (não mais como tutelados) e reivindicarem seus direitos constitucionais. Desta forma sucedeu a presença de liderança indígena Tremembé do Ceará, em 2008, durante a VIII edição do Acampamento Terra Livre (Abril Indígena) disposto na Esplanada dos Ministérios em Brasília. Durante as plenárias do evento a mencionada liderança representava a coletividade do seu povo e reivindicava o reconhecimento pela União da TI Tremembé de São José e Buriti. A luta pela afirmação étnica se fortalece. Embora invisibilizados por alguns, a busca pelos direitos constitucionais por parte destes povos indígenas demonstra segundo Silva (2009: 17) que “Os índios são os que gritam com orgulho, para aqueles que não os querem ouvir, eu sou Anacé, Gavião, Jenipapo-Kanindé, Kalabaça, Kanindé, Kariri, Pitaguary, Potyguara, Tabajara, Tapeba, Tremembé, tupinambá, Tubiba-Tapuia”.

No Brasil, os povos indígenas encontram-se em situações muito diversas, com histórias de contato interétnico bem diferentes, desde povos com contatos seculares com a sociedade nacional, poucos povos que se mantêm afastados

deste contato, e mesmo povos invisibilizados pelo processo de colonização que estão se re-identificando como índios no intuito de garantir seus direitos às suas terras (Melatti, 2009: s/p). Na última situação ressaltada pelo autor enquadram-se os dois povos indígenas delimitados no texto. No caso dos Tremembé de São José e Buriti, a maior parte deste povo encontra-se adverso ao turismo maciço. Na situação dos Jenipapo-Kanindé, este povo é antagônico a essa modalidade turística. Porém, adepto ao turismo comunitário baseado numa “proposta humanista [...] que expressa o território [...] como abrigo e recurso, prene de simbologia, onde predominam as relações de poder local [...]” (Rodrigues, 2006: 306). Quanto ao turismo maciço imposto para o povo Tremembé de São José e Buriti, segue um “modelo economicista [...] considerando os fluxos do turismo internacional capitaneados por macro-atores [...] motivado pela valorização dos atrativos tropicais sob o signo sol e praia” (Rodrigues, 2006: 306).

A conjuntura sol e praia ainda impera no Ceará, como uma reprodução do que foi criado para mudar o panorama do Nordeste, logo de todos os seus estados para fins turísticos, como afirma Almeida (2004:1):

“O Nordeste [...] De uma região conhecida no cenário nacional pela seca, miséria e flagelados, as ações de políticas revalorizaram elementos da natureza até então negligenciados como o sol e a praia mudando sua imagem para região turística em ascensão. Ou seja, pode ocorrer de um espaço qualquer ser planejado, institucionalizado enquanto lugar turístico. Iniciativas públicas e privadas unem-se e criam territórios [...] selecionados como tal pela excepcionalidade de seus recursos naturais”.

A mesma autora em decorrência de suas pesquisas referentes à atividade turística, realizadas no estado cearense, em outra obra bem anterior, já havia revelado:

“No caso do Ceará inventou-se o litoral como lugar turístico [...] É o próprio estado que institucionaliza a turistificação, isto é o processo de apropriação do lugar pelo turismo, através da segmentação do litoral em áreas estratégicas de desenvolvimento do turismo e proposição de políticas para as mesmas. O governo do Estado teve e tem, portanto, um papel importante na criação e emergência deste novo litoral” (Almeida, 1998: 20).

As experiências turísticas decorrentes de iniciativas governamentais e de grupos de empresários perduram e, cada vez mais, redefinem e apropriam-se de territórios, como na situação de TIs, especialmente as localizadas em Zona Costeira, seja agregando os indígenas numa mesma iniciativa turística, seja desagregando-os e até negando-os como povos indígenas para dar lugar ao investidor de fora como apropriador de suas terras (Lustosa, 2012). Em algumas situações, como as relativas ao turismo de modelo economicista o

“[...] turismo tem se revelado como uma forma de exploração planejada, uma estratégia de ampliação da apropriação de recurso dos países industrializados nos países em desenvolvimento porém, ainda ricos em ecossistemas naturais de interesse turístico. Foi o caso de Cancun, no México, Cartagena na Colômbia e o litoral cearense onde os principais empreendimentos são de investidores norte-americanos, espanhóis, portugueses e franceses [acrescento os italianos]. O turismo, neste caso, também se revela como um campo propício para a reprodução e consolidação dos valores e interesses de grupos capitalistas privados e do Estado. São estes que definem o modelo de desenvolvimento turístico, isto é, o conjunto de estratégias desenhadas para alcançar objetivos determinados. A cada modelo de turismo corresponde uma série de impactos, decorrente das relações desta nova atividade com as demais atividades humanas e com o território” (Almeida, 2004: 2).

No caso do litoral cearense, apesar de praticamente tomado pelos investimentos de capital estrangeiro, as poucas áreas restantes da Zona Costeira, incluindo-se as pertencentes a alguns povos indígenas, são territórios de grande interesse para o uso e a apropriação do governo a fim de servirem ao modelo de desenvolvimento turístico beneficiador dos grupos capitalistas, nada interessados em considerar que para os povos indígenas “O território é o fundamento do trabalho; lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida” (Santos, 2007: 14).

Ao cotejar autores na discussão sobre o avanço do turismo em países emergentes, revelado acima por Almeida (2004), ao mesmo tempo, demonstrar o Nordeste e, novamente, o Ceará, como destinos turísticos prioritários aos interesses dos investidores, lê-se:

“A valorização das zonas de praia pelo turismo, nos países em desenvolvimento, instaura discussões [...] Esta reviravolta evidencia, no Nordeste do Brasil, o processo de *litoralização*<sup>6</sup>, movimento iniciado e organizado a partir do final dos anos 1980 e cujas repercussões também atingem o Ceará” (Dantas, 2002: 56).

Áreas litorâneas que antes não tinham quase valor tornam-se objeto da especulação imobiliária e em muitas situações os estudos de impactos socioambientais obrigatórios, antes de se erguer qualquer empreendimento, são negligenciados. Para Becker (2001: 2) “a zona costeira tem sido ocupada velozmente, num processo onde o turismo é um fator [...] para a ocupação.” Na concepção de Rodrigues (2006: 306) “O turismo como atividade monopolista manifesta-se em países [...] emergentes [...] por benefícios outorgados pelo estado a grandes empresas [...] para a viabilização dos seus equipamentos, tais como [...] grandes hotéis [...]”. Corroborar Coriolano (2006a: 369-370):

“O turismo é, na atualidade, um dos eixos desencadeadores dessa espa-

cialização, age desterritorializando/reterritorializando e produzindo novas configurações geográficas. Assim, regiões litorâneas, originalmente ocupadas pelos indígenas [...] são expropriadas para dar lugar [...] aos grandes resorts, às cadeias hoteleiras [...]. Nessa produção espacial faz-se necessário considerar a luta dos diferentes atores locais: os nativos usuários do espaço litorâneo que tentam defender suas propriedades, ou bens de usos, contrapondo-se aos interesses dos empresários, dos agentes imobiliários e do próprio estado que se interessam pelo valor de troca do espaço, pois o transformaram em mercadoria”.

As pressões daqueles que detêm o capital privado geram conflitos (entre e (para) os povos indígenas, especialmente os causados por investidores internacionais comboiados pelo Estado nacional. As mesmas tensões e pressões comentadas, também podem suscitar as resistências dos que se sentem coagidos. Surgem experiências reveladas como turismo comunitário, sendo que este “[...] turismo alternativo e comunitário faz contraposição ao turismo global. Como o turismo globalizado, voltado para os mega-empresendimentos, chegou aos países ditos em desenvolvimento, mas não ofereceu oportunidades e vantagens às comunidades receptoras por não incluí-las em seus projetos, muitas comunidades, especialmente no Nordeste e Norte do Brasil, inventaram uma forma diferente de organizar a atividade – o turismo comunitário. Programaram outro tipo de turismo de base local, que busca a sustentabilidade sócio-ambiental, prioriza os valores humanos e culturais, e descobre formas inteligentes de participação na cadeia produtiva do turismo, com produtos diferenciados, e com uma nova visão do lugar e de turismo; um turismo que não é só do consumo, mas de troca de experiências, de laços de amizade e de valorização cultural” (Coriolano, 2006b *apud* Vasconcelos e Coriolano, 2008: 271).

No âmbito nacional surge a Rede Brasileira de Turismo Solidário e Comunitário (REDE TURISOL) com experiências nos estados do (Acre, Amapá, Maranhão, Pará, Ceará, Minas Gerais, Mato Grosso, Santa Catarina e São Paulo). Na esfera internacional a Rede de Turismo Comunitário da América Latina (REDTURS) abrange (Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Equador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Peru e Venezuela). Os endereços virtuais dessa duas Organizações Não Governamentais (ONGs) difundem as contribuições prestadas para as outras entidades parceiras na consolidação das propostas de turismo comunitário com ofertas de “[...] productos turísticos diferenciados, patrones de viaje heterogéneos [...] con identidad cultural, conciencia social y ambiental, y preservación y monitoreo de impactos” (Orozco Alvarado, Núñez Martinez e Virgen Aguilar, 2008: 6). Além da Rede nacional e internacional mencionada, no âmbito local, outra ONG merece ressalva – a REDE TUCUM. As experiências de

turismo comunitário realizadas no Ceará em TIs do povo Jenipapo-Kanindé em Aquiraz e do povo Tapeba em Caucaia e, também, em terras de Comunidades Tradicionais da Reserva Extrativista do Batoque em Aquiraz e da Reserva Extrativista da Prainha do Canto Verde em Beberibe, estão todas alocadas nessa Rede, fortalecendo rotas turísticas alternativas e contrárias ao avanço da especulação imobiliária para fins turísticos na Zona Costeira cearense.

Embora tal iniciativa, o Nordeste, continua a ser apropriado e usado por investidores internacionais, apoiados pelo Estado; os proprietários fundiários e do capital e os agentes imobiliários (Lima e Silva, 2011). Nesta confabulação coletiva dos interesses comuns, esses parceiros comercializam por meio dos grandes projetos de desenvolvimento os quilômetros quadrados ainda restantes do litoral nordestino. Nas Zonas Costeiras os usos e as ocupações servem para inúmeras práticas, como: a pesca mercantil, a carcinicultura<sup>7</sup>, a pesca recreativa, o esporte aquático, a aquicultura marinha, o tráfego de transportes marítimos, a atividade em terminal portuário, com proeminência para as finalidades turísticas (Lustosa, 2012). Apesar destas conjunturas, “o Nordeste é palco de um drama em que etnias se desdobram, se fundem, ressurgem” (Melatti, 2009: s/p). Na trama deste processo de reelaboração étnica, alguns povos indígenas do Nordeste (no decorrer dos longos e burocráticos processos de demarcação pelo reconhecimento oficial de suas TIs) se deparam com o turismo. Este fenômeno contemporâneo provoca metamorfoses de diversas escalas no cotidiano, no espaço e no saber e fazer dos envolvidos com o turismo ou afetados com esta prática. Assim, os Povos e Comunidades Tradicionais podem adotar “a posição de perplexidade, de adesão, ou de antagonismo ao turismo” (Rodrigues, 2006: 304).

Qual a inter-relação de todo este contexto com os povos indígenas do Nordeste, prontamente os do Ceará? A respeito desta ponderação, retoma-se o diálogo mais a frente com o caso dos Jenipapo-Kanindé. Este povo indígena rejeitou a tentativa por parte de um grupo empresarial internacional de implantar hotéis, campos de golf, centro de convenções, centro hípico e, outras infra-estruturas agregadas na sua TI. Posteriormente, conseguiu avanços no reconhecimento oficial da Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantada e na implantação do projeto de turismo comunitário na aldeia. Segundo lideranças Jenipapo-Kanindé o projeto é uma experiência desenvolvida pelos próprios indígenas, vinculada numa teia de parceiros. No Terceiro Setor o apoio advém da REDE TUCUM. No âmbito do ensino e da pesquisa a colaboração emana do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC). No ramo empresarial o fomento decorre do Programa Petrobras Fome Zero coligado ao Governo Federal no Ministério de Desenvolvimento Social e Combate a Fome (MDS). Para Cordero Ulate (2006: 74) “en este modelo impera un desarrollo turístico de pequeña escala, donde prevalecen los pequeños negocios [...] comunales [...] y se profundiza el contacto con los pueblos locales.”

Nessa contraposição do turismo comunitário ao turismo maciço, conside-

ra-se que embora essa modalidade turística alternativa comece a ser adotada por povos indígenas e desenvolvida em suas TIs, suscita dúvida sobre a real concepção que estes povos possuem sobre o assunto, bem como da verdadeira participação coletiva de indígenas nas experiências de turismo comunitário em suas aldeias. Ou melhor, até onde os indígenas encontram-se como detentores das iniciativas comunitárias, das atividades a serem conduzidas e dos retornos lucrativos a serem partilhados. O turismo comunitário praticado nas aldeias pode se tornar instrumento de poder criando opressores e oprimidos, inclusive entre os próprios indígenas? Os territórios indígenas não estão imunes do poder deliberado por forças internas ou externas, portanto, alguns indígenas podem estar executando atividades, ao mesmo tempo, sendo apenas representativos como atores sociais numéricos – os nomeados públicos alvos – elementos quantificáveis para aprovar os projetos públicos e privados de turismo comunitário, sem ao menos compartilhar dos benefícios, incluindo-se as receitas. As atividades turísticas em TIs do Brasil são recentes e as modalidades turísticas ainda incertas para os próprios indígenas e seus parceiros de projetos.

### **Terra Indígena Lagoa Encantada: turismo em espaço rural ou urbano no município de Aquiraz?**

Por tratar-se de atividade ainda atual em TI, não é admirável inquirir: O turismo em TI é considerado turismo no espaço rural? Para Silveira (2009, p. 67) “recentes estratégias apontam para a atividade turística como um dos vetores de desenvolvimento territorial nas áreas rurais.” Para a TI localizada em município situado em Região Metropolitana, à prática turística é considerada como no espaço rural ou urbano? As questões surgem a partir da ponderação sobre a inserção de Aquiraz dentre os municípios<sup>8</sup> que formam a Região Metropolitana de Fortaleza (RMF). Estudo a propósito de metrópole contribui para cogitar sobre o fato que “A centralidade da metrópole [...] comporta centralidades subordinadas e complementares [...] Há um imbricamento de centralidades [...] lugares de produção de novos processos econômicos, políticos, culturais” (Damiani, 2006: 145). Nesta teia metropolitana explicada pela autora é possível analisar a respeito da situação de Aquiraz em relação à metrópole Fortaleza. O aludido município encontra-se numa distância mínima de 25 km do Aeroporto Internacional Pinto Martins, localizado na capital cearense. Para o governo estadual do Ceará esse Terminal Aeroportuário torna-se a principal via de fluxo turístico de vôos domésticos e internacionais, especialmente os destinados a Europa ou originados naquele continente.

Aquiraz, além da proximidade com a capital cearense Fortaleza, faz limite ao Norte com o município Eusébio, detentor do Complexo *Beach Park* “[...] o maior parque aquático da América Latina. Distribuído numa área total de

30 km<sup>2</sup> (área do parque aquático 13 km<sup>2</sup>). Um dos principais destinos turísticos do país.”<sup>9</sup> Ambos, “Eusébio e Aquiraz, nessa tessitura, atuam como espaços de relação sociais relevantes com a metrópole. Destacam-se no processo de expansão de Fortaleza [...] associada ao [...] turismo de massa [...]” (Lima e Silva, 2011: 256). Da praia do Porto das Dunas, lugar de origem do *Beach Park*, até a mais freqüentada praia do litoral de Aquiraz, a Prainha, percorre-se 3 km, seja por meio de caminhada. Ou, no transporte usual, *buggie*. A explanação demonstra as peculiaridades de Aquiraz, município de localização da TI Aldeia Lagoa Encantada, em relação aos demais municípios da RMF, tornando-o ainda mais visado pelos investidores do turismo maciço. Portanto, vale referir outra citação a respeito de Regiões Metropolitanas e apreender que:

“O modelo gerencial metropolitano é consagrado e generalizado para toda e qualquer cidade, num processo de consultoria gerenciado a partir das grandes metrópoles. Não só a economia mais moderna tem o domínio dos vários espaços, com distâncias variadas, absolutamente revitalizadas pelas novas tecnologias, como o modo de vida metropolitano é simulado em todo e qualquer lugar, negando os tradicionais estilos de vida [...]” (Damiani 2006: 137).

O modo de vida dos Jenipapo-Kanindé é negado por se localizarem em município da RMF? Essa outra questão torna-se pertinente, pois a RMF ocupa a posição de segunda maior do Nordeste e a sexta do país. Assim, este povo indígena enfrenta constantes pressões de atores sociais hegemônicos, especialmente devido a TI Aldeia Lagoa Encantada, com área total de 1.731 hectares, situar-se em município metropolitano duplamente vislumbrado pelo turismo. Recorda-se, Aquiraz é contíguo à capital cearense e ao município detentor do Complexo Beach Park.

Além dos aspectos abordados a TI Aldeia Lagoa Encantada também faz limite com outro município da RMF, Pindoretama. No Sítio Eliza, localizado entre (Aquiraz e Pindoretama), instalou-se a “empresa Pecém Agroindustrial [...] há mais de 22 anos, explorando o cultivo da cana-de-açúcar [...] com usina de fabricação de aguardente e fábrica de papel e papelão [...]”<sup>10</sup> Esta pertence à Ypióca Agroindustrial Ltda., “indústria líder em produção de aguardente no Brasil [...] são ao todo cinco fábricas [...] capazes de produzir 120 milhões de litros de aguardente por ano.”<sup>11</sup> Segundo descreve a nota coletiva nomeada “Ypióca tenta intimidar para calar os movimentos sociais”, redigida em 26 de julho de 2007:

“[...] há mais de 20 anos, a Ypióca vem destruindo a Lagoa da Encantada, alterando a qualidade da água e o ecossistema de usufruto indígena. Como se trata de um ecossistema fundamental para a etnia, relacionado à segurança alimentar, identidade cultural e ao cotidiano dos índios Jenipapo-Kanindé que habitam ancestralmente a região, esta empresa degrada indistintamente um sistema ambiental de preservação permanente. Esse fato, na verdade,



é apenas mais um dos conflitos que vêm ocorrendo entre etnia e a Ypióca. A empresa também promove o bombeamento indiscriminado da água para irrigar a monocultura da cana-de-açúcar, polui o lençol freático, prejudica o abastecimento, a pesca e a agricultura de subsistência das comunidades que margeiam a Lagoa, em detrimento dos serviços ambientais de fundamental importância para a qualidade de vida dos índios Jenipapo-Kanindé. A degradação se deu, sobretudo, por causa da liberação de vinhoto, produto do processo industrial de fabricação da cachaça.

Na referida interpelação, os donos da Ypióca sequer reconhecem a existência da etnia e afirmam que não existem índios e nem suas terras em todo o litoral cearense, contrariando, inclusive o governo federal que, no Diário Oficial da União nº 159, de 18 de agosto de 2004, reconhece essa etnia e delimita sua terra”.

Pelo contexto aclarado vê-se a complexidade da discussão por congregar povo indígena, direito a terra, turismo maciço, empreendedor e especulador imobiliário, turismo comunitário e tantos outros pontos. Em que implica o município Aquiraz pertencer a RMF *versus* a TI Aldeia Lagoa Encantada? Tomando-se novamente o estudo de Damiani (2006: 144) que também revela discussão a propósito de cidades populares menores, do ponto de vista dessa autora:

“Cidades populares, especialmente as pequenas, de inserção mais residual, passam a se tornar: econômicas – verdadeiros complexos produtivos – [...] envolvendo aí a presença do turismo, que também altera substancialmente a inserção econômica e cultural de sua população, etc. É uma transformação social: [...] a cidade se economiza”.

Isso nos remete a questão levantada anteriormente sobre o paradoxo do urbano e do rural. Para Ortega (2008: 85) “o estabelecimento dessa dicotomia impôs-se há mais de um século”. Na mesma obra o autor conclui o raciocínio referente à dicotomia entre o urbano e o rural ao afirmar que:

“Seja pela integração técnico-produtiva e de capital entre agricultura e indústria, seja pela forma indiferenciada em que se usa o urbano e o rural para atividades industriais e de serviços ou, ainda, pela facilidade de comunicação entre os ambientes rurais e urbanos, o fato é que a manutenção dessa divisão dicotômica leva a um anacronismo e dificulta a análise dos processos recentes de territórios, particularmente aqueles de perfil rural. Por isso, as políticas públicas a eles dirigidas não podem estabelecer essa diferenciação” (Ortega, 2008: 85).

Conforme expressa alguns autores a fronteira urbano-rural é imaginária, pois há intercambiável relação entre esses espaços. Confirma Guibert (2009:

238-239):

“Los territorios rurales y urbanos son territorios complementarios, por diferentes, y son territorios solidarios, por no opuestos [...] unen un *continuum* urbano-rural con límites entre ciudad y campo que quedan difíciles de distinguir. Es decir que ciudad y campo son dos entidades socio-espaciales diferentes con un fuerte anclaje en representaciones sociales y sus subjetividades. Si son valiosas aun para los habitantes, son categorías que sirven menos para analizar las formas actuales de utilización del espacio, por lo cual se convocan a las categorías rural y urbano, ruralidad y urbanidad, como categorías de análisis operatorias”.

O *continuum* urbano-rural está evidente e suscita novos debates. Todavía, não é a prioridade neste artigo. O mais importante é revelar que a dicotomia do urbano e do rural não domina em tempos atuais. Embora na situação de povos indígenas, como o caso do Ceará, o *site*<sup>12</sup> da FUNAI apresentar a população indígena deste estado subdividida em Urbana (12.598) e Rural (6.738) conforme as 19.336 pessoas anunciadas pelo recenseamento do IBGE em 2010. Pesquisadores afirmam que “as relações campo-cidade mudaram radicalmente na segunda metade do século XX, com clara valorização do espaço rural” (Ortega, 2008: 84). Corrobora Iziq (2000: 1):

“[...] nas últimas décadas, o meio rural vem ganhando novas funções [...] agrícolas e não-agrícolas – [...] um conjunto de atividades ligadas ao lazer, prestação de serviços e até à indústria, reduzindo, cada vez mais, os limites entre o rural e o urbano no País”.

Dentre essas atividades não-agrícolas encontra-se o turismo. Na última década deste século o fenômeno tem se tornado linha temática prioritária em editais de programas de governo para seleções de projetos tendo como público alvo Povos e Comunidades Tradicionais. Alguns povos indígenas, sobretudo do Nordeste desenvolvem o turismo por meio de projetos implantados em suas TIs, seja pelo fomento de Programas Governamentais do Ministério do Meio Ambiente (MMA), seja pelo apoio do Ministério do Turismo (MTur). Estes projetos de turismo, em determinadas circunstâncias, são de iniciativas dos povos indígenas sob elaboração e execução das Organizações Indígenas (OIs), apoiados pelos Programas Governamentais fomentados com os recursos financeiros dos Acordos Bilaterais ou Multilaterais de Cooperações Internacionais entre países. Ou, podem ser elaborados por meio de parcerias com ONGs, como ocorre com as Redes de Turismo Comunitário. Em outros casos, existem experiências de projetos organizados por grandes empresas internacionais com apoio do Estado nacional, numa parceria governamental e privada. Nesta última situação, na maioria das conjunturas, os projetos atropelam os direitos dos povos indígenas, apoderando-se de suas terras, sendo considerados como uma ameaça para a própria sobrevivência dos indígenas.

Esta é a situação enfrentada pelo povo Tremembé de São José e Buriti, como mencionada, contra o empreendimento – *Nova Atlântida* – o qual provoca conflitos entre habitantes das aldeias “São José, Munguba, Buriti do Meio e Buriti de Baixo, distrito de Marinheiros/Baleia, no município de Itapipoca / CE” (Franco, 2010 : 4). O fato decorre do interesse dos empreendedores do *Nova Atlântida* em apoderar-se de “3.126, 08”<sup>13</sup> hectares da área da TI, totalizada em 3.562 hectares (Franco, 2010).

Na condição da TI Aldeia Lagoa Encantada, as lideranças Jenipapo-Kanindé, ao resolverem desenvolver a atividade turística no interior da aldeia, tomaram a decisão de conhecer a experiência de turismo de outro povo do Nordeste, os Pataxó, situado na Terra Indígena de Coroa Vermelha, nos municípios de Santa Cruz Cabralia e Porto Seguro, no extremo sul do litoral do estado da Bahia. A Associação Pataxó de Ecoturismo (ASPECTUR) como entidade proponente e executora do projeto de turismo (*Programa de Desenvolvimento Sustentável e Preservação da Mata Atlântica na Reserva<sup>14</sup> Indígena Pataxó da Jaqueira – PROJAQ*), oferta à visitação guiada por indígenas Pataxó para as variadas atividades turísticas. No roteiro turístico constam palestras sobre meio ambiente, a cultura e história do povo Pataxó e abrange a caminhada pelas trilhas ecológicas, viveiros de mudas e as hortas de plantas medicinais. Apreciam-se as danças, os esportes e as pinturas corporais indígenas, bem como a culinária, visita ao centro de artesanato e as moradias dos Pataxó (Projaq, 2006).

Na situação fatural vale destacar a influência da experiência de turismo do povo Pataxó para os Jenipapo-Kanindé. Lideranças dessa etnia do Ceará rejeitaram o turismo maciço do empreendimento *Aquiraz Resort* na aldeia. Em 2009, durante entrevista uma liderança indígena afirmou que para a TI Aldeia Lagoa Encantada “*tinham pensando em turismo de base comunitária, pois tivemos por 15 quinze dias, no ano de 2000, conhecendo a experiência de turismo dos Pataxó na Bahia*” (Jenipapo-Kanindé, morador da aldeia Lagoa Encantada). Segundo asseguram as lideranças indígenas para o turismo comunitário ser concretizado na TI Aldeia Lagoa Encantada, estiveram em um trabalho conjunto – os Jenipapo-Kanindé e os parceiros institucionais. As mesmas lideranças asseveram que efetivar o turismo comunitário na TI significou estimular os jovens/adultos da aldeia. Os indígenas unidos com alguns alunos e acadêmicos da UFC compartilharam o aprendizado sobre os mapas etnográficos e definições das trilhas na TI. Neste exercício qualificaram os aspectos culturais, as diversidades de paisagens e definiram os locais para as atividades tradicionais e o uso da terra. Ao mesmo tempo identificaram cinco trilhas ecológicas (Lagoa Encantada, Morro do Urubu, Roçados, Riachos e Campos de Dunas)<sup>15</sup> e, para cada uma foram consideradas as potencialidades ambientais, culturais e econômicas da aldeia para desenvolver os roteiros turísticos integrados com a paisagem e a cultura do povo Jenipapo-Kanindé (Meireles, 2005-2007).

A partir deste trabalho entre os indígenas e os acadêmicos surgiu o mencionado projeto de turismo comunitário dos Jenipapo-Kanindé incorporado a REDE TUCUM. Neste as lideranças indígenas afirmam-se incluídas, por participarem desde a elaboração da proposta ao desenvolvimento do turismo na aldeia. Alguns indígenas (homens e mulheres) foram habilitados como monitores de trilhas na aldeia. De acordo com as lideranças Jenipapo-Kanindé os monitores encontram-se aptos a organizar com os visitantes os roteiros turísticos conforme os aspectos culturais e ambientais definidos durante as identificações das trilhas na TI.

Embora a consolidação da experiência do turismo comunitário do povo Jenipapo-Kanindé, a proximidade da TI Lagoa Encantada da metrópole Fortaleza, desperta cada vez mais a especulação imobiliária para fins do turismo maciço na TI. Esta agrega um sistema ambiental composto por dunas fixas e móveis, lagoas costeiras, fontes naturais de água mineral, ecossistema manguezal e uma grande diversidade de fauna e flora (Meireles, 2005-2007). O povo Jenipapo-Kanindé apesar de ainda enfrentar pressão externa de grupo empresarial local, como na situação de conflito com a Empresa Ypióca, mesmo assim este povo indígena alcançou vitória recente. Em 23 de fevereiro de 2011 foi assinada a Portaria Declaratória nº 184<sup>16</sup> que demarca a Terra Indígena Lagoa da Encantada.<sup>17</sup> Somadas a esta conquista estão às anteriores (o embargo da construção do *Aquiraz Resort* na TI, em seguida a implantação do projeto turístico de auto-gestão com apoio de parceiros). Os Jenipapo-Kanindé apropriam-se do turismo comunitário como estratégia de sobrevivência. O interesse por este segmento turístico evidencia, cada vez mais, uma ruptura no fenômeno da massificação que “es hoy en día obsoleto, agotado, que no aporta nuevos atractivos a los turistas” (Arnaiz Burne e Virgen Aguilar, 2008: 114). Este é mais um dos exemplos dos atores sociais que adotam práticas não-agrícolas e as desenvolvem em seus espaços do *continuum* urbano-rural no “Nordeste, área tradicional de pressão fundiária intensa que assiste à investida do turismo” (Souza Lima, 2010: 16).

No contexto atual as territorialidades turísticas contrárias ao modelo do turismo maciço insurgem apostando nos roteiros que permitam usufruir “un tipo de turismo que da importancia al conocimiento y contacto con culturas y grupos sociales concretos” (Cordero Ulate, 2006: 72). Portanto, surge o turismo comunitário ofertado a partir do interesse de Povos e Comunidades Tradicionais. Nestas perspectivas aparecem esforços conjuntos na formação de Redes de Turismo que reúnam destinos e criem roteiros turísticos para demandas específicas com ofertas exclusivas como um modo resiliente ao turismo maciço.

## REDE TUCUM: a resiliência na Zona Costeira cearense

A resiliência de Povos e Comunidades Tradicionais fortalecendo-se por meio do turismo comunitário frente às pressões do turismo maciço esteve marcada durante no II Seminário Internacional de Turismo Sustentável (II SITS), no período de 12 a 15 de maio de 2008, em Fortaleza, Ceará, Brasil. O evento contou com a representação de dezenove unidades federativas brasileiras e treze países “Bolívia, Peru, Equador, Costa Rica, Honduras, Nicarágua, México, Estados Unidos, França, Espanha, Suíça, Alemanha e Itália.”<sup>18</sup> O Seminário proporcionou as trocas de experiências entre países das Américas e da Europa e permitiu revelar projetos consolidados por meio de Redes de Turismo Comunitário ou Solidário. O evento quebrou os protocolos de praxe. Os integrantes das mesas-redondas, não eram acadêmicos e técnicos de instituições governamentais. O palco formou-se por representantes de Povos e Comunidades Tradicionais. As lideranças (mulheres e homens) presentes expressaram-se sem interlocutores. As oralidades anunciadas demonstravam as vivências de indígenas, ribeirinhos, extrativistas, faxinais, quilombolas, dentre tantos outros participantes. Estes/as falaram das práticas culturais e a valia dos elementos naturais nos seus territórios preparados para o turismo a partir dos seus interesses e de parceiros comuns e, não por imposição de empresários locais e/ou internacionais aliados as diferentes instâncias governamentais para implantar *mega* empreendimentos turísticos.

Antes de concluir o II SITS os organizadores do evento utilizaram-se do momento oportuno para o lançamento oficial da REDE TUCUM. Foram apresentados os representantes desta, as instituições aliadas e os seus parceiros (Povos e Comunidades Tradicionais) detentores dos roteiros turísticos comunitários onde sobressaem os acordos de “poder local” (Rodrigues, 2006: 306). Esta rede surgiu como uma proposta de integração daqueles/as do lugar e aposta na participação de diferentes atores sociais em “proyectos turísticos de pequeña [...] escala” (Guzmán Padilha *et al*, 2008: 249). A tendência na formação de Redes de Turismo Comunitário é aliar as experiências de projetos gerando “una serie de opciones de turismo alternativo” (Arnaiz Burne e César Dachary, 2008: 219). Há quem considere que a ação por meio de Redes de Turismo Comunitário consiste em apoiar processos associativos os quais articulem eficazmente a oferta de serviços; busquem uma inserção competitiva nos mercados e exercitem o uso sustentável do patrimônio comunitário e a melhoria da capacidade de auto-gestão no âmbito organizacional, qualificando os recursos humanos envolvidos e os líderes de uma nova geração (Maldonado, 2007).

Relativo a REDE TUCUM esta abrange a Zona Costeira cearense. No litoral Oeste a ONG oferta os roteiros turísticos (Tapeba, Tatajuba, Curral Velho, Caetanos de Cima e Flecheiras) e no litoral Leste (Jenipapo-Kanindé, Reserva Extrativista do Batoque, Reserva Extrativista da Prainha do Canto, Assentamen-

to Coqueirinho e Tremembé). Dentre essas treze opções existem duas etnias indígenas (Tapeba e Jenipapo-Kanindé) e, também, dois meios de hospedagens solidárias (Centro de Formação, Capacitação e Pesquisa Frei Humberto – MST e Associação de Mulheres em Movimento) localizados em Fortaleza. Com estes roteiros “o enfoque é humanista – foram redirecionados para a solidariedade entre povos e lugares” (Rodrigues, 2006: 372). O Instituto Terramar e a Associação Tremembé são as ONGs de apoio institucional a citada rede.

Além do destaque para os Jenipapo-Kanindé, ao longo do artigo, outro povo indígena do Ceará, os Tapeba, também localizados em município (Caucaia) da RMF, foi inserido na REDE TUCUM em 2010. Na TI Tapeba ofertam-se roteiro turístico com três trilhas; visita ao *Centro de Produção Cultural Tapeba (CPC)* e ao Memorial Cacique Perna de Pau. Para Cordero Ulate “el turismo avanza como una conquista permanente de los recursos naturales, pero también de los atractivos sociales y culturales de una sociedad” (2006: 195). Isso legitima a importância de pesquisar sobre o turismo em TI do Nordeste, especialmente em tempos que “os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção” (Pacheco de Oliveira, 2004: 16). Ao mesmo tempo, as suas TIs tornam-se territorialidades de interesses para o turismo maciço nesta região, especialmente no Ceará, pois “na contemporaneidade cearense, este novo determinante – o turismo – elabora identificações para o Estado com espaços de novas territorialidades [...] no litoral cearense” (Coriolano, 2006b: 144). Contudo, como demonstrado, surgem outros segmentos turísticos alternativos adotados por atores sociais resilientes ao turismo invasivo e impositivo.

Deste modo, na TI Aldeia Lagoa Encantada constata-se que o projeto de turismo comunitário dos Jenipapo-Kanindé amplia-se agregando outras atividades. Na aldeia foram inaugurados novos espaços de visitação. Os indígenas mediante a parceria com a REDE TUCUM reformularam o roteiro turístico nomeando-o como roteiro de viagem e ofertando-o por meio do endereço eletrônico da rede. O roteiro evoluiu para além das cinco trilhas. Logo que inaugurada a Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio Jenipapo-Kanindé em Aquiraz-CE (2009) e o Museu Indígena (2010), tanto uma como a outra estrutura permitiu aos indígenas ampliar a visitação com demandas particularizadas, especialmente alunos e professores de escolas não-indígenas.

Segundo ressaltam lideranças Jenipapo-Kanindé, durante a visita na Escola Diferenciada de Raízes Indígenas acontece à troca de experiência entre o ensino indígena e o não-indígena. No intercâmbio de saberes proporcionado ao visitante e ao visitado, este visitante é convidado para também conhecer o Museu Indígena, pois “até pouco tempo atrás, a história dos grupos indígenas estava silenciada [...] nos museus históricos tradicionais [...] lugares privilegiados no conjunto de lutas providas da organização dos povos indígenas contemporâneos” (Gomes e Vieira Neto, 2009: 367). No Museu visualizam-se os registros históricos referentes a TI Aldeia Lagoa Encantada, apresentados nos

textos, imagens e objetos expostos, bem como por outras explicações prestadas pelo monitor indígena.

Os Jenipapo-Kanindé detêm particularidades potenciais na TI Aldeia Lagoa Encantada apresentadas no projeto de turismo comunitário, como:

1. As cinco trilhas nomeadas (Lagoa Encantada, Morro do Urubu, Riachos, Roçados e Campo de Dunas) propícias para os díspares circuitos e diversos públicos (crianças, jovens e idosos).
2. A Escola Diferenciada de Raízes Indígenas, espaço que permite vivenciar aulas na língua Tupi e o ritual da dança do Toré no pátio externo às sextas-feira.
3. A ênfase para o papel da mulher indígena na aldeia, tanto na Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé, como na gestão de mulheres como Cacique (Pequena Cacique na gestão entre 1995-2010 e atualmente a Cacique Erê).
4. O artesanato indígena foi expandido com o financiamento do Programa do Governo Federal – Carteira Indígena que aprovou um projeto para o galpão de artesanato Tio Odorico instalado na aldeia.
5. Implantação e ampliação do Cantinho do Jenipapo, espaço para ofertar a culinária regional aos visitantes.

O Roteiro de Viagem é ofertado a partir do contato direto com as lideranças Jenipapo-Kanindé. Ou, por meio da REDE TUCUM, com agendamento prévio dos serviços desejados. Deste modo, a Rede procura demonstrar a possibilidade do turismo comunitário e termina por promover uma valia à Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), instituída pelo Decreto N. 6.040 de 7 de fevereiro de 2007. Exatamente, por estes atores sociais serem os protagonistas dos roteiros turísticos ofertados, inclusive dois desses roteiros acontecem em Unidades de Conservação (UC) de Uso Sustentável, a Reserva Extrativista do Batoque em (Aquiraz) e a Reserva Extrativista da Prainha do Canto Verde em (Beberibe). Elucida-se que a classificação de UC, Reserva Extrativista (RESEX), tem impedido a ampliação de muitos projetos de carnicultura no Nordeste e de grandes empreendimentos hoteleiros na Zona Costeira do Ceará, como nas situações exemplificadas de Comunidades Tradicionais do Batoque e da Prainha do Canto Verde.

Pelo exposto vê-se que o turismo avança velozmente criando novas territorialidades. Segundo Candiotto e Santos (2009: 322) “territorialidade está ligada ao cotidiano e ao lugar, influenciada por aspectos culturais, políticos, econômicos e ambientais dos indivíduos e grupos sociais.” O turismo está imbricado por “[...] relações sociais, sejam elas culturais, econômicas ou políticas especializadas, regionalizadas ou territorializadas” (Saquet, 2009: 74). Deste modo, o turismo não pode ser interpretado apenas como mera atividade econômica para atores hegemônicos, pois “el turismo, en tanto actividad social, posiblemente tenga una trayectoria muy larga en la historia humana” (Cordero Ulate,

2006: 24). Legítima Cruz (2006: 338):

“[...] duas características intrínsecas ao turismo o diferenciam, fundamentalmente, de outras atividades econômicas ou produtivas. Uma delas é o fato de o turismo ser; antes de qualquer coisa, uma prática social. A outra é o fato de ser o espaço seu principal objeto de consumo”.

É cada vez mais necessário atentar para o turismo como tema de pesquisa, exatamente pelo fato deste fenômeno lidar com as relações sociais e usufruir do espaço como elemento de consumo. Este espaço não pode torna-se banalizado para os usufrutos dos atores hegemônicos. Trata-se de um espaço repleto de subjetividades com o invólucro social, ambiental, político, coletivo e cultural de Povos e Comunidades Tradicionais, atores sociais há muito pouco tempo iniciados como protagonistas do turismo em suas terras. Contudo, detentores de práticas, saberes, fazeres, direitos e deveres. Portanto, não podem continuar sendo preteridos por empreendedores turísticos como ocorreram em outras situações no Nordeste do Brasil.

## Conclusão

Finalizam-se as reflexões no tema proposto com o saldo de debater o turismo comunitário, o turismo maciço, além de tecer ponderações sobre a invisibilidade dos povos indígenas do Nordeste, onde o Movimento Indígena projeta-se na luta pelos direitos constitucionais, especialmente após a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Estando os povos indígenas inseridos na sociedade, não poderiam estes atores sociais e as suas TIs estarem afastados dos impactados decorrentes do turismo, seja de modo negativo com o turismo maciço, seja de maneira considerada pelos indígenas como positiva, o turismo comunitário, mesmo que ainda muito recente como atividade nas aldeias.

O ano de 1988 sinaliza à vigente Constituição Federal, período em que os direitos constitucionais para os povos indígenas, apesar de ainda negligenciados pelo Estado nacional tiveram um avanço na legislação brasileira. Esta mudança coincide com o movimento político indígena no Brasil e em nível mundial, surgido na década de 1970 e consolidado a partir de 1980. Contudo, vale recordar que após a promulgação da citada Constituição, no início de 1990, os povos indígenas, suas organizações e entidades indigenistas de apoio apresentaram propostas para um Estatuto dos Povos Indígenas no sentido de efetivar os seus direitos constitucionais. Na Câmara dos Deputados, composta por representantes de todos os Estados do Brasil e do Distrito Federal, as propostas referentes ao aludido Estatuto foram submetidas a uma Comissão Especial que aprovou um substitutivo, o Projeto de Lei 2057/91. Este projeto foi submetido ao plenário da Câmara. Todavia, esta discussão foi paralisada, e quinze anos mais tarde, a partir de 2008, a Câmara dos Deputados retomou a tramitação



do Estatuto dos Povos Indígenas, em clima fortemente anti-indígena dentro do Congresso Nacional com forças políticas aliadas aos setores econômicos que têm interesses na exploração das TIs e procuram criar mecanismos no sentido de retroceder os avanços ganhos na Constituição Federal de 1988. Atualmente há diversas propostas em andamento determinando que a demarcação de todas as TIs tenha de ser aprovada pelo Congresso Nacional. O Governo Federal planeja enviar ao Congresso ainda em 2012 um projeto que mudará as regras para a demarcação de TIs.

É intrincada a situação sobre o reconhecimento de TIs no Brasil e as pressões políticas para reverter os direitos indígenas. Em algumas circunstâncias conforme afirma Baines (1993) surge um indigenismo empresarial, em que grandes empresas tomam o papel do Estado ao assumir a administração de TIs, subordinando os povos indígenas aos interesses empresariais. Os empreendimentos turísticos internacionais avançam nesse mesmo sentido rumo às TIs. Os procedimentos de consultas prévias aos povos indígenas no Brasil impactados por grandes projetos quase sempre não ocorrem de acordo com o previsto no artigo 231 da Constituição Federal de 1988 e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Não há a informação prévia das consequências imprevisíveis e nefastas destes projetos desenvolvimentista que fazem parte do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) lançado em 2007 pelo Governo Federal.

Abordam-se as questões acima para contextualizar a situação histórica em que se desdobram as reivindicações indígenas. Retomando-se a cena dos povos indígenas do Ceará, a temporalidade de 1988 a 2012, torna-se fundamental para o recorte escolhido neste artigo sobre povos indígenas do Nordeste, focalizado nas duas situações cearenses, pois ao longo deste período, discute-se a reelaboração étnica entre povos indígenas, onde os direitos coletivos daqueles que foram considerados oficialmente *extintos* são retomados por esses povos. O Ceará, a primeira província a negar a presença indígena no século XIX, passa a reconstruir os caminhos no século XX e XXI. Os povos indígenas do Nordeste, de extintos e invisibilizados tornam-se integrantes dos Movimentos Indígenas e partem para as suas reivindicações nas assembleias locais, estaduais, eventos nacionais, internacionais e, ao mesmo tempo, formam seus próprios conselhos, criam suas associações e fortalecem-se por meio de parcerias institucionais.

Assim, o turismo não poderia deixar de alcançar, ou ser alcançado por estes povos indígenas. No final da década de 1980 o turismo expande-se no Nordeste e, especialmente no Ceará, período em que alguns pesquisadores da geografia brasileira, destacando-se a geógrafa Maria Geralda de Almeida com trabalhos pioneiros no estado cearense, tomam o fenômeno turístico como um objeto de estudo a partir da abordagem cultural da Geografia investigando-o como um fenômeno social. Estando a citada autora ciente que este turismo

ocuparia os mais diversificados territórios, questionou: “como turistificar sem destruir as especificidades ambientais consideradas bens turísticos” (Almeida, 2003: 7). Esta sua questão subsidia o texto explanado, pois a turistificação está evidente no turismo maciço de sol e praia ainda vigente no Ceará, ao mesmo tempo, o turismo comunitário contrapõe-se como uma forma de turistificar com menores impactos. O contexto do artigo não foi apenas avaliar as modalidades de turismo discutidas, mas também reafirmar o defendido na tese de Doutorado já mencionada, ou seja, o turismo nas duas situações de povos indígenas do Ceará pesquisadas torna-se um vetor da identidade indígena e da reelaboração étnica frente às transformações territoriais.

Os povos indígenas não estão à parte da sociedade nacional, logo o turismo não poderia estar à parte dos seus interesses mediante os projetos institucionais, ou a partir dos interesses de outros que tentam impor o turismo em suas TIs por meio dos projetos desenvolvimentistas. Discorreu-se a respeito de alguns projetos de turismo em TIs, para sabermos de onde estes projetos partem, de que forma foram pensados, e como tem evoluído perante a FUNAI, órgão indigenista que ainda não reconhece oficialmente o turismo em TIs. Todavia, não impede a atividade turística nas aldeias. A referida Fundação apenas apropria-se de algumas experiências de turismo em TIs considerando-as como projetos pilotos (iniciativa inadequada), pois não se pode pensar em um modelo padronizado de projeto de turismo em um país multiétnico.

Os comentários acima se constituíram como referências no artigo. Considera-se que o debate elucidou outras discussões importantes que permitiram demonstrar a invisibilidade dos povos indígenas do Nordeste e, ao mesmo tempo, averiguar a visibilidade destes povos para efetivarem seus direitos constitucionais. É neste mesmo panorama, em que os povos indígenas do Ceará conduzem os seus processos de reelaboração étnica, que os representantes dos governos estaduais e municipais, e os políticos e empresários correligionários destes governos, tentam reinvisibilizar os povos indígenas do estado cearense, em especial, os que se encontram na Zona Costeira, área cobiçada para os grandes projetos de desenvolvimento turístico do Estado Nacional, como o *Programa de Desenvolvimento do Turismo no Ceará – PRODETUR NACIONAL Ceará*, consolidado e requerendo incrementos, como a ampliação de infraestrutura turística, exatamente em áreas litorâneas.

No intuito deste texto, as duas situações mais discutidas do povo Tremembé de São José e Buriti e do povo Jenipapo-Kanindé, mostram-se distintas em alguns aspectos. Assim sendo, em 2009, quando iniciado a pesquisa de campo na TI dos Jenipapo-Kanindé, este povo já havia enfrentado a situação de conflito com empreendedores nacionais e internacionais os quais tentaram aliciá-los e tomar a sua terra entre os anos de 1999 e 2001. Naquele período, quando sofreu as pressões dos referidos empresários, os Jenipapo-Kanindé estavam com o processo de demarcação da Terra Indígena Lagoa Encantada, iniciado desde 1997, portanto, este povo encontrava-se numa coesão com o

Movimento Indígena. Sua principal liderança na época, a Cacique Pequena, afirmou ter criado o Conselho de Homens e Mulheres Indígenas, assegurando a organização política do povo Jenipapo-Kanindé, com essa providência logo enfraqueceu a atuação dos empresários e suas tentativas de cooptá-los para acatarem um projeto de turismo maciço na TI, o *Aquiraz Resort*.

Esta situação dos Jenipapo-Kanindé torna-se parecida com a circunstância já destacada em que representantes do projeto *Nova Atlântida* procuram aliciar os Tremembé de São José e Buriti. Nessa outra conjuntura os empresários internacionais lograram êxito com alguns moradores que se deixaram cooptar pelas promessas do empreendimento e por receber suas ofertas de trabalhos informais remunerados por um salário mínimo, recurso financeiro difícil de obter por meio da agricultura e da pesca conforme relatam alguns indígenas entrevistados. Mesmo com estes conflitos internos na Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti observou-se que as lideranças indígenas continuam reivindicando a regularização da sua TI. Nessa busca dos direitos constitucionais, apesar das pressões do *Nova Atlântida* com seu projeto de sol e praia, o povo Tremembé conseguiu, a base de muita reivindicação, que a FUNAI iniciasse, em 2009, o processo de demarcação da sua TI. Atualmente, em andamento na terceira etapa correspondente a fase das Contestações. Este processo é avaliado pelo citado povo indígena, como um grande passo, numa reivindicação iniciada em 2002, quando representantes do *Nova Atlântida* anunciaram o seu interesse por toda a extensão da TI, afirmando-se proprietários desde 1979. Os consórcios de empresas que pretendem se apropriar das TIs para implantar projetos de turismo economicista, podem negar a existência de povos indígenas como vem ocorrendo nas situações dos Tremembé de São José e Buriti.

O turismo na forma de grandes projetos desenvolvimentistas visa expropriar as TIs e incitar os indígenas a negar sua identidade étnica por meio de ameaças e aliciamento com salários, dividindo os membros das comunidades e reforçando as relações interétnicas altamente assimétricas de “sujeição-dominância” (Cardoso de Oliveira: 1976). Enquanto que o turismo comunitário, segundo os depoimentos dos indígenas entrevistados, está oferecendo um caminho para valorizarem suas TIs e explorar seus recursos naturais e culturais de forma rentável, minimizando impactos no ambiente, isso também a partir dos Estudo Prévio de Impacto Ambiental (EIA) e respectivo Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), estudos de impactos ambientais necessários. A reelaboração étnica estimulada pelo turismo comunitário, apesar de trazer seus próprios impactos e provocar mudanças dentro das sociedades indígenas, em vez de negar a sua existência, reforça a afirmação étnica e estimula a criatividade cultural desses povos.

O artigo ainda proporcionou focalizar o papel das Redes de Turismo Comunitário, onde esta discussão se fortalece envolvendo povos indígenas como foi possível comprovar no II SITS com a criação da REDE TUCUM. De fato,

“Pelo olhar nativo, a história do Ceará é a história da resistência étnica. Contada a partir de seus próprios protagonistas [...]” (Gomes e Vieira Neto, 2009: 388). Espera-se que o texto contribua para reforçar o processo de visibilização étnica destes povos a fim de que os seus direitos às suas terras sejam plenamente respeitados com a regularização das TIs e consideração às diferenças étnicas.

## Bibliografia

- Almeida, Maria Geralda de  
 1998 “Cultura – invenção e construção do objeto turístico”. *Espaço Aberto* 3 (pp. 17-30). Fortaleza: AGB, FUNCAP.
- 2003 “Turismo e ecologia: consumo e conservação do ambiente”. Fortaleza: SEB. Disponível em: < <http://pt.scribd.com/doc/7226541/Turismo-e-Ecologia-Consumo-e-Conservacao-Do-Ambiente>>. Acesso em: 25 ago. 2009.
- 2004 “Desenvolvimento turístico ou desenvolvimento local? algumas reflexões”. Em: *Encontro Nacional Turismo de Base Local, Anais do VIII Encontro Nacional de Turismo de Base Local* (pp. 1-11). Curitiba: UFPR.
- Arnaiz Burne, Stella Maris, e Carlos Rogelio Virgen Aguilar  
 2008 “La competitividad de un destino maduro: El caso de Puerto Vallarta, Jalisco”. Em: Javier Orozco Alvarado, Patricia Núñez Martínez e Carlos Rogelio Virgen Aguilar, coordenadores, *Desarrollo turístico y sustentabilidad social* (pp. 99-118). México: Miguel Angel Porrúa.
- Arnaiz Burne, Stella Maris, e César Dachary, Alfredo  
 2008 “Turismo alternativo en una región fronteriza”. Em: Javier Orozco Alvarado, Patricia Núñez Martínez e Carlos Rogelio Virgen Aguilar, coordenadores, *Desarrollo turístico y sustentabilidad social* (pp. 219-229). México: Miguel Angel Porrúa.
- Azevedo, Marta Maria  
 2011 “O censo 2010 e os povos indígenas”. Em: Beto Ricardo e Fany Ricardo, editores, *Povos indígenas no Brasil: 2006-2010* (pp. 45-62). São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Baines, Stephen Grant  
 1993 “O território dos Waimiri-Atroari e o indigenismo empresarial”. *Ciências Sociais Hoje* (pp. 219-243). Brasília: UnB.
- Becker, Berta K.  
 2001 “Políticas e planejamento do turismo no Brasil”. *Caderno Virtual de Turismo*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1(1): 1-7.
- Candiotto, Luciano Zanetti Pessôa e Roseli Alves dos Santos  
 2009 “Experiências geográficas em torno de uma abordagem territorial”. Em: Marcos Aurélio Saquet e Eliseu Savério Spósito, orgs., *Territórios e ter-*

- ritorialidades: teorias, processos e conflitos* (pp. 315-340). São Paulo: Expressão Popular, UNESP, Programa de Pós-Graduação em Geografia.
- Cardoso de Oliveira, Roberto  
1976 *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- Carvalho, Márcia E., e Silva Fontes  
2007 “A carcinicultura no espaço litorâneo sergipano”. *Revista da Fapese*, 3(1): 87-112.
- Cordero Ulate, Allen  
2006 *Nuevos ejes de acumulación y naturaleza: el caso del turismo*. Buenos Aires: Clasco.
- Coriolano, Luzia Neide M. T.  
2006a “Turismo: prática social de apropriação e de dominação de territórios”. Em: Amalia Inés Geraiges de Lemos, Mónica Arroyo e Maria Laura Silveira, orgs. *América latina: cidade, campo e turismo* (pp. 367-378). Buenos Aires: Clasco; São Paulo: Universidade de São Paulo.
- 2006b “O turismo na construção das identidades contemporâneas: Cearenidade”. Em: José Borzacchiello da Silva, Luiz Cruz Lima e Denise Elias, orgs., *O Panorama da geografia brasileira 1* (pp. 137-150). São Paulo: Annablume.
- Cruz, Rita de Cássia Ariza da  
2006 “Planejamento governamental do turismo: convergências e contradições na produção do espaço”. Em: Amalia Inés Geraiges de Lemos, Mónica Arroyo e Maria Laura Silveira, orgs. *América latina: cidade, campo e turismo* (pp. 337-350). Buenos Aires: Clasco; São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Damiani, Amélia Luisa  
2006 “Cidades médias e pequenas no processo de globalização. Apontamentos bibliográficos”. Em: Amalia Inés Geraiges de Lemos, Mónica Arroyo e Maria Laura Silveira, orgs. *América latina: cidade, campo e turismo* (pp. 135-147). Buenos Aires: Clasco; São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Dantas, Eustógio Wanderley Correia  
2002 “Construção da imagem turística de Fortaleza/Ceará”. *Mercator*, Fortaleza: UFC, 1(3): 53-60.
- Franco, Claudia Tereza Signori  
2010 *Documento técnico final para compor o diagnóstico de identificação e delimitação da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú (São José e Buriti), contendo anexos, resumos e fotos*. Brasília: Funai, Unesco.
- Gomes, Alexandre Oliveira, e João Paulo Vieira Neto  
2009 “Museus e memória indígena no Ceará: a emergência étnica entre lembranças e esquecimentos”. Em: Estêvão Martins Palitot, org., *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará* (pp. 367-391).

Fortaleza: Secult; Museu do Ceará; Imopec.

Guibert, Martine

2009 “Las relaciones ciudad-campo: características del debate francés. Em: Rosa Maria Vieira Medeiros e Ivanira Falcade, orgs., *Tradição versus tecnologias: as novas territorialidades do espaço agrário brasileiro*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Guzmán Padilha, Roxana, Emma Lizeth Noriega Garza e José Antonio Salcido Ontiveros

2008 “Turismo rural educativo: una experiencia en La Preparatoria número 2 de La Universidad de Guadalajara”. Em: Javier Orozco Alvarado, Patricia Núñez Martínez e Carlos Rogelio Virgen Aguilar, coordinadores, *Desarrollo turístico y sustentabilidad social* (pp. 249-258). México: Miguel Angel Porrúa.

Izique, Claudia.

2000 “O novo rural brasileiro: reduziu-se o abismo tradicional entre meios urbanos e rurais”. Disponível em: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/?art=918&bd=1&pg=1&lg=>>. Acesso em: 11 jun. 2010.

Lima, Maria do Céu de, e Débora Raquel Freitas da.Silva,

2011 “Trabalho de campo na zona costeira do ceará: por uma interpretação densa no percurso Fortaleza – Fortim”. *Revista Discente Expressões Geográficas*, Florianópolis, 7(VII): 253-269.

Lustosa, Isis Maria Cunha.

2012 *Os povos indígenas e o turismo: um novo olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.

Maldonato, Carlos.

2007 REDTURS en América Latina. Boletim Fortaleciendo redes de turismo comunitário: La Paz. @local.glob, 4.

Meireles, Antônio Jeovah de Andrade

2005-2007 *Projeto de educação integral para a sustentabilidade e o desenvolvimento do turismo comunitário na Terra Indígena (TI) Jenipapo-Kanindé, município de Aquiraz, Ceará*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará; Departamento de Geografia.

Melatti, Julio Cezar

2009 *Índios da América do Sul*. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/ias-cte/txne.htm>>. Acesso em mar. 2007.

Oliveira, Kelly Emanuely de

2010 “Estratégias sociais no Movimento Indígena: representações e redes na experiência da APOINME”, Tese Doutorado, Recife: Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

- Orozco Alvarado, Javier, Patrícia Núñez Martínez e Carlos Rogelio Virgen Aguilar  
2008 “Introducción”. Em: Javier Orozco Alvarado, Patricia Núñez Martínez e Carlos Rogelio Virgen Aguilar, coordenadores, *Desarrollo turístico y sustentabilidad social* (pp. 5-9). México: Miguel Angel Porrúa.
- Ortega, Antonio César  
2008 Territórios deprimidos: desafios para as políticas de desenvolvimento rural. Campinas, SP: Editora Alínea; Uberlândia, MG: Edufu.
- Pacheco de Oliveira, João  
1998 “Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais”. Em: João Pacheco de Oliveira, org., *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo* (pp. 269-295). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Laced.
- Pacheco de Oliveira, João  
2004 “Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fuxos culturais”. Em: João Pacheco de Oliveira, org., *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena* (pp.13-42). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Laced.
- Pacheco de Oliveira, João (org.)  
2011 *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Projaq  
2006 *Programa de Desenvolvimento Sustentável e Preservação da Mata Atlântica na Reserva Indígena Pataxó da Jaqueira*. Porto Seguro: Aspectur.
- Rodrigues, Adyr Balastrieri  
2006 “Turismo e territorialidades plurais: lógicas excludentes ou solidariedade organizacional”. Em: Amalia Inês Geraiges de Lemos, Mónica. Arroyo e Maria Silveira, Laura, orgs., *América latina: cidade, campo e turismo* (pp. 297-216). Buenos Aires: Clasco; São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Santos, Milton  
2007 “O dinheiro e o território”. Em: Milton Santos *et al*, *Território, territórios: ensaios sobre ordenamento territorial* (pp. 13-21). Rio de Janeiro: Lamparina.
- Saquet, Marcos Aurélio  
2009 “Por uma abordagem territorial”. Em: Marcos Aurélio Saquet e Eliseu Savério Spósito, orgs., *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos* (pp. 73-94). São Paulo: Expressão Popular; Unesp: Programa de Pós-Graduação em Geografia.
- Silva, Isabelle Braz Peixoto da  
2009 “Prefácio”. Em: Estêvão Martins Palitot, org., *Na mata do sabiá: contri-*

*buições sobre a presença indígena no Ceará* (pp. 15-17). Fortaleza: Secult; Museu do Ceará; Imopec.

Silveira, Marcos Aurélio Tarlombani da

2009 “Turismo: um vetor de desenvolvimento do espaço rural brasileiro?” Em: Rosa Maria Vieira Medeiros e Ivanira Falcade, orgs., *Tradição versus tecnologias: as novas territorialidades do espaço agrário brasileiro*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Souza Lima, Antonio Carlos.

2010 “Povos indígenas no Brasil contemporâneo: De tutelados a “organizados”?” Em: Cássio Noronha Inglez de Sousa, Fábio Vaz Ribeiro de Almeida, Antonio Carlo Souza Lima e Maria Helena Ortolan Matos, orgs. *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II* (pp. 15-50). Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Laced.

Vasconcelos, Fábio Perdigão e Luzia Neide M. T. Coriolano

2008 “Impactos sócio-ambientais no litoral: um foco no turismo e na gestão integrada da zona costeira no estado do Ceará/Brasil”. *Revista da Gestão Costeira Integrada*, Santa Catarina: Univali, 8(2): 259-275.

Viveiros de Castro, Eduardo

2006 “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. Entrevista concedida à equipe de edição. Em: Beto Ricardo e Fany Ricardo, edit., *Povos indígenas no Brasil: 2001/2005* (pp. 41-49). São Paulo: Instituto Socioambiental.

## Notas

i Doutora em Geografia. Pesquisadora colaboradora no Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais (LABOTER), no Instituto de Estudos Sócio-Ambientais (IESA), na Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: isismclustosa@hotmail.com.

ii Professora Titular em Geografia Cultural e do Turismo e orientadora no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás. Diretora do LABOTER/ IESA/ UFG. E-mail: mgdealmeida@gmail.com.

1 Defendida em abril de 2012 no Programa de Pesquisa em Geografia do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais na Universidade Federal de Goiás sob a orientação da Professora Dra. Maria Geralda de Almeida.

2 Nome adotado pelos indígenas ao se referirem a este empreendimento turístico durante as entrevistas a aldeia.

3 Elaborado como resultado do Abril Indígena de 2011, maior evento promovido pelo Movimento Indígena, anualmente, na Esplanada dos Ministérios em Brasília, Distrito Federal, Brasil.

4 Após muitos anos é aguardada para 2012 a votação de um novo Estatuto dos Povos Indígenas do Brasil no Congresso Nacional.



- 5 Constituição. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/direitos/constituicoes/introducao>>. Acesso em: 7 ago. 2011.
- 6 O autor na citação destaca que “O termo *litoralização* representa um neologismo explicitador do movimento de ocupação contemporânea do litoral. A necessidade de criação de um termo é consequência da transformação do movimento de valorização do litoral em verdadeiro fenômeno de sociedade, ligado a uma urbanização significativa dos espaços litorâneos e traduzido na inserção gradual das zonas de praia à lógica derivada de uma sociedade [...] turística. (Dantas, 2002: 58).
- 7 O Nordeste, em função das condições ambientais propícias para o desenvolvimento do camarão em cativeiro, destaca-se no contexto nacional em termos de produtividade e rentabilidade. (Carvalho; Fontes, 2007: 88).
- 8 Caucaia, Aquiraz, Pacatuba, Maranguape, Maracanaú, Eusébio, Guaiúba, Itaitinga, Choroziinho, Pacajus, Horizonte, São Gonçalo do Amarante, Cascavel e Pindoretama. Disponível em: <<http://opovo.uol.com.br/opovo/fortaleza282/780276.html>>. Acesso em: 10 de jun. 2010.
- 9 Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Beach\\_Park](http://pt.wikipedia.org/wiki/Beach_Park)>. Acesso em: 01 ago. 2011.
- 10 Conferir em “ATIVISTAS MANIPULAM COMUNIDADE POBRE E CALUNIAM A YPIÓCA” por E. F. T, em 08/08/2007. Disponível em: <<http://prod.midiaindependente.org/pt/blue/2007/07/388962>>. Acesso em: 5 ago. 2011.
- 11 Conferir em Ypióca Paixão Brasileira. Um pouco de história. Uma tradição familiar. Disponível em: <<http://www.ypioca.com.br/historia.html>>. Acesso em: 5 ago. 2011.
- 12 Grupos Indígenas – Ceará. Disponível em: <[http://www.funai.gov.br/indios/fr\\_conteudo.htm](http://www.funai.gov.br/indios/fr_conteudo.htm)>. Acesso em: 10 set. 2011.
- 13 Disponível em: <<http://www.gruponovaatlantida.com/brasil/index.htm>>. Acesso em: 15 ago. 2011.
- 14 A Reserva ocupa posição estratégica em Porto Seguro, tanto por sua proximidade da costa e centro da cidade (1,5 e 10 km respectivamente), quanto por contribuir na formação de um mosaico integrado ao Corredor das RPPNs da Mata Atlântica da Costa do Descobrimento, bem como o Corredor Central da Mata Atlântica [...]. (Projaq, 2006: 8).
- 15 No roteiro do povo Jenipapo-Kanindé apresentado pela Rede Tucum em 2011 das cinco trilhas, aparecem três trilhas, com outras denominações (Trilha da Lagoa do Tapuia, Trilha da Maré e Trilha Sucurujoba).
- 16 Conferir a publicação no D.O.U. nº 39, de 24/02/2011, pelo Gabinete do Ministro da Justiça. Disponível em: <<http://funaiceara.blogspot.com/2011/02/promessa-foi-cumprida.html>>. Acesso em: 25 fev. 2011.
- 17 A referida Terra Indígena havia sido identificada os projetos de turismo e delimitada no ano de 1997. Por conta das contestações apresentadas, o processo vinha se arrastando até então. Disponível em: <<http://www.anai.org.br/noticias086.asp>>. Acesso em: 28 fev. 2011.
- 18 DECLARAÇÃO DE FORTALEZA. Disponível em: <[www.sits2008.org.br](http://www.sits2008.org.br)>. Acesso em: 10 ago. 2011.



# Capítulo 6

## O Turismo Étnico em Comunidades Indígenas no Brasil: a Reserva Pataxó da Jaqueira e o Parque Indígena do Xingu

Rodrigo Padua Rodrigues Chaves<sup>i</sup>

Universidade de Brasília

### Introdução

O objetivo da proposta é realizar uma etnografia comparada do turismo em duas Terras Indígenas: Coroa Vermelha, de ocupação Pataxó, localizada nos municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália - BA e Parque Indígena do Xingu, na aldeia Kamayurá de Ipavú, localizada nos municípios de Canarana e Gaúcha do Norte - MT, contextualizando-a no âmbito do desenvolvimento e no crescente interesse no denominado turismo étnico nos últimos anos em todo o mundo, assim como nas discussões levantadas por antropólogos, geógrafos e cientistas sociais que desenvolvam pesquisas sobre turismo cultural e étnico em comunidades indígenas.

Os índios Pataxó criaram no final da década de 1990 a Associação Pataxó de Ecoturismo (ASPECTUR), com o objetivo de implantar atividades de ecoturismo, turismo cultural e educação ambiental na Reserva da Jaqueira, a qual é apresentada pelos índios como “fragmento preservado de Mata Atlântica na gleba B da Terra Indígena Pataxó de Coroa Vermelha”. No Parque Indígena do Xingú, os índios Kamayurá da aldeia Ipavu buscam apoio de entidades como a Fundação Nacional do Índio (Funai) e o Ministério do Meio Ambiente para a implantação de projetos de visitação turística em sua aldeia, que vem ocorrendo efetivamente desde o início do ano 2000.

---

Raúl H. Asensio y Beatriz Pérez Galán (Eds.) (2012) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC. [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org). Colección PASOS Edita nº 8 / IEP. [www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe).

Desta forma, pretendo relacionar a experiência dos Pataxó e Kamayurá em relação às atividades turísticas não só com os demais segmentos da população regional mas, também, com uma sorte de outros segmentos multilocalizados, contextualizando a pesquisa nas discussões ensejadas no âmbito da antropologia do turismo, buscando dialogar com a literatura antropológica brasileira e internacional, bem como analisar as políticas públicas implementadas no Brasil, suas repercussões e consequências para as sociedades indígenas no país.

## O conceito de ecoturismo

Embora as discussões sobre formas ambientalmente sustentáveis de turismo no Brasil remontem a décadas anteriores, as iniciativas governamentais para a adoção de um programa voltado ao desenvolvimento deste tipo de atividade tiveram início em 1994, com a instituição de um Grupo de Trabalho Interministerial cujo objetivo era propor e desenvolver uma política e um programa nacional de ecoturismo. Desde então, vem se desenvolvendo o conceito de política pública de ecoturismo conhecida como “Turismo Verde”, cuja principal linha de ação é o Programa de Desenvolvimento do Ecoturismo na Amazônia Legal<sup>1</sup> – Proecotur – o qual tem como objetivo central o estabelecimento de infraestrutura e a implementação de condições para o gerenciamento de “pólos turísticos” pelos estados brasileiros desta região. O Proecotur tem como meta “viabilizar o desenvolvimento do ecoturismo na região Amazônica brasileira, estabelecendo a base de investimentos públicos necessários para a atração de investimentos privados”. De acordo com Pereira,

“a ideia de investimento em infraestrutura é a concepção central do programa. São aproximadamente U\$\$ 213 milhões para um prazo de seis anos divididos em duas fases: a fase de pré-investimento, mobilizando, com participação do Governo Federal, cerca de U\$\$ 13,8 milhões no período de 2000-2003; e a fase de investimentos propriamente dita, com orçamento de U\$\$ 200 milhões para os três anos seguintes. É interessante notar que o governo brasileiro participa dos investimentos do Proecotur na razão de aproximadamente 1/100 em relação ao empréstimo concedido pelo BID. Também chama a atenção o fato de que um programa voltado basicamente para a implementação de infraestrutura turística esteja ligado ao Ministério do Meio Ambiente” (Pereira, 2004: 03).

No meu ponto de vista a questão do turismo em terras indígenas extrapola o conceito de ecoturismo, bem como a área de abrangência do Proecotur. O interesse turístico neste caso reside nos índios, em sua organização social, costumes, tradições e crenças, e não no ambiente natural no qual estes habitam, ocupam ou exploram, apesar de o ecoturismo poder vir a ser possivelmente um segmento expressivo do turismo em terras indígenas. A defi-

nição de ecoturismo do governo brasileiro, estabelecida nos parâmetros das Diretrizes para a Política Nacional de Ecoturismo é a seguinte: “é um segmento do turismo que usa, de maneira sustentável, o patrimônio natural e cultural, estimulando sua conservação e objetivando a formação de uma consciência ambiental através da interpretação ambiental, promovendo o bem estar das comunidades envolvidas”.

Uma importante questão levantada por Pereira é aquela na qual questiona justamente o interesse manifesto com relação ao bem estar das populações locais, visto que,

“em suas linhas básicas, a conceituação governamental reconhece a necessidade de explicitar o caráter de justiça social como parte do ecoturismo. Com uma perspectiva explicitamente descompromissada com o bem estar das populações locais envolvidas pela política pública, o Proecotur define o ecoturismo como ‘*an enlightning travel experience that contributes to conservation of the ecosystem while respecting the cultural integrity of host communities*’ (Soavinsk, Ricardo apud Pereira, 2004). Vemos que, enquanto a conceituação governamental preza, ao menos teoricamente, pelo bem estar das comunidades locais envolvidas, o Proecotur enfatiza a experiência do turista e tende a despolitizar o programa ao se referir somente ao respeito à integridade cultural das comunidades anfitriãs” (Pereira, 2004: 04).

## **A antropologia do turismo e os conceitos de turismo étnico e cultural**

Os primeiros estudos antropológicos sobre turismo remontam ao início da década de 1960, sobretudo nos Estados Unidos<sup>2</sup>. Desde esta época já existia a preocupação em definir o turismo como objeto de pesquisa antropológica. De acordo com Steil, já em 1977 Graburn procurou distinguir o turismo de natureza do turismo cultural:

“o turismo cultural incluiria, na sua classificação, o turismo histórico (visita a museus, catedrais, lugares arqueológicos e monumentos), enquanto na categoria de turismo da natureza estariam o turismo ecológico e o turismo ambiental. Este seria o composto pelo turismo recreativo (esportivo, lúdico, balneário) e o turismo convival (de férias, voltado para o encontro da família, dos amigos ou para participar de congressos e festivais). Entre esses dois tipos de turismo, estaria o turismo étnico, que buscaria o conhecimento dos usos e costumes de populações exóticas e comunidades rurais” (Graburn, 1995).

Como destaca Steil, “para além de suas tipologias, limitadas e arbitrárias, há que se destacar que Graburn foi um dos primeiros teóricos do turismo a insistir na ancoragem antropológica deste fenômeno” (Steil, 2002: 70) e a definir

o conceito de turismo étnico.

A publicação em 1977 do livro *Hosts and guests: the anthropology of tourism* é apontada como um momento marcante dos estudos de turismo a partir de uma perspectiva antropológica. O livro teve origem em simpósio acadêmico sobre o tema promovido pela Associação Americana de Antropologia, em 1974 e, de acordo com Steil, “é composto por dois ensaios teóricos de cunho antropológico, seguidos da apresentação de doze estudos de caso sobre o impacto do turismo em comunidades. A perspectiva dominante nestes estudos é de denúncia das consequências negativas que o turismo provoca sobre as comunidades, desagregando as suas bases sociais e desintegrando os padrões de cultura que mantinham o equilíbrio local” (Steil, 2002: 70-71).

Publicado vinte anos após *Hosts and Guests*, o livro *Tourism and Culture. An applied perspective* apresenta abordagem bastante distinta, uma vez que se trata no livro de não oferecer uma visão única sobre o tema, visto que os artigos que o compõem sugerem que o turismo contemporâneo tem contribuído tanto para expor as desigualdades existentes quanto para mostrar que é possível chamar a atenção para estas questões com o objetivo de encorajar uma maior igualdade. De acordo com o editor do livro, Erve Chambers, “most of the articles in this volume describe national and regional patterns of mediation and dominance as they emerged in locales where tourism has been encouraged. In this respect there has been a deliberate attempt to visit as great a variety of locales as possible. It is important to recognize that these mediations do not invariably imply negative consequences for the communities associated with tourism” (Chambers, 1997: 07).

Chambers ressalta que, não obstante a antropologia do turismo ser uma área relativamente nova de estudos na disciplina, suas contribuições nos vinte anos anteriores à publicação de *Tourism and Culture* são expressivas. Duas retrospectivas das contribuições antropológicas são dignas de menção: a de Malcom Crick (1989), que ofereceu uma revisão crítica das contribuições de pesquisas etnográficas, onde ele conclui que foram obtidos ganhos, mas que a natureza complexa e culturalmente difusa do turismo sugere a necessidade de abordagens mais imaginativas para a investigação etnográfica. A outra contribuição é oriunda de artigo de Nelson Graburn e Roland Moore (1994) onde apontam que a pesquisa antropológica devotada ao turismo amadureceu consideravelmente nas duas décadas anteriores. Ao contrário dos primeiros estudos, que se estendiam quase que exclusivamente sobre os aspectos negativos do turismo, investigações mais recentes têm considerado a natureza variável tanto das consequências negativas quanto positivas do turismo em comunidades locais. Chambers conclui que, “in its totality, recent research indicates that the social and cultural dimensions of tourism are extremely diffuse and remain difficult to judge” (Chambers, 1997: 03).

As pesquisas antropológicas sobre turismo começaram a mudar alguns pressupostos mantidos em outras abordagens do assunto. Chambers dá como

exemplos a indústria do turismo, bem como a maior parte das pesquisas em ciências sociais que acompanharam o crescimento desta indústria, que se focaram teoricamente e na prática, ambos, nas motivações do turista. Relativamente menos atenção foi dispensada às comunidades que recebem turistas. Segundo ele, “the assumption here is that travel is the activity that best informs our understanding of tourism. It is in this regard that anthropologists, with there increased interest in the way communities engage with touristic activities, have the potential to contribute uniquely to our understanding of tourism” (*Ibidem*, 03).

Já o conceito de turismo indígena, segundo Grūnewald, foi identificado como um dos tipos de ecoturismo por Valene Smith (1977), a partir de quatro características: habitat, herança, história e artesanato, às quais Chambers acrescenta mais uma: cura (Grūnewald, 2002: 218).

Por sua vez, Faria classifica o turismo étnico como uma subdivisão do turismo cultural, pois, segundo ela, “etnoturismo é um tipo de turismo cultural que utiliza como atrativo a identidade, a cultura de um determinado grupo étnico”, sendo o turismo indígena um tipo de etnoturismo (Faria, 2005: 73). Ela define turismo indígena como o “turismo realizado em terras indígenas ou na cidade com base na identidade cultural e na gestão do grupo/etnia indígena envolvida” (*Ibidem*). Sua definição é distinta daquela de Swain (1995), que define turismo indígena como um “tipo de turismo que teria suas bases na terra e na identidade do grupo, controlado por ele”, o que excluiria iniciativas e atividades turísticas implantadas que têm como atrativo algumas etnias indígenas e aspectos de sua cultura e que são realizadas fora das terras indígenas, seja nas cidades ou em outros espaços.

## **O turismo em terras indígenas no Brasil**

Apesar de ser uma atividade ainda dependente de regulamentação, o turismo em terras indígenas desperta já há alguns anos o interesse de algumas comunidades indígenas (e também de operadoras e empresas de turismo), inclusive com o estabelecimento de visitaçāo em diversas comunidades indígenas. No final do ano 2000, o então Departamento de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente da Funai enviou um questionário à todas as Administraçōes Executivas Regionais da instituiçāo com o objetivo de levantar dados sobre as iniciativas de ecoturismo em terras indígenas. Do total de 47 questionários enviados, 19 foram respondidos e destes, 13 informaram a existēncia de visitaçāo nas comunidades, ou seja, cerca de 27,65% do total, o que indica a necessidade em se avançar nas discussōes sobre a regulamentaçāo da atividade turística em terras indígenas.

Dentre as comunidades indígenas nas quais existe atualmente visitaçāo, gostaria de aprofundar a análise de duas situaçōes, a princípio, bastante diver-

sas: a Reserva Indígena da Jaqueira e o Parque Indígena do Xingu.

O primeiro caso objeto de análise refere-se a Reserva Indígena da Jaqueira<sup>3</sup>, de ocupação dos índios Pataxó, localizada no município de Porto Seguro, no estado da Bahia. Grünewald descreve o processo através do qual os Pataxó criaram uma associação com o objetivo de desenvolver o ecoturismo. Segundo ele,

“Desde fins de 1999, a Reserva da Jaqueira está aberta para visitação turística, de estudantes e pesquisadores com acompanhamento de guias Pataxó da ASPECTUR [Associação Pataxó de Ecoturismo]. As visitas são em dois períodos diários: manhã e tarde. Um ônibus de uma das três companhias de turismo que estão trabalhando com os Pataxó chega com os turistas e estaciona num local próprio em frente ao portal de acesso à Reserva. Os visitantes fazem uma breve caminhada numa trilha pela mata até chegarem ao centro turístico (cultural) da Reserva. De lá, são ainda orientados por outra breve trilha, onde os Pataxó apresentam seus conhecimentos da flora e da fauna local. Visitam também o viveiro de mudas para replantio de árvores ameaçadas de extinção como Jacarandá e Pau-Brasil ou árvores que fornecem as sementes ou madeira para artesanato, além de outras espécies fundamentais para a reprodução social de sua cultura tradicional. Depois o visitante pode ouvir uma palestra no Centro de Reuniões sobre sua história de lutas com o homem branco, suas lendas, seus hábitos e costumes e faz perguntas que o índio palestrante responde com muita simpatia. Depois os visitantes são convidados a conversar com o pajé e saber sobre a medicina indígena. Seguem então para a degustação da culinária tradicional (peixe e aipim assados na folha de patioba) e também da bebida tradicional (o aluá ou Cauim). Depois o turista pode observar a confecção de artesanato (e também comprá-lo, se quiser) com utilização de matéria-prima obtida exclusivamente na mata e, por fim, o visitante assiste a uma representação da cultura com músicas e danças cantadas na língua Pataxó (onde também são muitas vezes convidados a participar da roda da dança). Ao final desta visita de umas três horas de duração, o turista volta para o ônibus e vai embora levando geralmente um *souvenir* dos Pataxó” (Grünewald, 2002: 213-214).

Grünewald ressalta a importância que tal empreendimento tem para os índios e apresenta os objetivos principais do Projeto, bem como os resultados esperados, que estão disponíveis no sítio [www.rabarsa.com/pataxo](http://www.rabarsa.com/pataxo). É interessante observar que iniciativas como a dos índios Pataxó se encontram em andamento há cerca de sete anos, mesmo sem a anuência oficial da Funai e sem os procedimentos básicos a serem observados em tais situações.

O segundo caso a ser pesquisado refere-se ao projeto de ecoturismo na aldeia Kamayurá<sup>4</sup>, localizada no Parque Indígena do Xingu (PIX), estado de Mato Grosso. Já há alguns anos<sup>5</sup> os índios Kamayurá têm interesse em explorar o chamado “ecoturismo” em sua aldeia, sendo que a visitação do PIX por



turistas brasileiros e estrangeiros é bastante antiga, especialmente na época de realização do Kuarup, ritual em homenagem aos mortos ilustres. No início dos anos 2000, os Kamayurá iniciaram uma experiência de visitação de turistas, que era promovida por um empreendimento hoteleiro localizado nas proximidades do PIX e que foi suspensa devido à intervenção da Funai. Por volta do ano 2002, segundo Ramos,

“Os Kalapálo e Kamayurá procuraram a Secretaria da Amazônia [do Ministério do Meio Ambiente] e apresentaram suas reivindicações de apoio. Em discussões com a FUNAI foi acordado que seria elaborado um Termo de Referência com a finalidade de realização de estudos visando a implantação de um projeto piloto. Os encaminhamentos foram realizados, o Termo de Referência foi elaborado, os consultores foram contatados e o orçamento foi disponibilizado pelo MMA, porém os trabalhos não foram iniciados pelo fato de não haver consenso entre as lideranças das etnias do Xingu, sendo que muitos não concordaram com a realização dos estudos para o projeto piloto” (Ramos, 2002: 08).

A partir de 2002 as discussões com a FUNAI praticamente ficaram paralisadas, até que em fevereiro de 2004, o cacique da aldeia Kamayurá e presidente da Associação Indígena *Mavutsinin*, Kotok M. Kamayurá, apresentou um documento intitulado “Projeto Ecoturismo Aldeia Kamayurá”, onde são apresentados a justificativa do projeto, seus objetivos gerais e específicos, metodologia, treinamento dos colaboradores e o contrato de implantação e realização de ecoturismo na aldeia Kamayurá. São apresentados ainda um contrato de risco e responsabilidade a ser assinado pelos visitantes, um cronograma de atividades e o orçamento do Projeto. Na apresentação do projeto, consta que, “este tipo de turismo proposto pelos Kamayurá servirá para a valorização da cultura, para o branco entender como é rico o universo cultural indígena e ainda para trazer meios aos índios obterem sua independência financeira”.

Em 31 de maio de 2005, Kotok apresenta um novo documento ao Presidente da FUNAI, com um contrato de trabalho de três anos de duração. De acordo com o contrato, os Kamayurá recebem 450 dólares por dia de cada turista, que ainda pode comprar artesanato na sede da Associação *Mavutsinin*, na aldeia Kamayurá. Além dos Kamayurá, os Aweti também venderam artesanato através de consignação com a associação Kamayurá. Em 2005, os Kamayurá receberam 06 grupos de turistas, que gastaram mais de R\$ 15.000,00 em compras, além do dinheiro repassado à Associação Indígena. Os grupos variaram de 03 a 06 pessoas, segundo John Carter, responsável pela atividade (comunicação pessoal, 04.11.2005). Como justificativa para o projeto, o cacique Kotok afirma que “a gente quer ganhar recurso aqui através da nossa cultura”.

Registra-se ainda atividade turística, de maneira menos organizada, em outras aldeias do Alto Xingu, tais como Kalapalo, Waurá e Yawalapiti. Percebe-se que, apesar da relutância de alguns setores, os índios insistem em apresentar projetos de seu interesse.

**Figura 1. Breve panorama das iniciativas, projetos e denúncias relativo às atividades turísticas em terras indígenas**

- Proposta de implantação "projeto de ecoturismo na Terra indígena Perigara, localizada no Pantanal".
- O chefe do posto indígena Perigara, Sr. Edmundo Mugureu, solicita ao administrador Regional da Funai em Cuiabá – Estado de Mato Grosso, através do memorando nº 005/99 PIN Perigara, de 08/03/1999, uma equipe para fazer levantamento e desenvolver um projeto de ecoturismo na aldeia indígena Perigara. Através do memorando nº 082/99/Gab/AER/CGB, de 26/03/1999, o administrador regional de Cuiabá solicita informações da Diretoria de Assistência da FUNAI/BSB, sobre a existência de amparo legal para implantação do projeto que envolve as Terras Indígenas Perigara, localizada no município de Barão de Melgaço – MT e Teresa Cristina, localizada no município de Rondonópolis – MT, ambas de ocupação tradicional dos índios Bororo.
- Anexo ao processo encontra-se o documento elaborado em papel timbrado da FUNAI e intitulado "proposta de trabalho para desenvolver o ecoturismo nas Terras Indígenas do Pantanal (Perigara – Teresa Cristina)", composto das seguintes partes: "apresentação", "introdução", "justificativa", "objetivos", "delimitação da área em estudo", "metodologia", "recursos humanos", "etapas I, II, III e IV", e "custo total do projeto".
- A Associação de Eco-Turismo da Terra Indígena Coroa Vermelha solicita colaboração do DEPIMA/FUNAI, no sentido da implementação de projeto de ecoturismo na Terra Indígena Coroa Vermelha – BA.
- Através de carta sem número, datada de 21.09.1999, a Sra. Maria das Neves, presidente da Associação de Eco-Turismo, da T.I. Coroa Vermelha, solicita à chefe do DEPIMA colaboração no sentido de implementar um projeto que abrange uma área de 827 hectares de mata atlântica em regime de preservação permanente situada na gleba B da T.I. Coroa Vermelha.
- Em despacho de 06.10.1999, a chefe do DEPIMA informa à CMAM que "a atividade de ecoturismo encontra-se em estudos no MMA (Secretaria da Amazônia)", e através do ofício nº 274/DEPIMA, de 28.10.1999, a mesma informa à presidente da Associação de Eco-Turismo que o DEPIMA não dispõe de recursos orçamentários para efetuar as doações pretendidas. Em despacho exarado em 10.01.2000, um técnico do DEPIMA sugere o arquivamento da solicitação em virtude da falta de dotação orçamentária.
- O empresário João Ismael Vicentino solicita à FUNAI que seja apreciado o projeto: Xingu Refúgio Amazônico – turismo e preservação.
- Através da carta s/n, de 23.06.2000, o Sr. João Ismael Vicentino, sócio-diretor da "Vicentini Empreendimentos Ltda. – turismo e preservação", solicita ao presidente da Funai apreciação do projeto "Xingu – Refúgio Amazônico" datado de junho de 2000 e anexado ao processo. Consta ainda matéria do jornal "Correio Braziliense", de 10.08.2000, pg. 36, sobre turismo em terras indígenas.
- A Administração Executiva Regional da Funai em Recife, afirma que existem atividades de visitação de caráter rotineiro nas seguintes terras indígenas: Fulni-ô, Xucuru, Kapinawá, Kambiá, Aitkun e Truká, com destaque para as três primeiras (de um total de sete TIs sob jurisdição da AER Recife) durante o ano todo: "as visitas não se relacionam com a sazonalidade, mas com os eventos culturais e religiosos realizados em cada terra indígena".
- Lideranças indígenas da Reserva Indígena Parabubure apontam a incidência de turismo na Lagoa Encantada, na Reserva Indígena Parabubure – etnia Xavante.
- Através do ofício 002/2002/ASQSW, de 29/01/2002, lideranças xavante afirmam não aceitar o trabalho do secretário de turismo e meio ambiente do município de Campinápolis – MT.
- Autorização para a realização de oficinas de sensibilização e conscientização do desenvolvimento da atividade turística a serem realizadas no período compreendido entre 18 e 23 de fevereiro/2002, nas aldeias Boto Velho e Kapey.
- Através do ofício nº 042/Gab, de 01/02/2002, a secretária de turismo do estado de Tocantins, juntamente com o Sr. Wagner, cacique da aldeia Boto Velho e o Sr. Getúlio Krahô, coordenador da Kapey – União das aldeias Krahô, solicita do presidente da Funai autorização para desenvolver "oficinas de sensibilização e conscientização do desenvolvimento da atividade turística a serem realizadas nos dias 18,19 e 20 de fevereiro na aldeia Boto Velho e de 21 a 23 no Kapey".
- O Ministério Público Federal apresentou recomendação para que não sejam implantados/adotados/realizados atos preparatórios e/ou eventos relacionados a projetos de turismo religioso na comunidade indígena Xucuru, em Pesqueira/PE, ou pavimentação da estrada que leva a Vila de Cimbres, sem que, previamente, tenham ocorrido as manifestações favoráveis da União, da Funai e de todas as aldeias da comunidade Xucuru, respeitada sua organização interna.

Conforme destacado anteriormente, o turismo indígena pode ser desenvolvido fora das terras indígenas, como, por exemplo, no caso do empreendimento “Xingu Refúgio Amazônico”, citado acima. De acordo com o *release* apresentado “o Xingu Refúgio Amazônico é um empreendimento hoteleiro na forma de *ecolodge*, localizado na fazenda ‘Von den Steinen’, às margens do rio com o mesmo nome, de propriedade do Sr. João Ismael Vicentini”. Tal empreendimento tinha como proposta inicial realizar visitação turística diretamente na aldeia Steinen no Parque Indígena do Xingu. Após um período de três anos de espera para análise do processo pela FUNAI, o empresário responsável desistiu do projeto inicial e construiu uma réplica de uma aldeia xingwana fora dos limites do parque indígena, em área de sua propriedade distante cerca de 40 minutos de barco do Hotel.

Em 30 de junho de 2003 foi firmado um contrato de comodato entre o sr. Vicentini (comodante) e a Associação Indígena Puwixa Wene (comodatária), através do qual o comodante cedeu uma área de 1,3 hectare que conta com três ocas construídas pelo mesmo, para que a comodatária se instale com seus membros e familiares com o objetivo de receber turistas e promover a venda de artesanato indígena.

Na mesma data foi firmado um “contrato de parceria de turismo” entre as partes, no qual se estabeleceu que a Associação Indígena cobraria uma taxa de visitação diretamente dos turistas, da seguinte forma: turistas adultos nacionais e estrangeiros, R\$ 100,00 (cem reais); turistas adultos do estado de Mato Grosso, R\$ 50,00 (cinquenta reais); turistas estudantes ou com idade inferior a 15 anos, R\$ 25,00 (vinte e cinco reais). Além disso, ficou estabelecido que toda renda oriunda da venda de artesanatos pertenceria total e exclusivamente à Associação Indígena. Por outro lado, para o recebimento e atendimento aos turistas, a Associação deveria fornecer gratuitamente peixe e beiju e, a seu critério, apresentar danças ou rituais indígenas. A Associação deveria ainda permitir aos turistas o livre registro fotográfico amador e todas as visitas seriam acompanhadas por guias da empresa.

No sítio do Instituto Socioambiental ([www.socioambiental.org.br](http://www.socioambiental.org.br)) consta referência de exploração turística e jornalística em terras indígenas. Segundo consta na apresentação “nos últimos anos, cresce o apelo dos índios junto ao mercado de ‘ecoturismo’ e de ‘turismo virtual’, isto é, de viagens que não se faz, mas a que se assiste. Iniciativas nesse sentido podem surgir como alternativas econômicas para os índios, mas é preciso que primem pela ética”. Apresentam dados sobre exploração turística nas aldeias Yanomami (AM), visitadas periodicamente por turistas e sobre o assédio de equipes de televisão estrangeiras aos índios Zoé (PA), que estariam pagando até U\$ 200 mil para filmá-los, no final de 1998.

Existe uma demanda dos índios Xavante das Terras Indígenas Pimentel Barbosa e Areões, localizadas no estado do Mato Grosso por atividades turísticas em algumas aldeias, que consta do diagnóstico etnoambiental reali-

zado junto aos Xavante, inclusive com uma proposta de construir uma aldeia cenográfica na TI Areões e de construção de uma casa de hóspedes na aldeia Wederã, da TI Pimental Barbosa.

Além destes exemplos acima, existem referências à visitação turística na TI Guarani do Rio Silveira, localizada no estado de São Paulo e uma demanda dos índios Karajá da ilha do Bananal, que em mensagem eletrônica enviada à Embratur e assinada por Idjawala R. Karajá em 31 de janeiro de 2005 afirma que “somos donos da maior ilha fluvial do planeta, a ilha do Bananal e estamos querendo implantar o ecoturismo, em nossa reserva e gostaríamos de contar com o apoio de vcs, pois não temos experiência no assunto e sabemos que esta é área de atuação de vcs”.

Fica claro que o tema do turismo em terras indígenas precisa ser tratado com seriedade e ética pelo governo federal e creio que uma proposta de regulamentação da atividade deve ser amplamente discutida com os índios, suas associações e lideranças, órgãos do governo federal e entidades do terceiro setor.

## Aspectos legais

A Constituição Federal da República Federativa do Brasil (CF) promulgada em outubro de 1988 trouxe inovações no que diz respeito aos direitos indígenas e o tratamento constitucional da questão indígena ampliou-se expressivamente. Cordeiro (1999) comenta os artigos da CF relativos às sociedades indígenas, onde aponta duas importantes “inovações”. A primeira consta no Artigo 20, que “inclui entre os bens da União as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”. O conceito de ocupação tradicional é definido no Artigo 231 e, para Cordeiro, reconhecer a ocupação tradicional “significa ampliar o conceito de território indígena a toda a extensão de terra necessária à manutenção e preservação das particularidades culturais de cada grupo” (Cordeiro, 1999: 68). Conforme Lima coloca, na verdade a inclusão das terras indígenas como bens da União já estava presente na Lei 6.001, mais conhecida como Estatuto do Índio, promulgada em 1973, mas efetivamente nas constituições anteriores a propriedade das TIs não era da União.

Por sua vez, o Artigo 22 da CF apresenta uma ruptura em relação às constituições de 1934, 1946 e 1967, pois afirma a competência privativa da União para “legislar sobre populações indígenas”, enquanto as constituições anteriores se referiam à competência exclusiva da União para legislar sobre “a incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”. Não cabe mais a integração do índio à sociedade nacional, mas sim reconhecer “aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (...)” (caput do Artigo 231 da CF).

Algumas pessoas interpretam um dispositivo da Lei 6.001/73, mais conhecida como “Estatuto do Índio”, como uma proibição das atividades turís-

ticas em terras indígenas, qual seja, o artigo 58 do Capítulo II, que em seu 2º inciso estabelece que “utilizar o índio ou comunidade indígena como objeto de propaganda turística ou de exibição para fins lucrativos” terá como “pena – detenção de dois a seis meses”. Fica claro tratar-se de um resguardo da possibilidade dos indígenas serem explorados por pessoas de má-fé, o que difere muito de um empreendimento turístico sob total controle dos índios e com uma série de cuidados a serem observados. Também é importante ressaltar que a Constituição Federal de 1988 é nossa lei maior e que seus dispositivos legais prevalecem sobre aqueles que lhe antecederam, como é o caso de alguns artigos da Lei 6.001/73.

O Brasil ratificou em julho de 2002 a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais que traz várias inovações e procura assegurar “aos povos indígenas e tribais igualdade de tratamento e de oportunidades no pleno gozo dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculo ou discriminação e nas mesmas condições dispensadas aos demais povos” (Veloz e Pereira, 2004: 09). Destaco especialmente o artigo 2º, que determina que os governos deverão adotar medidas (SIT, 2004: 13-14):

- a) que assegurem aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais segmentos da população;
- b) que promovam a plena realização dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando sua identidade social e cultural, seus costumes e tradições e suas instituições;
- c) que ajudem os membros desses povos a eliminar diferenças socioeconômicas que possam existir entre membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida.

O fato do Estado Brasileiro não assegurar aos índios as mesmas condições oferecidas ao restante da sociedade brasileira contraria ainda o primeiro item do artigo 7º da Convenção 169, que determina que “os povos indígenas e tribais deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que afete suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional capazes de afetá-los diretamente” (Idem: 16).

## Justificativa

Creio que o estudo comparado das duas situações se justifica, não apenas pelas marcantes diferenças entre as duas etnias, mas também por algumas similaridades, uma vez que:

- (a) as iniciativas de formulação de projetos para o desenvolvimento de atividades turísticas na Reserva Pataxó da Jaqueira e na aldeia Kamayurá de Ipavu datam de meados da década de 1990, sendo que tais atividades se estruturaram – em graus variados – recentemente;
- (b) em ambos os casos as atividades turísticas ocorrem à revelia e sem o acompanhamento do órgão indigenista oficial e sem estudos de viabilidade e sustentabilidade das atividades;
- (c) as atividades turísticas alavancam a venda e agregam valor aos produtos artesanais produzidos pelos índios Pataxó e Kamayurá, além de se constituírem, de forma crescente, como importante fonte de renda e trabalho;
- (d) os turistas estrangeiros representam mais de 90% dos visitantes nas duas situações, o que reforça a afirmação da Organização Mundial de Turismo sobre o enorme potencial e crescente interesse pelo turismo étnico nos próximos 30 anos, o que permitirá articular a análise dos níveis local, regional e nacional com o internacional, situando a pesquisa junto aos índios Pataxó e Kamayurá nestes distintos níveis de análise.

Dada a complexidade das situações a serem estudadas, reporto-me a Marcus quando este afirma que o etnógrafo deve ter uma “atitude experimental” que influa “na análise e elaboração do texto exatamente naqueles momentos em que se precisa explicar como a estrutura se articula com as experiências reflexivas explicitadas pelo autor: como o global se articula com o local; ou, como se costuma dizer atualmente, de que modo as identidades se formam na simultaneidade da relação entre níveis de vida e organização social (isto é, a coexistência (...) do Estado, da economia, da mídia internacional da cultura popular, da região, do local, do contexto transcultural, do mundo do etnógrafo e dos seus objetos, tudo ao mesmo tempo)”. (Marcus, 1991).

É a partir desta perspectiva que pretendo realizar minha pesquisa: é preciso relacionar os Pataxó e Kamayurá não só com os demais segmentos da população regional mas também com uma infinidade de outros segmentos multilocalizados: operadores e empresas de turismo, órgãos governamentais (Funai, Ibama, Ministério do Turismo, Secretarias Estaduais e Municipais de Turismo e Cultura, dentre outros), turistas (brasileiros e estrangeiros), pesquisadores, organizações não governamentais, dentre outros.

## Considerações Finais

As discussões sobre a questão do turismo em terras indígenas não redundaram em propostas concretas até o momento, provavelmente porque não contaram de forma permanente com os principais agentes: os índios. É imprescindível a participação indígena em todo o processo de discussão, motivo pelo qual sugiro que sejam realizados seminários propositivos sobre turismo em terras indígenas, onde se garanta aos índios manifestar suas ideias e propor encaminhamento para a questão.

Uma das formas de encaminhar a questão seria a realização de seminários temáticos, no caso pelo menos cinco seminários, um em cada região do país (regiões norte, nordeste, centro-oeste, sudeste e sul), com ampla participação dos índios, suas organizações e entidades, governo federal (Ministério do Turismo, Funai, Ministério da Justiça, Ministério do Meio Ambiente, dentre outros), ONG's, organizações indigenistas, Ministério Público Federal e demais interessados com o objetivo de formular propostas de encaminhamento da questão.

Outra estratégia de fundamental importância seria a articulação pela Funai de um fórum interno àquela instituição para discussão da questão, composto pelas suas diversas instâncias. Este fórum serviria para fomentar internamente um posicionamento por parte da instituição que é oficialmente a responsável pela implementação da política indigenista nacional.

Deve-se garantir às comunidades indígenas as condições necessárias para que possam efetivamente ser protagonistas no atual processo de globalização do qual o turismo é apenas um dos fatores, em consonância com a legislação brasileira e internacional sobre direitos dos povos indígenas.

## Bibliografia

Chambers, Erve

1997 "Introduction: Tourism's Mediators". Em: E. Chambers, (ed.). *Tourism and Culture: an applied perspective* (pp. 1-11). Albany: State University of New York Press.

Cordeiro, Enio

1999 *Política Indigenista Brasileira e Promoção Internacional dos Direitos das Populações Indígenas*. Brasília: Instituto Rio Branco; Fundação Alexandre Gusmão; Centro de Estudos Estratégicos.

Crick, Malcom

1989 "Representations of international tourism in the social sciences: Sun, sex, sighs, savings, and servility". *Annual Review of Anthropology*, 18 : 307-344.

Faria, Ivani Ferreira

2005 “Ecoturismo: etnodesenvolvimento e inclusão social no Amazonas”. *Passos*, 3(1): 63-77.

Graburn, Nelson H. H

1995 (1977) “Tourism: the sacred journey”. Em: Smith, Valene (org.). *Hosts and guests: the anthropology of tourism* (pp. 22-36). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Graburn, N. H. H; Moore, R. S

1994 “Anthropological research on tourism”. Em: Ritchie, J. R. B.; Goeldner, C. R. (orgs.). *Travel, tourism and hospitality Research: a handbook for managers and researchers* (pp. 233-242). New York: John Wiley.

Grünewald, Rodrigo de Azeredo

2002 “A reserva da Jaqueira: etnodesenvolvimento e turismo”. Em: Riedl, Mário; Almeida, Joaquim Anécio e Viana, Andyara Lima Barbosa (orgs.). *Turismo rural: tendências e sustentabilidade* (pp. 205-230). Santa Cruz do Sul: EDUNISC.

Lima, Antônio Carlos de Souza

1998 “Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985”. Em: Oliveira Filho, João Pacheco (org.). *Indigenismo e territorialização* (pp. 221-268). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Marcus, George

1991 “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial”. *Revista de Antropologia* 34 : 197-221.

Nash, Dennison

1996 *Anthropology of Tourism*. Nova York: Pergamon.

Pereira, Ricardo Neves Romcy.

2004. Comunidades indígenas e ecoturismo em Barcelos: territorialidade e políticas de desenvolvimento sustentável. Brasília: Mimeo.

Ramos, André Raimundo Ferreira

2002 *Memória das discussões sobre ecoturismo em terras indígenas*. Brasília: FUNAI, Mimeo.

Secretaria Internacional do Trabalho

2004 *Convenção nº 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais*. Brasília: OIT, 34 p.

Smith, Valene L. (org.)

1995 (1977) *Hosts and guests: the anthropology of tourism* (pp. 170-185). 2ª ed. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Steil, Carlos Alberto

2002 “O turismo como objeto de estudos no campo das ciências sociais”. Em: Riedl, Mário; Almeida, Joaquim Anécio e Viana, Andyara Lima Barbosa



(orgs.). *Turismo rural: tendências e sustentabilidade* (pp. 51-80). Santa Cruz do Sul: EDUNISC.

Swain, Margaret Byrne

1995 "Gender roles in indigenous tourism: Kuna Mola, Kuna Yala an cultural survival". Em: Smith, Valene (org.). *Hosts and guests: the anthropology of tourism* (pp. 83-104). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Veloz, Christian Ramos, e Armand Pereira,

2004 "Introdução". Em: Secretaria Internacional do Trabalho, *Convenção nº 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais* (pp. 7-10). Brasília: OIT

## Notas

i Doutorando em Antropologia Social. Universidade de Brasília. Mestre em Antropologia Social, PPGAS/UnB. Correo electrónico: rodrigo.chaves73@gmail.com.

1 A Amazônia Legal Brasileira inclui os seguintes estados: Acre, Rondônia, Roraima, Amazonas, Pará, Amapá, Mato Grosso e parte do Tocantins e Maranhão.

2 Nash (1996) aponta que o primeiro artigo antropológico sobre turismo foi escrito em 1963 por Theron Nuñez acerca do turismo de final de semana em uma vila mexicana.

3 Oficialmente, a Reserva Indígena da Jaqueira integra a Gleba B da Terra Indígena Coroa Vermelha. As duas glebas não são contíguas, a Gleba A está localizada na beira da praia do distrito de Coroa Vermelha, município de Santa Cruz Cabralia; enquanto a Gleba B localiza-se no município de Porto Seguro e inclui a Reserva da Jaqueira e uma área reservada para a agricultura.

4 Trata-se da aldeia Kamayurá situada à beira da lagoa *Ipavu*. Existe uma outra aldeia Kamayurá localizada no rio Xingu, denominada *Morená*.

5 Desde meados da década de 1990 lideranças Kamayurá tentam estabelecer interlocução com a Funai para apoiá-los na estruturação de atividades de visitação na aldeia *Ipavu*.



# Capítulo 7

## El patrimonio inmaterial p'urhé y el turismo cultural: Reflexiones en torno a un festival étnico

Lorena Ojeda Dávila <sup>1</sup>

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

### Introducción

A finales del año 2010 la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) inscribió en su Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (5.COM) a la *Cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva: El paradigma de Michoacán*, así como a la *Pirekua, canto tradicional de los p'urhépechas*. El reconocimiento a nivel internacional de estas dos manifestaciones de la cultura p'urhé contemporánea se exhibió como un logro indiscutible para los indígenas michoacanos y como el principio de una nueva etapa de reivindicaciones étnicas en vías de consumarse, gracias al apoyo de las autoridades estatales y federales.

Sin embargo, aquello que en un principio se vivió con verdadera euforia por parte de los representantes de gobierno y de algunos sectores indígenas que impulsaron dichas candidaturas, pronto se vio opacado por las manifestaciones opuestas a estos reconocimientos, expresadas por algunos líderes de la etnia, que se mostraron sumamente molestos, puesto que en la conformación de los expedientes enviados a la UNESCO no existía la representatividad ni el respaldo del grupo indígena en su totalidad, sino sólo por parte de algunos individuos p'urhépecha afines a las instituciones gubernamentales.

---

Raúl H. Asensio y Beatriz Pérez Galán (Eds.) (2012) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC. [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org). Colección PASOS Edita nº 8 / IEP. [www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe).

Se abrió entonces un fuerte debate que continúa sin generar acuerdos. Por un lado, se han posicionado las autoridades gubernamentales, quienes a grandes rasgos defienden el reconocimiento hecho por la UNESCO (así como la manera en que se sustentaron las candidaturas) y han hecho múltiples compromisos con las comunidades indígenas, con promesas de fomentar la inversión en la región, impulsar programas de desarrollo sustentable, promover el rescate de su patrimonio material e implementar medidas de salvaguardia de su patrimonio cultural inmaterial. Por otro lado, se ubican los indígenas p'urhépecha, cuyas posturas se pueden resumir en dos: un grupo que estuvo a favor de la inscripción en la Lista Representativa, que participó activamente en la conformación del expediente y que ve en lo anterior una ventana de oportunidad para incidir en el desarrollo sustentable de la región<sup>1</sup>. Hay otro grupo, que se ha manifestado abiertamente en contra de la inscripción, argumentando principalmente la carencia de acuerdos y representatividad comunitarios que sostuvieran la petición de inscribir su candidatura ante la UNESCO, y que se muestra preocupado por las consecuencias negativas para la salvaguardia de los valores culturales tradicionales de los p'urhépecha que puedan desprenderse de este reconocimiento, como por ejemplo el arribo masivo de turistas, la explotación de empresas turísticas por parte de empresarios externos a las comunidades o la concentración en pocas manos de los beneficios generados a través de estas actividades, así como la contaminación de las prácticas tradicionales indígenas, entre otros.<sup>2</sup>

No se puede dejar de mencionar que una gran cantidad de “p'urhépecha comunes”, es decir, aquellos que no pertenecen a ninguno de estos grupos, no forman parte activamente de ninguna organización campesina, política o étnica, o, si lo hacen, no están enterados y/o interesados en este debate, no han prestado atención o no se han enterado del reconocimiento de la UNESCO. De esta manera se nota que la polémica se reduce al campo de las élites nativas, con los dos principales grupos que he mencionado, *vis à vis*, -o bien del lado de- las autoridades gubernamentales estatales y/o federales.

Por las circunstancias señaladas anteriormente, se ha avivado la preocupación de muchos p'urhépecha, de las autoridades involucradas, así como del sector académico, en torno al impacto que puede significar la llegada del turismo en gran escala a las comunidades indígenas de Michoacán, principalmente fomentada por el foco de atención mundial en que se han convertido dos elementos de su cultura: la cocina tradicional y la *pirekua*.

Es en este punto donde se inserta el tema que me ocupa puesto que tradicionalmente las celebraciones del Concurso Artístico del Pueblo P'urhépecha (CAAP) se han constituido como eventos atractivos para el público nacional y extranjero, además de visitantes provenientes de diferentes comunidades. En ellos es posible contemplar la riqueza artística de la cultura p'urhé, a un mismo tiempo, mientras se experimentan celebraciones y rituales que tienen como finalidad recrear símbolos esenciales de la cosmovisión indígena ances-

tral, producto de siglos de historia, con la finalidad de reforzar y/o generar el orgullo por lo propio. Tanto los organizadores del CAPP como las autoridades estatales han echado a andar un plan de promoción turística a partir de este evento, incluido en la llamada Ruta Don Vasco, como uno de sus principales productos turístico-culturales que ofrece al visitante “crear experiencias” adentrándose en la cultura local.<sup>3</sup>

Siendo el turismo cultural una de las opciones más viables para generar desarrollo dentro de y para las comunidades indígenas de Michoacán, es necesario garantizar que su implementación, en efecto, conduzca a la generación de riqueza para sus habitantes, sin perjuicio de su entorno natural y, sobre todo, asegurando plenamente la conservación de su patrimonio cultural, tanto material como inmaterial. En las siguientes páginas hablaré del CAPP de Zacán como una de las propuestas más prometedoras en este sentido, pero también de las consecuencias que se pueden desprender a partir de explotar turística-mente el patrimonio indígena, sobre las cuales han advertido algunos sectores influyentes de la etnia.

## **El Concurso Artístico del Pueblo P’urhépecha (CAPP)**

El recientemente rebautizado Concurso Artístico del Pueblo P’urhépecha, -hasta 2011 se denominaba Concurso Artístico de la Raza P’urhépecha (CARP)- inició en el año de 1971 en la comunidad indígena de Zacán<sup>4</sup> en la región conocida como Meseta P’urhépecha o Tarasca, por iniciativa de un grupo de jóvenes profesionistas originarios del pueblo, como respuesta a las consecuencias devastadoras que había dejado la erupción del volcán Parícutín en 1943. Muchas familias habían sido forzadas a emigrar, y las que habían retornado enfrentaban múltiples problemas para subsistir. Paradójicamente, este devastador fenómeno natural, produjo dos efectos que con el tiempo acabarían beneficiando a los habitantes de Zacán. Por un lado, la ceniza volcánica esparcida convirtió la tierra en un campo fértil para el cultivo de aguacate, que representa la principal fuente de ingresos para muchos zacanenses. Por otro lado, no menos importante, fue que el expresidente Lázaro Cárdenas gestionó becas de estudios para los niños y jóvenes de la localidad, lo que permitió traslado a varias ciudades de Michoacán y de otros estados, para cursar desde estudios primarios hasta carreras universitarias. Por lo anterior, Zacán se ha consolidado como la comunidad indígena michoacana –algunos dicen que del país- con mayor número de profesionistas per cápita (Martínez, 2000).

A la vuelta de algunos años, el resultado de estas circunstancias fue que en este pueblo se gestó una generación de profesionistas educados en diversas instituciones del país, e incluso del extranjero, que comenzaron a hacerse un lugar en el escenario político local. Estos jóvenes fueron quienes por primera vez plantearon la necesidad de crear un evento cultural y artístico que

conjuntara y resaltara los valores culturales de la entonces denominada “raza p'urhépecha”, con la finalidad de recuperar la identidad que se habría perdido como consecuencia del éxodo provocado por el volcán, así como fomentar la creación de lazos amistosos con comunidades vecinas, con las que existían añejos conflictos por límites, uso de la tierra y explotación del bosque.<sup>5</sup> El sustento del evento era la gran tradición musical desarrollada en Zacán desde la época colonial. Para el concurso, se retomó la fecha de la fiesta de San Lucas, es decir, el día 18 de octubre.

Los jóvenes profesionistas se agruparon en 1971 en la “Asociación de Profesionistas Zacán”, que les permitiría emprender actividades de manera sistematizada y gestionar recursos ante diferentes instituciones. Con el paso de los años, esta Asociación enfrentó las críticas de muchos habitantes de Zacán, principalmente de otro grupo de profesionistas jóvenes, quienes en 1986 fundaron otra asociación, con nombre casi idéntico al de su predecesora: la “Asociación de Profesionistas de Zacán”. Su objetivo era hacer contrapeso a los miembros de la primera de asociación, pero ninguna de las dos estuvo exenta de descalificaciones y cuestionamientos severos, principalmente por parte de los integrantes del grupo contrario. La problemática entre las asociaciones se puede resumir en las diferentes filiaciones partidistas: los de la primera asociación estaban identificados con partidos de izquierda, principalmente con el cardenismo,<sup>6</sup> mientras que los de la segunda, eran mayoritariamente cercanos al Partido Revolucionario Institucional (PRI). Además habría que considerar conflictos de intereses y supuestos malos manejos de los recursos obtenidos para el Concurso, lo que ha sido desmentido por los iniciadores.

A pesar de las rivalidades, ambas Asociaciones, junto con diversos personajes respetables de la comunidad, acordaron constituir en 1995 el Consejo de Profesionistas de Zacán, para frenar los conflictos y trabajar juntos en proyectos de beneficio comunitario.<sup>7</sup> En la actualidad este Consejo ya no tiene a su cargo la organización del CAPP, que recae en el Comité Organizador. Sin embargo, sus miembros brindan asesoría cuando se requiere.

La primera edición del evento que devendría en el CAPP se realizó en 1971. En octubre de ese año se organizó un torneo de básquetbol, al que asistió y apoyó el entonces rector de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Melchor Díaz Rubio. Para el año siguiente se convocó a los intérpretes de comunidades vecinas a participar en el evento, pero sólo acudieron dos grupos. Para 1975 el evento tenía ya bases sólidas, sobre las cuales seguir creciendo. Según fuentes hemerográficas del periodo y los testimonios de los propios organizadores, se contaron más de quinientos participantes y miles de visitantes. Hoy por hoy, el CAPP se ha consolidado como el evento étnico-cultural más visitado de Michoacán, y según sus organizadores, a nivel de México, sólo es superado por la Guelaguetza de Oaxaca. La celebración ha crecido a tal grado que es difícil tener la cifra exacta de visitantes, pero se dice que han llegado a superar los cuarenta mil asistentes, más un promedio de quinientos

a seiscientos participantes.

El evento artístico es organizado bajo una mecánica bien instituida que resulta eficiente y se estructura bajo cuatro categorías de participación: danzas, *pireris*, bandas y orquestas. Las danzas reflejan claramente la cosmovisión del pueblo p'urhé y están presentes en prácticamente todas las celebraciones de esta etnia, ejecutándose de manera muy variada. Pueden ser interpretadas por un grupo pequeño o amplio de danzantes y desarrollar distintas temáticas. En el CAPP existe la categoría de “Danza de rescate”, que pretende recuperar danzas desaparecidas o en desuso. La segunda categoría, los *pireris* son los compositores y/o intérpretes de las *pirekuas*. Éstas son un género musical surgido a partir del sincretismo entre las expresiones musicales prehispánicas y los cantos religiosos europeos. Por medio de una *pirekua* se expresan emociones y sentimientos, por lo general, en lengua p'urhé. Se interpretan por duetos, tríos o cuartetos, acompañados por guitarras y contrabajo.<sup>8</sup> Las orquestas tradicionales p'urhépecha tienen como base las orquestas de cámara europeas y, por lo tanto, la utilización de instrumentos de arco, como el violín, la viola, el violonchelo y el contrabajo, a los que en ocasiones se añade la guitarra, el clarinete, la trompeta y el arco. La componen aproximadamente diez músicos. Finalmente, las bandas que participan en el CAPP se componen aproximadamente por cuarenta músicos, lo que las convierte en un importante atractivo musical. Incluyen los mismos instrumentos que las orquestas, pero además trombones, cornos, tuba, tambores, timbales y platillos.

Además de los propios del Concurso, el público que acude al CAPP tiene una amplia gama de eventos adicionales durante su estadía en Zacán. En primer lugar están las celebraciones de San Lucas, protector del ganado, que consisten en varias misas amenizadas por bandas famosas a lo largo del día. También destacan la bendición del ganado, las competencias deportivas de básquetbol y de *uárukua* y *ch'upiri uárukua* o pelota encendida,<sup>9</sup> la quema del castillo y el baile popular. El día 19 de octubre tiene lugar el famoso “toro de once”,<sup>10</sup> seguido por un jaripeo y en la noche, serenata en el kiosco y baile popular.

Desde los primeros años de vida del CAPP se han realizado algunas actividades con la finalidad de rescatar técnicas artísticas tradicionales, deportes autóctonos, alimentos preparados según la usanza antigua y el uso de ingredientes y materias primas locales. Por ejemplo, se hace un Concurso de artesanías, que premia a las mejores piezas elaboradas de acuerdo con las técnicas tradicionales, usando principalmente materiales regionales.<sup>11</sup> Dentro de la nuestra de atoles, iniciada en 2004, se ofrece una gran variedad de atoles preparados con métodos tradicionales, acompañados por platillos propios de la región, como calabaza en tacha,<sup>12</sup> buñuelos, pan de leña y tamales,<sup>13</sup> entre otros.

Las competencias del juego tradicional de *uárukua* y *ch'upiri uárukua* convocan a equipos destacados de la región y presentan una oportunidad para los visitantes de presenciar el desarrollo de un torneo deportivo autóctono, que se

ha rescatado y que se ha venido popularizando cada vez más entre los jóvenes p'urhépecha gracias a la labor de la Asociación Michoacana de Deportes Autóctonos y a su inserción en el marco de eventos arraigados, como el CAPP.<sup>14</sup>



Ilustración 1. Los viejitos de Sihuicho, CAPP;Zacán, 2007, Lorena Ojeda Dávila.

## Difusión del CAPP

Aún cuando la comunidad de Zacán no es accesible fácilmente, cada año llegan al pueblo miles de visitantes del Estado, y en menor medida, provenientes de otros lugares del país, e incluso del extranjero, para presenciar el CAPP. Las grandes cantidades de espectadores que acuden son producto de la suma de varios factores. En primer lugar se puede considerar el trabajo consistente e ininterrumpido de los iniciadores y el Comité Organizador de la celebración, tanto en las comunidades indígenas como en el exterior. Muchos de los visitantes cautivos son amistades de los iniciadores o de los actuales organizadores, de los habitantes o emigrantes de la localidad; son parte de sus redes sociales, extendidas más allá de Zacán y acuden puntualmente cada año al evento. Estas personas invitan a sus conocidos, y así sucesivamente. De esta manera va creciendo el número de visitantes anuales. Los familiares y amigos de los participantes, o bien los antiguos participantes del CAPP, son asiduos visitantes constituyendo el segmento más numeroso entre el público asistente.

Por otro lado, los miembros del Comité Organizador y las autoridades gubernamentales vinculadas al turismo y a la cultura difunden el evento en radio, televisión, internet y en los principales periódicos del Estado. También



resaltan los reconocimientos hechos por la UNESCO a la *pirekua* y la cocina tradicional de Michoacán, como estrategia para incentivar las visitas a Zacán en los días de fiesta. Este tipo de difusión es muy efectiva, ya que una gran parte de los visitantes se entera del evento a través de los medios masivos de comunicación. De esta manera, el CAPP se ha logrado posicionar, al grado que en algunas ediciones han asistido televisoras nacionales, e incluso en un par de ocasiones, medios internacionales, como Radio Moscú, Telemundo y televisoras de España, Inglaterra y Alemania, entre otros países.

Durante los años que se ha realizado el evento, ha crecido paulatinamente su fama a nivel nacional. Entre 1985 y 1986 los triunfadores del CAPP se presentaron en el máximo escenario cultural y artístico de México, el Palacio de Bellas Artes en la Ciudad de México, así como en el Auditorio Nacional, con llenos totales y éxito rotundo. En 2011 repitieron de nueva cuenta en Bellas Artes, en el marco de los festejos por el Bicentenario de la Independencia de México. Además, cada año se presentan en el Teatro Morelos de la Ciudad de Morelia, Michoacán, obteniendo una respuesta extraordinaria del público, que abarrota el espacio desde horas antes de la presentación.

## Los claroscuros de un festival étnico cultural

El CAPP es un magnífico ejemplo de lo que lograron los líderes de un pueblo indígena, actuando en el marco de la cultura del Estado. Por un lado, aquellos jóvenes que pudieron salir de su comunidad para prepararse académicamente, regresaron y propusieron acciones concretas para mejorar su pueblo. Una de estas acciones fue la creación del CAPP, otra la organización de asociaciones de profesionistas, que si bien fueron antagónicas, lograron negociar y soslayar sus diferencias en pro de la comunidad, organizando un Consejo de Profesionistas de Zacán, que aglutinó a todos, sin miramientos de sus filiaciones partidistas o intereses personales. Estos líderes aprendieron el valor de gestionar recursos y apoyos en nombre de un solo pueblo y devinieron en *culture brokers* altamente eficientes entre las comunidades indígenas, las autoridades y dependencias gubernamentales e instituciones académicas de prestigio, como la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Los líderes zacanenenses iniciadores del CAPP se convirtieron en una élite indígena, que entendió el funcionamiento de la maquinaria del Estado y cómo insertarse en ella para conseguir recursos para su pueblo y su región. En el transcurso de los años, algunos llegaron a ser funcionarios de alto nivel dentro de la burocracia estatal, y cuatro de ellos fueron diputados federales. Con esto es posible formarse una idea de la habilidad política que lograron desarrollar estos personajes. Su capacidad de gestión les permitió bajar más recursos a Zacán que a otros pueblos vecinos. Lo anterior no quiere decir que no existan rivalidades al interior de la comunidad. Sin embargo, lo que vale la pena resal-

tar es la capacidad de negociación desarrollada por los líderes zacanenses, para gestionar de manera conjunta obras y recursos, en beneficio de la comunidad y sus habitantes, uno de cuyos ejemplos más exitosos es el CAPP.<sup>15</sup>

Hasta ahora he mencionado algunos aspectos positivos derivados de la realización anual del CAPP y de la capacidad gestora de los líderes del pueblo. Sin embargo, tanto el Concurso como sus iniciadores han enfrentado serias críticas por parte de algunos grupos de la misma etnia, quienes principalmente han señalado que el CAPP no puede ser considerado un evento auténtico, ni representativo de la cultura p'urhé, ya que, según ellos, ha provocado la folclorización de las manifestaciones artísticas de sus participantes, forzándolos a presentar piezas musicales o danzas fuera de su contexto significativo, con la finalidad exclusiva de agrandar al jurado y al público. Por otro lado, quienes descalifican al CAPP han argumentado que éste deja fuera de su foro a los verdaderos artistas p'urhépecha y que convoca únicamente a grupos y/o artistas improvisados, que ensayan con ocasión de la contienda. Al respecto, los organizadores del evento esgrimen que no permiten la participación de los artistas de mayor renombre, así como a nadie que sea originario de Zacán, con la finalidad de fomentar la creación artística y la formación de nuevos valores.

En algunas ediciones del CAPP se han hecho reconocimientos públicos a la trayectoria de algunos músicos y compositores destacados del pueblo p'urhé. Las autoridades asistentes al evento han homenajeado públicamente y entregado diplomas o pequeños presentes a algunos artistas consumados. Sin embargo, algunos líderes de la etnia lamentan que todavía no ha sido posible incidir en la consolidación de políticas públicas reivindicatorias, ni en la instrumentación de programas que garanticen el acceso a la salud y el respaldo de los derechos de autor de los creadores indígenas, muchos de los cuales han fallecido en condiciones de extrema pobreza y abandono. Finalmente, se ha mencionado que el CAPP no puede ser considerado como una celebración del pueblo p'urhé en su conjunto, sino solamente de un grupo proveniente de Zacán, que se ha beneficiado de apoyos gubernamentales y se ha consolidado como líder en la región, por la influencia derivada de su participación en dicha celebración. Los iniciadores y organizadores del CAPP han expresado su desacuerdo con estas críticas. Sin embargo, ha sido sumamente complicado lograr conciliar posturas entre los grupos p'urhépecha de mayor influencia en el ámbito cultural en Michoacán puesto que cada parte tiene puntos de vista tan divergentes como válidos.

## **El CAPP como producto cultural-turístico**

Según las opiniones del Comité Organizador y de los iniciadores del CAPP, es claro que este evento tiene finalidades turísticas, además de las propiamente culturales. Uno de los líderes zacanenses iniciadores del Concurso, quien fungiera como subsecretario de turismo a nivel estatal, señaló en una entrevista

que lo que se buscaba con el CAPP era “ponerlo en valor turístico” y encauzar varias acciones para incrementar año con año el número de visitantes, bajo los lineamientos del turismo cultural responsable.

En efecto, es factible que el CAPP encaje dentro de los lineamientos del disfrute turístico del patrimonio intangible y que se pueda convertir en un producto atractivo para los turistas culturales, dado que se puede ofrecer como representación de la esencia de un pueblo indígena. Sin embargo, en este tipo de proyectos es necesario observar atentamente y apegarse a los criterios establecidos por la Carta Internacional sobre Turismo Cultural (La gestión del turismo en los sitios con Patrimonio Significativo) aprobada por el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) en la 12ª Asamblea General, celebrada en México, en 1999, que plantea la gestión del patrimonio como una tarea que incluye comunicar su significado y fomentar su conservación, tanto entre la comunidad anfitriona como entre los visitantes. Esta labor, “conlleva la responsabilidad de respetar los valores del Patrimonio Natural o Cultural, así como los intereses y patrimonios de la actual comunidad anfitriona, de los pueblos indígenas conservadores de su patrimonio o de los poseedores de propiedades históricas, así como la obligación de respetar los paisajes y las culturas a partir de las cuales se ha desarrollado el Patrimonio...”.<sup>16</sup>

De acuerdo con las prioridades de la Secretaría de Turismo de Michoacán, el pueblo de Zacán se constituyó como uno de los destinos potenciales de la Ruta Don Vasco<sup>17</sup>, bajo el esquema de consumos turísticos breves (*short travel*). Esto supone que, si bien no dispone de la oferta turística básica, posee recursos de gran potencial turístico, aunque precisa mejorar su puesta en valor. Algunos de estos atractivos son las capillas del siglo XVI y la Huatápera. Otro es precisamente su patrimonio intangible, a través del CAPP y otras manifestaciones culturales.

Específicamente, por lo que respecta al CAPP, no obstante el intenso trabajo de promoción realizado, hay serias dificultades de infraestructura que impiden posicionarlo como un producto turístico cultural que pueda contribuir a generar desarrollo sustentable para los habitantes de Zacán y que a la vez pueda ser atractivo para un público amplio, con cierto poder adquisitivo. Primeramente, el acceso a la comunidad, si bien se ha facilitado con la ampliación y reconstrucción de la carretera Uruapan-Los Reyes, continúa siendo complicado hasta cierto punto. Después de llegar a Uruapan (a sesenta kilómetros de Morelia, capital del Estado, hay que continuar cerca de cuarenta kilómetros por el corazón de la Meseta P'urhépecha. Sin tráfico, el recorrido toma aproximadamente una hora y media, pero si es día de fiesta en Zacán o en algún otro pueblo, el tiempo de viaje puede incluso triplicarse. A esto hay que añadir un riesgo latente: la toma y el cierre de carreteras por comuneros de otros poblados, para exigir solución a diversas demandas. Muchos visitantes han cancelado viajes programados a la región a partir de los enfrentamientos

entre comuneros, agudizados a partir del primer trimestre del 2011. A esto se une la inseguridad, ampliamente difundida por los medios de comunicación nacionales, que desmotiva a muchos turistas, reacios a adentrarse en las carreteras michoacanas.

Como se mencionó anteriormente, el turismo que acude a presenciar el CAPP es principalmente originario del Estado de Michoacán y visita Zacán únicamente por espacio de algunas horas (*short travel*) y sin dejar una derrama económica significativa. El mayor número de visitantes acude por la tarde y se retira por la noche. Sólo los familiares y amigos de los concursantes, o bien las amistades de los habitantes de Zacán, pernoctan en el lugar. Las familias zacanenses ofrecen alojamiento a sus invitados, mientras que los participantes se hospedan en un espacio acondicionado especialmente para este fin, en la escuela primaria. Una de las razones por las cuales el turismo no puede alojarse en Zacán es que no hay hoteles. Por esta razón se está implementando un programa de Casas Rurales<sup>18</sup>, para ofrecer la posibilidad de pernoctar en el pueblo, sin tener que trasladarse a otro sitio. La gente que quiere acudir durante los dos días que se desarrolla el CAPP, por lo general se hospeda en las ciudades de Uruapan, Los Reyes o Peribán (ambos a unos treinta kilómetros de distancia).

En cuanto a la oferta gastronómica, las autoridades estatales de turismo han reconocido a algunas cocineras tradicionales, para ofrecer servicios al turista en Zacán.<sup>19</sup> Inconvenientemente, sus cocinas no están abiertas permanentemente al público, sino que hay que contactarlas con anterioridad, para que puedan abastecerse de lo necesario para atender a los visitantes. Fuera de este servicio no existen en el pueblo restaurantes ni establecimientos que puedan ofrecer una alternativa para el consumo de alimentos, salvo un par de taquerías o puestos ambulantes de comida. Los días en que se lleva a cabo el CAPP, se instala una gran cantidad de puestos informales, que ofrecen variedad de alimentos a bajo costo. Sin embargo, carecen de condiciones higiénicas mínimas, por lo que no son recomendables. Los comerciantes ambulantes no son zacanenses. La mayoría de ellos proviene de otros estados y se dedica a trabajar en las ferias de los pueblos.

En lo que toca a la oferta y al consumo de mercancías en la localidad, durante los días del CAPP, la mayoría de los visitantes, y aún la gente del pueblo, adquieren productos a los comerciantes ambulantes que se establecen los días de fiesta en los espacios comunitarios, que son rentados a un precio significativo por las autoridades locales, principalmente en la plaza principal y las calles aledañas, incluyendo la carretera que atraviesa la comunidad y que la conecta con otros lugares (lo que hace el tráfico sumamente pesado esos días). Dichos productos son de pésima calidad, incluso muchos de ellos son piratería. La relación calidad-precio es desproporcionada. En el atrio del templo también se ubican comerciantes, pero a diferencia de los demás, éstos sí son originarios de diversos pueblos p'urhépecha. Ofrecen productos elaborados artesanalmente,

aunque también hay quienes ofrecen productos de bajo costo y calidad.

La gente originaria de Zacán, en su gran mayoría, no obtiene beneficios económicos significativos a partir de la realización del CAPP. Por el contrario, dado que reciben en sus hogares a múltiples visitantes durante los días de fiesta, podría concluirse que el evento significa un desembolso económico importante. Si a eso se suma el costo de las horas de trabajo que los zacanenses invierten en los preparativos y la atención de sus invitados, se puede deducir que esta es la celebración comunitaria que mayor desembolso representa para las familias del pueblo a lo largo del año. Solo hay unos cuantos pequeños negocios locales que abren todo el año e incrementan sus ventas en los días de fiesta, principalmente las tiendas de abarrotes, expendios de bebidas y una farmacia.

A partir de las entrevistas realizadas a los espectadores que acuden al CAPP, se puede notar que éstos regresan en más de una ocasión, y casi siempre lo hacen con más gente. El perfil de estos visitantes es *low budget*. La mayoría son estudiantes, familiares y/o amigos de los participantes y provienen de comunidades indígenas, por lo que no desembolsan cantidades significativas de dinero durante su estadía en Zacán. Sólo unos pocos turistas con poder adquisitivo adquieren los artículos de mayor costo, principalmente en la gama de artesanías que se exponen en la Huatápera, algunas de las cuales entran al concurso anual de artesanías en sus distintas categorías.

Si bien es cierto que durante los días del CAPP se percibe movimiento económico en el pueblo, es difícil considerar que el evento haya generado o reactivado el desarrollo de la economía local. Hasta ahora, los recursos, la infraestructura y las condiciones bajo las cuales se ha desarrollado el CAPP han sido limitados y aún esperan el impulso que permita posicionar el evento como un producto cultural turístico capaz de satisfacer las exigencias del turismo internacional. Consecuentemente, se ha retrasado el establecimiento de las bases para incentivar actividades que conduzcan a un desarrollo sustentable, que proporcione beneficios palpables y sostenidos a la gente de la comunidad, tomando en cuenta, antes que nada y en primer lugar, sus usos, costumbres, tradiciones, formas de organización y las necesidades que ésta (no las autoridades estatales ni las consultorías extranjeras) considere apremiantes.

Con todo, las potencialidades turísticas que tienen Zacán y su CAPP son evidentes, no sólo para sus organizadores, sino también para las autoridades turísticas estatales. Por ello se ha trabajado en establecer un diagnóstico preciso y un plan estratégico de desarrollo para el pueblo, que tiene como uno de sus ejes centrales el aprovechamiento del CAPP. Este plan se inserta dentro de un ambicioso proyecto conocido como la Ruta Don Vasco, de la que hablaré en el siguiente apartado.

## El turismo cultural como detonador del desarrollo sustentable

Las autoridades estatales de Michoacán se han sumado a la creciente popularidad que el turismo cultural tiene a nivel mundial. México es considerado uno de los diez países más visitados conforme al Ranking de Turismo Mundial,<sup>20</sup> por lo que las políticas públicas federales en materia de turismo y los apoyos que se derivan de las mismas se han encaminado a fortalecer segmentos específicos, entre los que se ubica el turismo cultural. Desde el año 2007 comenzó a desarrollarse el proyecto turístico-cultural más ambicioso para Michoacán, a través de la Secretaría de Turismo del Estado, apoyada por la Secretaría de Turismo federal, a través del Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR), la Secretaría de Relaciones Exteriores y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), contando con la avenencia de la mayoría de las autoridades locales y/o comunales. El nombre con el que se presentó oficialmente es la “Ruta Don Vasco”. Este proyecto fue lanzado al mercado en su primera etapa, con resultados favorables. Aunque éste no es el espacio apropiado para analizar a fondo la Ruta, retomaré varias de las propuestas que formularon los especialistas que la desarrollaron a las autoridades estatales, puesto que son un buen punto de partida para trabajar una propuesta turística vinculada específicamente al CAPP, ya que este evento fue uno de los principales atractivos “generadores de experiencias” señalados en la región de la Meseta P'urhépecha. Como se verá, de acuerdo con lo presentado en el apartado anterior, las condiciones actuales en Zacán en torno al CAPP difieren consistentemente de las que se plantean como ideales para consolidar el éxito de la Ruta y sus destinos, entre ellos Zacán.

Los desarrolladores de la Ruta Don Vasco consideran, ante todo, que se debe incentivar el turismo de consumo medio o alto, puesto que es el que genera los ingresos más significativos. Bajo esta perspectiva, queda fuera del objetivo la mayoría de la gente que asiste en la actualidad al CAPP, ya que es un segmento clasificado como de bajo presupuesto (*low budget*). El reto a vencer es poder integrar a todo el público interesado en el evento, sin que sea desplazado aquel que no cuente con los recursos económicos suficientes. Es decir, debe garantizarse que el destino (Zacán) no se convierta en un producto inaccesible a sus visitantes (consumidores) consuetudinarios.

Por otro lado, el Plan Estratégico de la Ruta Don Vasco propone poner en valor turístico el patrimonio intangible, a través de acciones y obras específicas. En este punto se considera de importancia fundamental aprovechar “aquellas manifestaciones de la cultura viva aptas para el disfrute turístico”, de la mano con acciones de salvaguardia de la *pirekua*, mediante el establecimiento del Conservatorio de la Pirekua y de la Música P'urhépecha y la creación del Consejo para el Fomento del Arte Musical P'urhépecha. El Plan recomienda apoyar los procesos de registro de la música vernácula, así como organizar y

promover eventos que difundan la música p'urhépecha en diversos contextos y crear talleres de enseñanza musical. Especialmente, se advierte la necesidad de fortalecer al CAPP, dado su potencial como evento atractivo para el público al que se dirige la oferta de la Ruta (Desarrollo e Investigaciones Turísticas, S.L. (IDT), 2010: 46-47).

Al respecto, hay algunas labores que se han emprendido con éxito por parte de los organizadores y otras más asumidas como compromiso por las autoridades. Aunque algunas de estas obras todavía no han cristalizado, se han convertido en prioritarias a partir del nombramiento de la *pirekua* como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, por lo que es de esperarse que se realicen las gestiones correspondientes ante la Federación y algunos organismos internacionales, para poder concretarlas en un breve periodo.

Continuar con el apoyo a los procesos de registro de la música vernácula, es una tarea que reviste la mayor importancia, ya que, a pesar de no ser onerosa al Estado, su adecuada atención se ha retrasado por diversas dificultades. El Comité Organizador del CAPP lamenta no contar con un registro exhaustivo de las obras y piezas que se han presentado en el evento; ni con un archivo fonográfico o de las partituras de las nuevas composiciones que compiten cada año. Sin embargo, el problema está claramente identificado por parte de los miembros del Comité y se ha planteado comenzar esta labor a la brevedad.

Otras líneas de acción sugeridas por los especialistas creadores de la Ruta tienen que ver con los servicios para los visitantes, para lo que se propone crear comedores comunitarios, establecer casas rurales para alojamiento y ofrecer experiencias enriquecedoras, como complemento de la visita a Zacán, Entre estos posibles atractivos, se proponen excursiones al volcán Parícutín,<sup>21</sup> talleres y clases de cocina tradicional, jornadas de gastronomía, encuentros de cocineras tradicionales, visitas enfocadas a la historia del arte, excursiones a comunidades cercanas, deportes extremos, observación de la naturaleza y actividades familiares, entre otras.

Para consolidar lo anterior, el Plan Estratégico de la Ruta Don Vasco señala que Zacán debe articularse y apegarse a ciertos lineamientos, así como seguir un protocolo de atención a los visitantes, “vender” una historia atractiva a los visitantes, consolidar un espacio museístico local e impulsar la creación de empresas de servicios turísticos comunitarias. El referido Plan Estratégico hace hincapié en que para ser competitivos en el mercado turístico, los zacanenses deben vincularse con empresas en Morelia, Uruapan y Zamora, y tecnificar sus empresas turísticas para adaptarse a las necesidades del turismo, incluyendo manejo de herramientas *on line*, de facturación electrónica o de recepción de pagos vía terminal punto de venta. Para lo anterior, se propone capacitar a las personas responsables de la atención turística, establecer una incubadora de empresas y ofrecer apoyo a los emprendedores, entre otras acciones reguladas y financiadas principalmente por las Secretarías de Turismo de Michoacán y Federal y la AECID, principalmente.

El enfoque de los programas y las acciones propuestos en el Plan Estratégico de la Ruta Don Vasco para fomentar el desarrollo en Zacán, se rige bajo los principios de la sustentabilidad cultural, natural y económica. Primeramente, bajo la sustentabilidad cultural se contempla “desarrollar para preservar”, es decir, lograr que se conserve y recupere el patrimonio cultural, así como garantizar la preservación y transmisión de prácticas culturales que han quedado o podrían quedar en desuso. De esta manera, se pretende revalorizar el universo de costumbres y tradiciones de la comunidad (IDT, 2010: 27). En segundo lugar, se anota que la sustentabilidad natural debe vigilar la conservación y la recuperación del espacio turístico de la comunidad y sus alrededores, respetando sus valores ecológicos y sus paisajes, incluyendo también el trabajo para remediar las agresiones ambientales no vinculadas al turismo. Para ello, se ha propuesto atacar el problema de la deforestación, tanto por tala clandestina como por agricultura, mediante diversos programas de concientización y de capacitación sobre el uso de los recursos silvícolas. Finalmente, la tercera matriz de la sustentabilidad busca garantizar el desarrollo económico de la población local, consolidando bases sólidas para las futuras generaciones, para lo que se debe asegurar que los negocios sean competitivos y que las inversiones públicas contribuyan a poner en valor turístico de manera permanente a la comunidad y su entorno.

Observando estos principios, la propuesta de desarrollo de la Ruta se vislumbra como una posibilidad real para el desarrollo sustentable en la comunidad. Sin embargo, hay un asunto que se obvia dentro de la planificación a partir de las finalidades turísticas, que es precisamente donde podría radicar el éxito o el fracaso de esta propuesta. Básicamente es el tema de la comunidad indígena, sus usos y costumbres, sus formas de organización, de negociación y de aceptación o rechazo de programas impulsados por entidades externas a ellos. Por lo menos durante los últimos cuarenta años, ha habido una serie de proyectos importantes de inversión turística en las regiones indígenas de Michoacán, que no han podido consolidarse debido a la oposición de sus habitantes.<sup>22</sup> Las razones expresadas por parte de los líderes de estos movimientos opositores son en resumidas cuentas que los beneficios obtenidos a partir de los proyectos turísticos quedarían en manos de empresas ajenas a las comunidades, algunas ellas extranjeras, así como que éstas devastarían los recursos naturales pertenecientes ancestralmente a las comunidades, explotarían a sus habitantes con sueldos mínimos e influenciarían a los niños y jóvenes a seguir patrones y aspiraciones culturales ajenos a sus tradiciones, entre muchos otros. Quizá el argumento de mayor peso, puesto que de él derivan todas las demás consideraciones, es que no se ha tomado el parecer de la comunidad en su conjunto. Generalmente los inversionistas y las autoridades responsables han entablado diálogos y establecido acuerdos con algunos miembros de las comunidades donde se pretende invertir, pero rara vez se ha trabajado bajo los usos y costumbres de las comunidades, es decir, bajo los procedimientos



que regulan su toma de decisiones, mediante la asamblea comunitaria, donde se establecen las necesidades y demandas de la población en su conjunto, por encima de los intereses de los comuneros en lo individual. Si no se cumple con este procedimiento, es sumamente difícil que la comunidad se comprometa con el proyecto y, por lo tanto, se abre la posibilidad para que ésta se manifieste y exija echar atrás cualquier intento de intervención en su territorio, tal como ha sucedido en varias ocasiones.

## Los líderes indígenas frente al turismo cultural

Los grupos p'urhépecha más influyentes en el ámbito cultural tienen posturas contrapuestas respecto a su patrimonio cultural inmaterial, así como sobre los usos que en determinado momento pudieran desprenderse del mismo. Precisamente, las formas de exhibir dicho patrimonio inmaterial y utilizarlo con fines que algunos grupos han catalogado como folclóricos-turísticos, a través del CAPP, ha sido objeto de un debate acalorado.

La difusión del CAPP hace hincapié en su riqueza cultural y su valor como producto cultural-turístico. En este sentido, la mayoría de los zacanenses han manifestado abiertamente su interés en incrementar el número de visitantes que reciben, en impulsar la vocación turística de Zacán a través de acuerdos con instituciones y organismos que puedan proveer recursos y asesoría específica, así como en insertarse en los planes y programas de desarrollo implementados por el gobierno del Estado, con la finalidad de gestionar obras y recursos para la construcción y el remozamiento de espacios adecuados para atender a los visitantes, entre otras acciones específicas dirigidas al turismo. Los líderes zacanenses que respaldan la apertura al turismo cultural a menudo apelan a experiencias exitosas en el mundo y señalan que, bajo ciertas condiciones, el turismo cultural se ha convertido en una de las mejores apuestas del Estado para encaminar a poblaciones desfavorecidas hacia el desarrollo sustentable.

Esta visión tiene una contraparte que se opone al fomento de eventos “folclóricos” y a la explotación de la cultura indígena con fines turísticos. Tal vez lo que más se ha criticado, tanto del CAPP como de los programas públicos dirigidos al desarrollo del turismo en la región, es que se considera que quienes usufructúan a través de la cultura indígena son gobiernos, empresas y ciertos grupos o personajes, de origen p'urhé, mestizo o extranjero, ajenos a los intereses de las comunidades. Adicionalmente se considera que estos actores tienden a sacrificar la autenticidad de las manifestaciones culturales y artísticas indígenas, por incitar una mayor vistosidad en el escenario, así como que se prefiere fomentar el turismo que procurar la conservación de la cultura p'urhé en estado “puro.” Uno de los grupos que se ha identificado como líder de esta postura es el conocido como Consejo de Excargueros del Año Nuevo P'urhépecha, el cual ha dado a conocer su posición a través de diversos medios electrónicos,

foros académicos, y mediante cartas enviadas a las autoridades gubernamentales que se han hecho públicas por distintos canales.

Como ejemplo de lo anterior, se reproducen extractos del texto elaborado por este grupo para protestar acerca de las inclusiones de la *pirekua* y la cocina tradicional michoacana dentro del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por parte de la UNESCO.

TERCERO.- Nos causa más preocupación, el hecho de que el Comité de la UNESCO que se reúne para evaluar las candidaturas (Decisión 5.COM 6.29) afirma lo siguiente: “R4: La comunidad p'urhépecha ha participado en la preparación de la candidatura y en la definición de las medidas de salvaguardia propuestas, y sus dirigentes han otorgado su consentimiento libre, previo y con conocimiento de causa”. Tal afirmación se respalda con el documento Anexo 1, (registro CLT/CIH/ITH No. 2356), en donde se manifiesta la supuesta autorización de la Comunidad P'urhépecha. Sobre lo anterior queremos precisar lo siguiente: El testimonio del Comité Organizador del Festival de Zacán y la declaración de algunos Pírericha (Cantadores) no representan al Pueblo P'urhepecha en su conjunto... son sólo intérpretes, ninguno es compositor de pirekuas, ni son dirigentes del Pueblo P'urhépecha. Los citados grupos (...) si bien, han salido al ámbito internacional, ha sido porque están conectados con las dependencias de gobierno, que los promueven; siendo los auténticos pírericha, relegados y explotados. Por lo tanto, la comunidad P'urhepecha, no participó en la elaboración del expediente para la candidatura, por lo que han surgido una serie de inconformidades...

POR LO ANTERIOR PROPONEMOS:

d).- Que la Secretaria de Turismo y el Gobierno del Estado dejen de lucrar con el patrimonio cultural de los P'urhépecha; el Comité de la UNESCO que valoró la candidatura presentada por la Secretaria de Turismo de Michoacán, conozca verdaderamente que los motivos fueron con fines turísticos y políticos. Son nuevos métodos de explotación de nuestro patrimonio Cultural P'urhépecha por parte del Gobierno de Michoacán... <sup>23</sup>

Como se puede apreciar, el debate generado al interior del grupo étnico ha sido muy intenso, por lo que resulta difícil vislumbrar un acuerdo común a corto plazo. Sin embargo, es relevante señalar que existe un interés de los grupos influyentes p'urhépecha por construirlo a partir de confrontar opiniones, expresar desacuerdos y discutir cara a cara. Para ello, se han organizado encuentros y mesas redondas, y se han aprovechado algunas reuniones informales para discutir el tema. También se han solicitado las sugerencias de especialistas estudiosos del pueblo p'urhé, con el ánimo de estar mejor informados y poder sustentar sus argumentos ante las autoridades y otros sectores de la población.

## Algunas reflexiones finales

Las posiciones contradictorias con respecto a los usos del patrimonio cultural inmaterial de la etnia p'urhé son reflejo de una problemática compleja, que sin duda es extensiva, en mayor o menor grado, a otros grupos vulnerables cuyas manifestaciones culturales han recibido reconocimientos externos. Todo proceso encaminado a obtener dicho reconocimiento (y los beneficios que de él se pueden desprender) implica forzosamente la toma de acuerdos y el surgimiento de desavenencias entre, por un lado, los productores y poseedores de los llamados bienes culturales y, por otro, las autoridades, las dependencias, las organizaciones o los organismos que se encargan de promoverlo y gestionarlo.

Lo ocurrido en torno al CAPP de Zacán permite observar el acalorado debate sobre la patrimonialización de las manifestaciones culturales inmateriales, al tiempo que pone de manifiesto el hecho de que la problemática se circunscribe a ciertos espacios de poder y negociación entre grupos influyentes de la etnia misma y hacia fuera, con el Estado principalmente, pero también con otros actores como empresarios turísticos, el sector académico, los consultores especializados, las organizaciones no gubernamentales, entre otros. La mayoría de los indígenas productores/poseedores de estos bienes culturales se mantienen ajenos a estas controversias porque, inmersos en un contexto desfavorable, éste no resulta un tema prioritario y en muchos casos, la información no llega a ser socializada.

Por ello, se mantiene viva la discusión con respecto a la verdadera representatividad que pueden tener los grupos que apoyan, o que demeritan, los reconocimientos hechos por la UNESCO o por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) ante las manifestaciones culturales de los grupos indígenas de México. ¿Son realmente ellos los portavoces del sentir y las necesidades de sus propios pueblos? ¿Cómo se pueden conciliar posturas tan opuestas cuando provienen del seno del grupo mismo? ¿Quiénes pueden atribuirse la voz de los poseedores de los bienes culturales para posicionarse frente a los agentes externos? O, al contrario, ¿cómo y bajo qué consideraciones se abroga el Estado la facultad de imponerse frente a los productores/poseedores de los bienes culturales para definir las políticas y los programas públicos que los afectan?

Estas preguntas encierran un asunto fundamental: la necesidad de negociar, conciliar y generar acuerdos al interior del grupo en cuestión, para exigir conjunta y decisivamente las reivindicaciones que los Estados les adeudan, pero sobre la base de sus necesidades reales, sus aspiraciones y, sobre todo, de sus cosmovisiones/concepciones del mundo. Sobre este principio es que podrían abrirse espacios para continuar debatiendo (y generando acuerdos) sobre temas centrales, como la administración comunitaria y equitativa de los recursos generados por el turismo cultural a partir de los bienes reconocidos

como patrimonio mundial o nacional (*pirekua*, cocina tradicional, fiestas de los muertos, artesanías, entre otros), la creación de empresas turísticas comunitarias, con o sin inversión externa, el manejo del impacto que conlleva el arribo de turistas, así como la implementación de medidas de salvaguarda del patrimonio cultural en cuestión.

La problemática y las posiciones que cada uno de los grupos aludidos defiende con respecto al uso de su patrimonio inmaterial, reflejan la dinámica de muchos pueblos originarios contemporáneos, que buscan acceder a la modernidad sin perder sus tradiciones, al tiempo que generar mejores condiciones de vida (salud, educación, vivienda digna, acceso a recursos, distribución equitativa del ingreso, incremento de libertades básicas, entre otros) para sus miembros. En el caso específico del turismo cultural, un sector de la población p'urhé, junto con las autoridades estatales y federales, confían en que detone mecanismos que favorezcan el desarrollo sustentable de las comunidades mientras salvaguarda el mantenimiento de la especificidad cultural, frente a la creciente globalización. Otro sector considera que el efecto será contrario y nocivo. Por lo pronto, y ante estas fracturas al interior de la etnia, quien ha hecho valer su estatus impulsando e implementado las políticas públicas vinculadas al aprovechamiento del patrimonio cultural de los pueblos es el Gobierno del Estado de Michoacán, apoyado por instancias federales e internacionales. Aunque se ha tomado el parecer de representantes indígenas en algunos foros y consultas abiertas, la decisión última sobre las políticas y programas específicos sobre turismo cultural y desarrollo, sustentable o no, en la región p'urhé sigue estando en manos de las autoridades estatales.

Para concluir, quisiera señalar un par de reflexiones con respecto al CAPP. Una de sus principales aportaciones es que ha estimulado la creatividad de artistas p'urhépecha, además del orgullo y la identidad étnica de los participantes y asistentes. Esta celebración se ha convertido en una plataforma extraordinaria para mostrar a nivel local, estatal, nacional e internacional, la riqueza de la cultura p'urhé contemporánea. No obstante las críticas que consideran al CAPP como un evento meramente folclórico, éste logra reflejar la realidad de una cultura indígena viva y dinámica, es decir, que conjunta en un mismo tiempo y espacio distintas identidades locales en un contexto de convivencia y unidad, pero también de rivalidad y desencuentro.

Mediante su inserción en la Ruta Don Vasco, el CAPP busca asegurar un espacio institucional para emprender acciones encaminadas a mejorar las condiciones de vida de la población, a través de la creación de oportunidades de desarrollo sostenibles a largo plazo. Sin dejar de considerar y sopesar los riesgos inherentes a la explotación turística de los bienes culturales del pueblo p'urhé, de acuerdo con el principio de la sustentabilidad cultural, el turismo podría ser aprovechado como una herramienta que propiciara el desarrollo y promoviera la conservación de la identidad cultural. El reto que enfrentan los organizadores del CAPP, los líderes zacanenses y las autoridades gubernamen-

tales es poder articular las propuestas de los especialistas en materia turística y los programas gubernamentales, con las aspiraciones y necesidades de la comunidad en su conjunto. Sin duda, se deben considerar y debatir ampliamente los argumentos de los grupos que se manifiestan en contra de la apertura del patrimonio cultural inmaterial indígena a su aprovechamiento turístico, primeramente al interior del pueblo y posteriormente con otros sectores representativos de la etnia, puesto que han llamado la atención sobre amenazas potenciales para la conservación de su cultura a largo plazo. Resultaría también interesante que, tanto las autoridades de los tres niveles de gobierno, como los representantes de las comunidades indígenas, tomaran en cuenta las opiniones de los estudiosos de la cultura purhé en torno a esta problemática, ya que pueden servir para ampliar puntos de vista y poner sobre la mesa consideraciones surgidas a partir de investigaciones específicas.

## Bibliografía

Aguilera Ortiz, J. Jesús,

s/f *Una Fiesta Inolvidable. 18 de Octubre en Zacán*, libro mecanografiado y distribuido entre familiares y conocidos del Ing. Jesús Aguilera. (El autor me proporcionó una copia).

Arizpe, Lourdes

2009 *El patrimonio cultural inmaterial de México, Ritos y festividades*. México: Cámara de Diputados LX Legislatura; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Universidad Nacional Autónoma de México; Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias; Porrúa.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coordinadores)

2001 *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Bugarini, Jesús

1985 *Zacán, renacimiento de una tradición*. México: Gobierno del Estado de Michoacán.

Castilleja, Aída et al.

2003 "La comunidad y el costumbre en la región purépecha". En: Saúl Millán y Julieta Valle (coordinadores), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Vol. III, (pp. 17-109) México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Consejo de Kurhikuaeri K'uinchekua

2011 *Texto del Consejo de Kurhikuaeri K'uinchekua en torno a la declaratoria de la Pirekua y la Cocina Michoacana como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad ante la UNESCO*. Jarácuaro, México. (Documento no publicado).

Desarrollo e Investigaciones Turísticas, S.L. (IDT)

2010 *Plan Estratégico de la Ruta Don Vasco, documento base elaborado para el Gobierno del Estado de Michoacán*. México: Gobierno del Estado de Michoacán/Secretaría de Relaciones Exteriores/Embajada de España en México/Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

Díaz G. Viana, Luis

1999 *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la "invención" de la cultura popular*. Gipuzkoa : Sendoa Editorial.

Hernández Oramas, Cristina

2004 "El papel del patrimonio en el progreso económico, social y cultural. El caso particular del turismo", *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, 2 (2): 307-310.

Martínez Buenabad, Elizabeth

2000 "Agentes de la Modernidad: Profesionalización y la representación de identidad étnica y comunal en San Pedro Zacán, Michoacán." Tesis inédita de Maestría en Antropología, Zamora, México: El Colegio de Michoacán.

Ojeda Dávila Lorena

2006 *Fiestas y ceremonias tradicionales p'urhépecha*. Morelia, México: Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

2011 "Preguntas y respuestas sobre Patrimonio Cultural, Cultura y diversidad y políticas públicas", Documento preliminar inédito. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pizano Mallarino, Olga, et al.

2004 *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social*. Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello Unidad Editorial.

Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán

2007 *La Ruta de Don Vasco*, (Fotografías de Adalberto Ríos Szalay y Ernesto Ríos Lanz), Barcelona, España: Lunweg Editores.

Secretaría de Turismo del Estado de Michoacán

2008 *La cultura y el turismo como factores de desarrollo. Estrategias en el caso de Michoacán*, 2008-2012, Morelia, México.

## Notas

í Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Coordinación de la Investigación Científica. Correo electrónico: lorenaod@gmail.com

1 A este grupo lo puedo identificar principalmente con algunos de los iniciadores y los organizadores del Concurso Artístico del Pueblo P'urhépecha de Zacán.

- 2 Este grupo está representado por algunos miembros del Consejo de Excargueros del Año Nuevo P'urhépecha.
- 3 Hablaré más adelante de las propuestas de este proyecto. Se puede consultar la página web de la misma en [www.rutadonvasco.com.mx/](http://www.rutadonvasco.com.mx/)
- 4 Zacán es una comunidad indígena enclavada en la Meseta P'urhépecha, que política y administrativamente forma parte del municipio de Los Reyes, ubicado al noroeste del Estado de Michoacán. El pueblo fue fundado en 1532 por la orden de los agustinos. En la actualidad tiene aproximadamente ochocientos habitantes.
- 5 Esta problemática se remonta a los primeros años de la colonización. Sin embargo, se agudizó a partir de las resoluciones presidenciales de los años 1934-1940, que han sido duramente cuestionadas por las comunidades, que alegan que son inexactas, basándose en los antiguos títulos primordiales. Las pugnas por límites se exacerbaban en la década de 1970 y continúan activas hasta la actualidad.
- 6 Inicialmente se identificaron con Cuauhtémoc Cárdenas, hijo del expresidente Lázaro Cárdenas, quien fue gobernador de Michoacán por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) de 1980 a 1986. Este político fue fundador en 1988 del Frente Democrático Nacional, hoy Partido de la Revolución Democrática (PRD), y padre del también exgobernador de Michoacán, Lázaro Cárdenas Batel.
- 7 Por ejemplo, la Huatápera, la Capilla de la Inmaculada y el Templo de San Pedro de Zacán han sido restaurados con el auspicio de la Fundación "Adopte una Obra de Arte." A partir del gobierno de Lázaro Cárdenas Batel (2002-2008), Zacán fue incluido como una de las sedes del Programa Turístico de Casas Rurales y de la Ruta de Don Vasco y se concluyó el Auditorio Melchor Díaz Rubio.
- 8 La conceptualización de lo que es un *pireri* ha generado cierta polémica entre los grupos p'urhépecha y las autoridades gubernamentales. Éstas últimas, junto con algunos grupos p'urhépecha, incluyen bajo esta denominación a los intérpretes y compositores, mientras que quienes se han manifestado en contra argumentan que un *pireri* es exclusivamente quien compone la música y la letra de las *pirekuas* y que, por lo tanto, se ubican en un nivel de mayor mérito.
- 9 La *uárukua* corresponde al juego de pelota mesoamericano que fue practicado con fines rituales en la región p'urhé. Una variante de algunos poblados es la conocida como *chúpiri uárukua*, que consiste en encender la pelota con la que se juega.
- 10 El "toro de once" es una costumbre arraigada en Zacán, que consiste en un recorrido en el que se "suelta un toro" (en realidad va lazado) en el pueblo, a las once de la mañana. De ahí su nombre. En este juego ocupan un lugar central las jovencitas de la comunidad. Se cree que esta práctica es alusiva a los rituales de fertilidad e inicio del cortejo.
- 11 El concurso de artesanías incluye los rubros textiles, fibras vegetales y madera, divididos en las ramas de blusas bordadas, blusas deshiladas, manteles, uanegos (blusas) bordados, uanegos deshilados, juegos de dos piezas, sombreros de palma y *panikua* (fibra originaria de la región del lago de Pátzcuaro), maderas y rama infantil.
- 12 Alimento tradicional michoacano, preparado con calabaza de castilla en trozos, con miel de piloncillo y canela.

- 13 Los tamales son un platillo elaborado a base de masa de maíz rellena de diferentes guisados, envuelta en hoja de maíz, plátano o maguey. En Michoacán dos variantes ampliamente consumidas son las *corundas*, que tienen forma triangular y pueden ir sencillas o rellenas, y los *uchepos*, a base de maíz tierno y sin relleno.
- 14 El presidente de esta asociación es miembro de una de las familias de profesionistas iniciadores del CAPP, los Aguilera Ortiz.
- 15 A través de este tipo de gestiones los líderes del pueblo lograron llevar a los presidentes Miguel de la Madrid (en 1981) y a Carlos Salinas de Gortari (en 1989) a la comunidad y comprometer apoyos para obras públicas, créditos y creación de fuentes de empleo.
- 16 Dicha carta se puede consultar en la siguiente dirección electrónica [www.conaculta.gob.mx/turismocultural/documentos/pdf/carta.pdf](http://www.conaculta.gob.mx/turismocultural/documentos/pdf/carta.pdf), recuperada el 2 de abril de 2012.
- 17 Este proyecto fue desarrollado por la consultoría española IDT por encargo de la Secretaría de Turismo del Estado de Michoacán. Se comenzó a implementar en el año 2007 y se prevé que concluya en el 2012. Ha sido reconocido con el premio al Mejor Producto Turístico Internacional en la Feria Internacional de Turismo en Madrid, en 2010.
- 18 Las Casas Rurales son un modelo de alojamiento que busca crear conciencia de los beneficios económicos que puede significar el arribo de turistas. La idea central es facilitar recursos a ciertas familias que cumplan con algunos requisitos, para acondicionar sus casas, equipar las habitaciones e instalar cocinas tradicionales.
- 19 Las cocineras tradicionales de Zacán reconocidas por las autoridades turísticas de Michoacán son: Esperanza Galván, Lucía Medina Huanosto y Margarita de los Ángeles Alfaro, todas con domicilio conocido en la comunidad.
- 20 “México, décimo lugar en Ranking de Turismo Mundial”, en *El Universal*, 12 de mayo de 2012, <http://www.eluniversal.com.mx/notas/846959.html>, recuperado el 13 de mayo de 2012.
- 21 El volcán Parícutín surgió el 20 de febrero de 1943 y no ha vuelto a entrar en erupción. Es considerado Patrimonio Natural de México.
- 22 Por ejemplo, el establecimiento del Club Mediterráneo en la ribera del lago de Pátzcuaro, a principios de la década de 1980, y el complejo ecoturístico de Zirahuén, promovido por la familia Arreola durante la década de 1990, entre otros.
- 23 Texto del *Consejo de Kurhikuaeri K'uinchekua* en torno a la declaratoria de la *Pirekua* y la *Cocina Michoacana* como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad ante la UNESCO, Jarácuaro, 1 de febrero de 2011.



# Capítulo 8

## Ecoturismo comunitario en México: dos casos de éxito

Diego Juárez Bolaños <sup>i</sup>

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

### Antecedentes

México está ubicado en el décimo lugar mundial, dentro de las naciones que mayor número de turistas internacionales reciben: más de 23 millones para el año 2011 (WTO, 2012:6). La importancia económica de este sector se refleja en los 11.600 millones de dólares que se obtuvieron durante ese año por concepto de turismo internacional (Sectur, 2012). Durante ese mismo año, el flujo de turistas nacionales fue de 167,3 millones (Sectur, 2012).

El turismo masivo (también llamado industrial o fordista (López y Palomino, 2007) ha sido el predominante a nivel mundial desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. Este tipo de turismo se caracteriza por su carácter estacional. Los visitantes buscan entretenimiento y descanso en enclaves masificados de fácil acceso, demandan productos estandarizados, lo cual ha fomentado la creación de consorcios trasnacionales de empresas turísticas y la oferta de una limitada diferenciación de los productos turísticos en forma, tiempo y territorio. Esto ha creado “un comportamiento pasivo, de descanso, básicamente de observación”, por parte de los turistas (Osorio, 2010:250).

Este tipo de turismo ha provocado graves problemas ambientales en los lugares donde se desarrolla, además de haber acentuado procesos de marginación social, pérdida de costumbres. También ha causado inflación en las

---

Raúl H. Asensio y Beatriz Pérez Galán (Eds.) (2012) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC. [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org). Colección PASOS Edita nº 8.

poblaciones receptoras, entre otros aspectos (Redes Consultores, 2000; Mazon, 2001; Gómez, 2003). Sin embargo, a partir de la década de los noventa se han fortalecido tendencias de cambio en el comportamiento del turista y en el patrón del viaje, haciéndolo más flexible y heterogéneo. Tal como lo marcan López y Palomino (2007:71),

“Dichos cambios dieron pauta a la conformación de un segundo modelo en la actividad turística, denominado post-industrial o posfordista, que debe responder a las siguientes expectativas: búsqueda de experiencias, diversificación de preferencias, interés en productos turísticos diferenciados, patrones de viaje heterogéneos, servicios de calidad y con identidad cultural, conciencia social y ambiental, y prevención y monitoreo de impactos. En este segundo modelo la actividad turística tiene su punto de encuentro con la sustentabilidad”.

Este modelo “reconoce e incorpora a la población local como un actor social necesario en dicha organización. Esta incorporación hace pensable un mayor control sobre los impactos ambientales, económicos y sociales que se suscitan en los destinos turísticos” (Osorio, 2010:251). Ambos modelos no son necesariamente excluyentes, sino que “más bien hay una presencia significativa de las variantes del mismo modelo como consecuencia de su evolución (...) las `nuevas formas del turismo´ terminarán por ajustarse al esquema estandarizado que caracterizó a la modernidad y al fordismo, a pesar de lo pequeños que sean sus nichos de mercado” (Osorio, 2007:252). Es decir, incluso el modelo posfordista puede convertirse en un servicio “macdonalizado” (Ritzer, 2007), concepto que describe cómo buena parte de los bienes y servicios que se ofrecen en las sociedades cuentan con cuatro características que llevan hacia su homogeneización: son predecibles (no dejan espacio a encontrar sorpresas), eficientes (máximo rendimiento del tiempo y del costo), calculables (precisión de costos y de itinerario) y controlables (empleados que se comportan siguiendo ciertos modelos preestablecidos de conducta y atención). A pesar de que buena parte del turismo mundial sigue siendo fordista, también hay que reconocer que existen comportamientos de segmentos de turistas, que buscan un cambio hacia alternativas posfordistas no “macdonalizadas”.

A partir de lo anterior, México tiene un gran reto en la recomposición de su modelo turístico, buscando:

“la creación y re-creación de productos turísticos que respondan al esquema de “producción de sensaciones”, que mantengan y mejoren su posicionamiento internacional, que satisfagan a la demanda nacional, que garanticen rentabilidad, que favorezcan los procesos de cambio social en las comunidades receptoras sin tensión o marginalidad, que preserven el ambiente natural, y que ofrezcan calidad, competitividad y seguridad” (López y Palomino, 2007).

Dentro de las nuevas modalidades de turismo se ubican el rural, de aventura, cultural, enoturismo, etnoturismo y ecoturismo, por mencionar algunas. El ecoturismo ha ganado impulso desde la década de los ochenta, cuando toma fuerza el concepto de desarrollo sustentable impulsado por la Comisión Mundial de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo, a partir de la publicación del Informe Brundtland en 1987.

De acuerdo con los planteamientos de la organización *The Nature Conservancy*, existen seis elementos que deben reunir los proyectos para considerarlos como ecoturísticos (Drumm y Moore 2002, citados en Sectur, 2007): tener un bajo impacto sobre los recursos de las áreas naturales; involucrar a los actores (individuales, comunidades, ecoturistas, operadores turísticos e instituciones gubernamentales) en las fases de planificación, desarrollo, implementación y monitoreo; respetar las culturas y tradiciones locales; generar ingresos sostenibles y equitativos para las comunidades locales y para tantos actores participantes como sea posible, incluidos los operadores turísticos privados; generar ingresos para la conservación de las áreas protegidas y, finalmente, educar a todos los actores involucrados acerca de su papel en la conservación. De acuerdo a la Sectur (2007),

“Dada la experiencia que nuestro país tenía en el impulso de la actividad turística y su capacidad para generar empleo productivo, se consideró que una estrategia viable para erradicar la pobreza del medio rural era promover la realización de proyectos productivos en el ámbito turístico, pero guiados por la nueva visión global del turismo, que buscaba que el visitante desarrollara experiencias recreativas en ambientes naturales auténticos y conservados. En este sentido, diversas dependencias del gobierno federal, como son la SEMARNAT, SECTUR, SEDESOL, CONAFOR, CDI, INSEDESOL<sup>1</sup>, por citar sólo algunas, consideraron al ecoturismo como una modalidad turística que permitiría en forma simultánea conservar los recursos naturales las ANP<sup>2</sup> y sus zonas de influencia, así como brindar oportunidades de desarrollo y empleo a las comunidades locales; además, difundir que el uso público de los ecosistemas se realice de manera sustentable”.

De esta manera, desde el año 2001 el gobierno federal promovió entre comunidades rurales localizadas en zonas marginadas (preferentemente indígenas) y en zonas de influencia de las Áreas Nacionales Protegidas (ANP), la creación de proyectos turísticos comunitarios. Diversas dependencias gubernamentales otorgaron apoyos para la construcción de infraestructura, como alojamientos, comedores, servicios sanitarios, equipamiento, además de asistencia técnica y capacitación.

Durante el periodo 2001 a 2007, se constituyeron más de cuatrocientas empresas comunitarias<sup>3</sup> y privadas, dedicadas a la operación de servicios de ecoturismo, turismo de aventura y turismo rural (Sectur, 2007). Sin embargo,

el turismo de naturaleza no ha logrado colocarse como una estrategia totalmente exitosa para atender los problemas de pobreza y marginación del medio rural (...) Un factor que explica en gran medida este hecho es que la mayoría de los proyectos comunitarios no han detonado como negocio, y por lo tanto las empresas no han alcanzado la rentabilidad esperada. Esta situación, a su vez, se explica porque la afluencia turística en estas regiones marginadas es muy estacional y poco continua (...) La baja afluencia turística, también se asocia a la falta de vías y medios de comunicación y a una escasa promoción de las empresas (...) buena parte de las empresas comunitarias (...) requieren de diversificar y complementar la oferta de atractivos, además de cumplir con los estándares de calidad del servicio turístico (Sectur, 2007).

El ecoturismo como actividad económica enfrenta algunos retos, entre los que se pueden mencionar los siguientes: planeadores de políticas públicas y miembros de organismos internacionales y organizaciones no gubernamentales con recursos disponibles para invertir en ecoturismo, sobredimensionan la potencialidad de esta actividad y la consideran como una “solución mágica”, mediante la cual se resolverán aspectos económicos, medioambientales, de infraestructura, etc. Además, falta planeación antes de la implementación de los proyectos. Es decir, hay carencia de estudios de mercado de oferta y demanda ecoturística; de estudios de impacto ambiental, social y cultural, una vez que se desarrollen los proyectos; no se valora la infraestructura disponible (condición de los caminos, energía, centros de capacitación, centros de oferta alimenticia, etc.).

Por otra parte, el ecoturismo en muchas ocasiones se desarrolla en comunidades que históricamente han recibido pocos apoyos previos por parte de los gobiernos, por lo que generan altas expectativas en las poblaciones locales, que muchas veces no se cumplen. Hay que reconocer, además, que los proyectos ecoturísticos han generado divisiones y exclusiones dentro de las localidades receptoras y han ocasionado una alta dependencia por parte de las comunidades receptoras de los recursos económicos gubernamentales y de organizaciones civiles, nacionales y extranjeras.

Para que los proyectos ecoturísticos puedan ser considerados “exitosos” deberían cumplir, en la medida de lo posible, las seis características mencionadas en la definición de ecoturismo. El análisis y conocimiento de estos casos puede dar pauta para establecer ciertas características compartidas por tales proyectos, de modo tal que la información generada ayude tanto al desarrollo de nuevos proyectos, como a consolidar o fortalecer otros ya existentes.

El objetivo de este trabajo es analizar dos casos de proyectos ecoturísticos desarrollados por empresas comunitarias en localidades indígenas, que pueden ser considerados como exitosos a través del cumplimiento de los seis elementos incluidos en la definición de ecoturismo, a fin de identificar carac-

terísticas compartidas que pudiesen ayudar a otros proyectos turísticos comunitarios en planeación o en desarrollo.

## Metodología

De forma inicial se hizo una exploración documental y en campo búsqueda documental, a fin de identificar los casos de ecoturismo en los cuales se desarrolló la investigación. Los criterios para determinar el éxito fueron que los proyectos estuviesen funcionando por más de cinco años, que fuesen de carácter comunitario, que se insertaran en localidades indígenas y que fuesen una referencia positiva en las entrevistas realizadas a funcionarios, académicos y gente relacionada al tema. De esta manera, después de un periodo de tres meses de búsqueda, se eligieron para ser estudiados los casos de la Isla de Yunuén, en Michoacán (occidente del país), y Las Nubes, en Chiapas (al sur).

Una vez seleccionados los proyectos y habiendo hecho el contacto con las autoridades, organizaciones y empresas comunitarias involucradas, se hizo una recopilación documental para contextualizar el desarrollo del ecoturismo en México. Se examinaron estadísticas y datos generados por la Organización Mundial de Turismo y por la Secretaria de Turismo (Sectur), además de investigaciones especializadas publicadas en revistas, libros, sitios web, tesis, etc. Posteriormente, se obtuvo la información documental específica de los proyectos ecoturísticos seleccionados y se identificaron los estudios similares al aquí planteado.

Una vez hecha esta contextualización, se diseñaron los guiones de entrevista y observación aplicados en el trabajo de campo. Al ser el ecoturismo un fenómeno multivariado, donde confluyen aspectos sociales, políticos, geográficos, económicos y culturales (Gómez, 2003:6), se adaptaron los guiones de análisis costo-efectividad elaborados por la Sectur (2007), a fin de evaluar la eficiencia de los proyectos ecoturísticos. Este enfoque expresa los beneficios a través de indicadores que miden los cambios en las condiciones de bienestar. Así, se tomaron en cuenta indicadores en tres dimensiones: económica, social y ambiental (Sectur, 2007). Los elementos considerados en cada dimensión se muestran en la Tabla 1.

De esta manera, se tomaron en cuenta indicadores que muestran cómo las empresas de ecoturismo comunitarias han generado beneficios económicos para el bienestar de las comunidades, contribuido a la conservación y al aprovechamiento racional de los recursos naturales y culturales de las localidades.

El trabajo de campo se desarrolló durante los meses de julio y agosto de 2011. Se entrevistaron a los responsables de los centros ecoturísticos de las localidades, además de aplicarse los guiones de observación. En la última etapa de trabajo se organizó la información obtenida, para llegar a la redacción de los resultados de la investigación.

Figura 1. Indicadores de análisis costo-efectividad del turismo

Dimensión Económica	Dimensión Social	Dimensión Ambiental
Fomento de nuevos proyectos productivos o de servicios, tanto comunitarios como privados	Preservación y respeto de los usos, costumbres y tradiciones de una localidad o región	Contribución a la diversificación de proyectos productivos basados en usos alternativos de los recursos naturales
Incremento de la participación de los residentes locales en la operación y dirección de los proyectos de turismo de naturaleza	Mantenimiento de la identidad regional	Protección y preservación del campital ambiental de las localidades y regiones
Creación de nuevas fuentes de empleo directas e indirectas, e incremento en los ingresos de la población de las localidades	Incorporación de la visión de la sustentabilidad en las políticas de desarrollo local	Creación de organizaciones locales para la conservación de los recursos naturales, así como para la obtención de nuevos apoyos para la preservación ambiental
	Creación de oportunidades de formación y capacitación de los pobladores locales	Promoción de cambios en la racionalidad de los visitantes y pobladores respecto al compromiso por conservar el patrimonio ambiental y cultural de las localidades y regiones
	Promoción del arraigo de los pobladores a sus localidades y freno a la migración, sobre todo de jóvenes	

Fuente: Elaboración propia con datos de SECTUR, 2007.

## Localidades de estudio

Ubicada en el lago de Pátzcuaro<sup>4</sup>, en el occidental estado de Michoacán, la isla de Yunuén (municipio de Tzintzuntzan) se localiza a 2.054 metros sobre el nivel del mar, cuenta con 98 pobladores, de los cuales 76 pertenecen a la etnia purépecha (INEGI, 2010). Algunos indicadores económico- sociales de su población son: 95 por ciento profesan la religión católica, la tasa de analfabetismo en mayores de 15 años es diez por ciento, el promedio de escolarización es 5,95 años, cincuenta por ciento de los habitantes no cuentan con acceso a servicios de salud, 25 por ciento de los hogares cuentan con piso de tierra, todas las viviendas tienen electricidad y agua entubada.

Históricamente, la principal actividad económica de los pobladores de Yunuén ha sido la pesca. Sin embargo, desde la década de los setenta, esta actividad ha ido en declive debido a varias razones: contaminación del lago por parte de las poblaciones de la ribera, ya que se trata pocas aguas negras derivadas de ellas, además de que se envían al lago aguas contaminadas por fertilizantes utilizados en la producción agrícola y por pinturas y solventes utilizados en la producción artesanal; azolvamiento del lago debido a la deforestación de las montañas aledañas al lago; sobrexplotación del recurso pesquero (existen hasta dos mil pescadores en el lago, cuando su capacidad de carga es de 350) y sustitución en el uso de las redes tradicionales de pesca (llamadas “de mariposa”), por otras que ocasionan deterioro de los recursos faunísticos del lago.

La contaminación del lago ha ocasionado que el agua sea más turbia, que baje el nivel de oxígeno en el líquido y que aumente su toxicidad, sobre todo

en las zonas con menor profundidad del cuerpo de agua. Además, el uso intensivo plantas acuáticas que crecen a sus orillas ha perturbado los recursos del lago y de su ribera. Tal es el caso del tule (localmente llamado “chuspata”, una especie de junco), que crece a las orillas del lago, el cual es cosechado, puesto al sol para ser secado, humedecido para que vuelva a obtener su flexibilidad y tejido para obtener una variedad de artesanías: sillas, cestos, sombreros, baúles, biombos, figuras (como ángeles, cristos, vírgenes) y animales.

Los atractivos turísticos de esta zona giran alrededor de la cultura purépecha: zonas arqueológicas, venta de artesanías y textiles de gran calidad y originalidad, recorridos por el lago y bellos pueblos coloniales localizados en la ribera del lago. Además, la cocina tradicional del Michoacán (estado en el cual se localiza Yunuén) fue reconocida por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) desde 2011 como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Otro evento que atrae a cientos de miles de visitantes a la región de Pátzcuaro es la celebración del Día de Muertos. Esta tiene sus orígenes en la época prehispánica y tras la conquista espiritual impuesta por los españoles se produjo un sincretismo religioso. Durante los días 1 y 2 de noviembre se cree que los difuntos regresan a visitar a sus seres queridos, por lo que en casas y panteones se elaboran vistosas ofrendas con alimentos, bebidas, velas, fotografías y objetos personales de los fallecidos, flores, calaveras elaboradas de dulce y diversos objetos.

A fin de desarrollar actividades que compensaran el declive económico de la pesca y a fin de aprovechar los ricos recursos materiales e inmateriales que ofrece la región, desde 1998 se instaló un Centro Ecoturístico en la isla, que depende del Comité de la Comunidad Indígena de Yunuén. Con el apoyo de instancias del gobierno federal, se han construido nueve cabañas de madera, un comedor y una sala de usos múltiples. Se ofrecen recorridos en lancha, actividades de pesca tradicional y caminatas por la comunidad, la cual tiene vista panorámica del lago y sus alrededores, por lo que es un sitio atractivo para contemplar el paisaje y para la toma de fotografías.

Al sur de México, en la frontera con Guatemala se localiza el estado de Chiapas. Esta entidad tiene los peores índices de marginación y pobreza a nivel nacional, además de que 26 por ciento de su población pertenece a alguna etnia indígena (INEGI, 2010). La pobreza económica de los habitantes del estado contrasta con la riqueza de los recursos naturales y culturales con que cuenta esta provincia.

El ejido Las Nubes creado por resolución presidencial en 1980 en el municipio de Maravilla Tenejapa, se única a 281 metros sobre el nivel del mar. Está enclavado a pocos kilómetros de la frontera guatemalteca y a escasa distancia del inicio de la Reserva de la Biosfera de Montes Azules, una de las de mayor extensión y diversidad en México. La comunidad es accesible mediante la carretera federal fronteriza y un recorrido de pocos kilómetros más por un camino no pavimentado en buen estado. Se localiza a sesenta kilómetros del

Parque Nacional Lagunas de Monte Bello, el cual es un espacio visitado por miles de personas año con año.

Trescientas veintiséis personas viven en Las Nubes. Un 91 por ciento profesa religiones protestantes y un diez por ciento pertenece a alguna etnia indígena (tzotzil, mame o chol). La tasa de analfabetismo en los mayores de 15 años es del diez por ciento, el grado de escolaridad promedio de la población es de apenas 4,8 años y el diez por ciento de las personas no tienen a servicios de salud. Todas las viviendas disponen de agua entubada y servicio eléctrico (INEGI, 2010).

La localidad se ubica en un contexto de selva tropical, parte de la cual ha sido deforestada para introducir ganado y plantaciones comerciales. El atractivo principal que atrae turistas es el río Santo Domingo, cuyas aguas color azul turquesa forman una cascada precisamente en el sitio donde se localiza el centro ecoturístico, que funciona desde el año 2001. El ecoturismo fue vislumbrado como una alternativa productiva para las familias, que mayoritariamente se dedicaban al cultivo del café, debido a la baja del precio del grano, tanto en los mercados nacionales como internacionales.

Actualmente, en Las Nubes se ofrece servicio de alojamiento a través de 26 cabañas, zona de acampado, además de un restaurante, senderos, mirador, puente colgante y tirolesa (canopy) (CDI, 2010). De acuerdo a los datos obtenidos en el trabajo de campo, en promedio el proyecto recibe doce mil visitantes anuales, de los que cinco mil se hospedan una noche, en promedio.

## Resultados

Los resultados del estudio se plasman de acuerdo a los lineamientos que sustentan la definición de ecoturismo y que son el eje de la presente investigación.

### ***Involucramiento y participación de la comunidad en la operación de los proyectos de ecoturismo.***

En ambas comunidades la administración y ejecución de los proyectos ecoturísticos se encuentran en manos de comités formados por habitantes locales. Es decir, los dos tienen un carácter comunitario.

En Yunúen participan 22 socios (de 36 inicialmente interesados) y están amparados bajo la figura jurídica de Sociedad Cooperativa. En Las Nubes son 21 personas, organizadas a través de la Sociedad de Solidaridad Social<sup>5</sup> Causas Verdes Las Nubes.

Ambos proyectos han recibido apoyos, tanto de instituciones estatales, como no gubernamentales. En la isla de Yunúen, el Instituto Nacional Indigenista (INI, ya desaparecido y dependiente del gobierno federal) otorgó el financiamiento inicial para construir las primeras cabañas. Además, han re-



cibido capacitaciones por parte de la Organización Ribereña contra la Contaminación del lago de Pátzcuaro (ORCA), la cual ha tenido como objetivo solucionar los problemas socio ecológicos de la región, mediante métodos participativos por parte de habitantes de 28 comunidades. ORCA ha ayudado a construir y capacitar en el uso de las fosas ecológicas que filtran las aguas negras generadas en las cabañas. La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (institución que sustituyó al INI) y la Secretaría de Turismo también han participado, mediante la entrega de recursos económicos para construir nuevas cabañas y para mejorar la infraestructura de servicios del poblado.

Instancias internacionales han otorgado apoyos a Las Nubes, a fin de desarrollar el proyecto. Nos referimos al programa del Corredor Biológico Mesoamericano (financiamiento del Fondo para el Medio Ambiente Mundial, administrado por el Banco Mundial) y a la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). Otras instituciones federales de gobierno que también han canalizado recursos financieros y de capacitación son la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO) y la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT).

Esta variedad de organismos que han participado en los proyectos muestran sólidos procesos de gestión de recursos por parte de los beneficiarios, quienes han desarrollado habilidades que les han permitido conocer y acceder con éxito a diversos programas y recursos nacionales e internacionales. De esta manera, los proyectos ecoturísticos han ayudado a fortalecer y diversificar el capital social de los involucrados.

***Examinar si se diversifican las fuentes de empleo, si se crean nuevos proyectos productivos o de servicios y si disminuye la emigración de los pobladores a otras localidades.***

Tanto en Yunuén como en Las Nubes, las actividades ecoturísticas son complementarias en los ingresos en las economías locales y familiares. En el primer caso, las familias involucradas en el proyecto complementan sus ingresos a los obtenidos mediante la pesca y el comercio. Este ha sido un poblado expulsor de mano de obra hacia Estados Unidos, para laborar como inmigrantes ilegales. Los entrevistados coinciden en que el proyecto ecoturístico ha creado oportunidades laborales para los jóvenes y que los índices emigratorios han disminuido desde la puesta en marcha del mismo.

En tanto, en Las Nubes las familias viven del la producción agrícola para autoconsumo (maíz y frijol), de la ganadería, del cultivo del cacao y del café. Se estima que aproximadamente el cincuenta por ciento de los ingresos de las familias involucradas en el ecoturismo provienen de actividades relacionadas a ese proyecto, en tanto que la otra mitad procede de actividades agrícolas y

ganaderas tradicionales. Sin embargo, los ingresos del turismo son crecientes y los datos obtenidos en campo muestran que esta actividad se constituirá en la principal fuente de ganancias de las familias.

En ambas localidades, los entrevistados coinciden en que existe interés de los habitantes de las mismas para emplearse en el turismo, práctica que ha generado el desarrollo de actividades en las economías locales, tales como tiendas de abarrotes, cuartos para hospedaje privados (ofrecidos durante la temporada alta), comedores y transporte de los visitantes.

***Analizar el respeto a los valores ambientales y culturales de la localidad por parte de los visitantes, si se modifican las costumbres de los pobladores locales y si existe pérdida de tradiciones locales.***

Este es uno de los aspectos más difíciles de observar en las comunidades, pues para detectar cambios en costumbres o tradiciones locales implicaría el desarrollo de un estudio a mediano plazo. Los entrevistados afirmaron que sus tradiciones no habían cambiado tras la llegada del turismo. Más aún, en el caso de la isla de Yunuén, se comenta que se ha reforzado la celebración del Día de Muertos, a fin de atraer mayor número de visitantes durante los meses de noviembre de cada año.

Por otra parte, los proyectos turísticos han canalizado parte de sus ingresos hacia el resto de la comunidad. Esto lo hacen a través de mecanismos diseñados por las propias comunidades, que garanticen la mejor distribución de los recursos en la población. Específicamente, colaboran en la organización y financiamiento de celebraciones comunitarias, en el apoyo a actividades escolares, y el arreglo de infraestructura en los poblados (casas de salud, caminos, etc.).

***Identificar si ha disminuido el deterioro ambiental de los ecosistemas locales y si se incorpora la visión de la sustentabilidad en los programas de desarrollo local.***

En Las Nubes se ha detenido el deterioro ambiental de la zona. Como ejemplo se cita la creación por parte de las autoridades locales de una Unidad de Manejo para la Conservación de Vida Silvestre (UMA)<sup>6</sup>, en la cual se desarrollan limitadas actividades productivas. Además, un área del ejido, localizada en los linderos de la selva Lacandona ha sido protegida por los propietarios. La creación de rutas de caminata por ciertos tramos de la selva también ha hecho que, al menos los alrededores de los senderos, hayan sido conservados de la deforestación o de los cambios de uso de suelo.

En Yunuén esto no es tan visible, ya que es una pequeña isla y sus recursos naturales son limitados y escasos, a excepción de los recursos lacustres compartidos con los habitantes de otras localidades isleñas y ribereñas de Pátzcua-

ro.

Ambos proyectos han incorporado el uso de ecotecnias en los alojamientos y comedores turísticos: se cuenta con pozos de absorción para tratamiento de aguas y han incorporado (en el caso de Las Nubes) celdas solares para el calentamiento de agua. Sin embargo, con la información obtenida en campo no permite valorar si con el desarrollo del ecoturismo se ha incorporado la visión de la sustentabilidad en los programas de desarrollo local.

### ***Examinar la capacitación para la conducción de actividades de ecoturismo y la formación de recursos humanos locales.***

Como ya se ha mencionado, organismos estatales y no gubernamentales han capacitado a los integrantes de los proyectos en administración, contabilidad, mantenimiento, alimentos y bebidas y uso de enotecnias. En Yunuén, un poblado que envía mano de obra hacia los Estados Unidos, existen personas que dominan el idioma inglés, lo que facilita la interacción con los visitantes extranjeros.

### ***Procesos educativos***

En Las Nubes los procesos educativos hacia los turistas se ofrecen a través de caminatas a través de la selva y de cafetales, durante las cuales el guía explica a los visitantes el uso local de flora y fauna. En Yunuén, tales procesos se vislumbran a través de la enseñanza de la gastronomía, costumbres y formas de producción locales (en particular de las artes de pesca tradicionales) hacia los visitantes.

## **Reflexiones finales**

A lo largo de este documento se han intentado plasmar ideas y experiencias de casos considerados como exitosos, que pudieran ser conocidos por las personas relacionadas a esta actividad económica. Como características compartidas de los proyectos podemos identificar las que se mencionan a continuación.

En sus inicios, el desarrollo de los proyectos ecoturísticos se apoyó en organizaciones productivas ya existentes en las localidades: por un lado la asociación de pescadores (Yunuén) y en otro la de cafetaleros (Las Nubes). Es decir, las actividades iniciales que demandan el desarrollo de este tipo de proyectos, descansaron en organizaciones comunitarias que tenían años de existencia y que tenían experiencia previa en la demanda y desarrollo de proyectos productivos relacionados con la pesca y el cultivo del café. De esta manera, el ecoturismo no organizó a la gente, sino que más bien consolidó y diversificó las actividades de organizaciones sociales preexistentes.

El desarrollo de ambos proyectos ha sido lento y no ha habido resultados

espectaculares. Los logros obtenidos son resultado de esfuerzos de más de una década de trabajo comunitario. Es común escuchar historias en las que se narra que las organizaciones comenzaron a operar mediante unas pocas cabañas, sorteando grandes dificultades en su administración, mantenimiento, disponibilidad de servicios e infraestructura, sin obtener ganancias los primeros años de operación, aprendiendo en el camino temas antes casi desconocidos para los pobladores: difusión del sitio, estrategias de publicidad, atención a los turistas, etc. Con el transcurso de los años y gracias a la llegada de turistas y al buen manejo de los recursos ofrecidos por estancias estatales y no gubernamentales, los proyectos paso a paso han crecido en infraestructura (comedores, senderos, miradores, senderos), en las actividades ofrecidas a los visitantes y han involucrado a miembros de otras localidades, no socios de los proyectos, mediante estrategias de empleo temporal (durante las temporadas altas de visita), permitiendo el establecimiento de cuartos de hospedaje privados, con la apertura de tiendas de abarrotes, etc. De esta manera, han socializado las ganancias obtenidas por la actividad turística hacia el resto de los pobladores de las comunidades.

A pesar del buen funcionamiento del ecoturismo, en las dos localidades ésta no es aún la actividad principal económica de los socios. Continúa siendo una actividad complementaria, que ayuda a combatir la estacionalidad de los ingresos rurales.

Ambos proyectos cuentan con un organigrama claro dentro de las organizaciones: gerencia, encargados de camaristas, restaurante, mantenimiento. Estos cargos (al menos para el caso de Las Nubes) se renuevan cada dos años, lo cual permite que todos los socios, tarde o temprano, participen de una manera más directa en el desarrollo de los proyectos. Esta rotación ayuda a compartir de mejor manera las ganancias obtenidas, ya que quienes participan en el organigrama reciben sueldos fijos.

Las organizaciones externas que han apoyado los proyectos no los han dejado solos: ha habido un seguimiento, a través de capacitaciones, certificaciones, asesorando para solicitar nuevos apoyos económicos, etc. Este aspecto es muy valorado por los habitantes de las comunidades relacionadas con el ecoturismo.

Por último, hay que destacar que tanto Las Nubes como Yunuén son cercanos a sitios de turismo masivo (al Parque Nacional Montebello y al poblado colonial de Pátzcuaro, respectivamente) y tienen, relativamente, fácil acceso. De esta manera, han logrado captar como visitantes a turistas “tradicionales” de enclaves de turismo masivo, quienes por uno o dos días desean diversificar sus experiencias y conocer sitios alternativos. De esta manera, se destaca la importancia de la localización de los espacios que desean desarrollar sitios ecoturísticos: sus posibilidades de éxito y permanencia son mayores si se encuentran relativamente cercanas a espacios que reciban turismo tradicional y son capaces de desarrollar las estrategias para acercar a algunos de estos turis-

tas, para vivir experiencias relacionadas con la sustentabilidad ambiental y con el desarrollo comunitario.

La bibliografía especializada en ecoturismo destaca que hay que tener en cuenta varios aspectos antes de iniciar cualquier proyecto de este tipo: debe ser una actividad económica complementaria, es decir, no pretende competir con las actividades tradicionales que se desarrollan en las comunidades rurales, tales como tareas agrícolas, forestales, pesqueras, mineras, etc. Además, el ecoturismo debe ayudar a combatir la estacionalidad de los ingresos rurales, y no busca la masificación ni sobrecarga de los recursos naturales. Estas y demás consideraciones expresadas a lo largo de este capítulo podrían ser útiles, tanto para los tomadores de decisiones de políticas públicas, como para los responsables de ONG, organismos internacionales relacionados el ecoturismo y, por supuesto, para los pobladores de localidades que desarrollan o planean implementar actividades de esta interesante rama del turismo de naturaleza.

## Bibliografía

- CDI - Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas  
2010 *Turismo Alternativo en Zonas Indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Disponible en web: <http://www.cdi.gob.mx/turismo> (Acceso el 15/08/12).
- Drumm, Andy y Moore, Alan  
2002 *Desarrollo del ecoturismo: Un manual para los profesionales de la conservación (Volumen 1)*. Arlington, Virginia, USA: The Nature Conservancy. Gobierno Federal
- 2009 *Tercer informe de gobierno*. México: Gobierno Federal.
- Gómez, Salvador  
2003 *Repensar la investigación turística*. Ponencia presentada en el V Congreso Nacional de Investigación Turística. Mazatlán, México, 9 al 11 de octubre de 2003. Disponible en web: [http://www.sectur.gob.mx/work/sites/sectur/resources/LocalContent/13578/1/UdeG\\_Repensar\\_SGomes\\_Nieves.pdf](http://www.sectur.gob.mx/work/sites/sectur/resources/LocalContent/13578/1/UdeG_Repensar_SGomes_Nieves.pdf) (Acceso el 09/04/10).
- INEGI - Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática  
2010 *Censo de Población y Vivienda 2010. Principales resultados por localidad*. Aguascalientes, México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Disponible en web: <http://www.censo2010.org.mx> (Acceso el 14/08/12).
- López Pardo, Gustavo y Bertha Palomino Villavicencio  
2007 *Elaboración de un diagnóstico del estado de la investigación turística en el país y generación de un programa de investigación integral para el sector turismo*. México: Centro de Estudios Superiores en Turismo (CESTUR) de la Secretaría de Turismo.

Mazón, Tomás

2001 *Sociología del Turismo*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.

Osorio, Maribel

2010 “Turismo masivo y alternativo. Distinciones de la sociedad moderna/ posmoderna”, *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, 52 : 235-260.

Redes Consultores

2000 *Estudio de Gran Visión del Turismo en México. Perspectiva 2020*. México: Centro de Estudios Superiores en Turismo (CESTUR) de la Secretaría de Turismo.

Ritzer, George (coord.)

2007 *Los tentáculos de la McDonalización*. México: Popular.

Sectur - Secretaría de Turismo

2007 *Elementos para Evaluar el Impacto Económico, Social y Ambiental del Turismo de Naturaleza en México*. México: Centro de Estudios Superiores en Turismo (CESTUR) de la Secretaría de Turismo/ Universidad Autónoma Metropolitana.

Sectur - Secretaría de Turismo

2012 *Estadísticas de visitantes internacionales*. México: Secretaría de Turismo. Disponible en web: [www.sectur.gob.mx](http://www.sectur.gob.mx) (Recuperado el 17/08/12)

WTO – The World Tourism Organization

2012 *UNWTO Tourism Highlights 2012*. Madrid: World Tourism Organization of the United Nations

## Notas

¡ Facultad de Economía. Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Doctor en Ciencias Sociales, Especialidad en Estudios Rurales. Correo electrónico: [santadeo@yahoo.com](mailto:santadeo@yahoo.com)

1 Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), Secretaría de Turismo (SECTUR), Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) e Instituto Nacional de Desarrollo Social (INSEDESOL).

2 Áreas Nacionales Protegidas (ANP).

3 Las empresas comunitarias son “el conjunto de personas ubicadas dentro del sector social, que pertenecen a un ejido, comunidad o cooperativa, que cuentan con una estructura productiva previa y que deciden agruparse en torno a la prestación de servicios relacionadas con el turismo de naturaleza en una localidad o región” (Sectur, 2007).

4 “Pátzcuaro, es un cuerpo de agua de aproximadamente 130 kilómetros cuadrados, alimentado por manantiales subacuáticos, y poblado por un total de 5 islas entre ellas la de Yunuén. La región lacustre de Pátzcuaro se caracteriza por los tipos de vegetación: bosques mixtos de pino-encino, de pino, de encino, de oyamel, selva baja caducifolia, pastizales, matorral subtropical, matorral desértico micrófilo” (CDI, 2010).

- 5 La también conocida como triple S (Sociedad de Solidaridad Social) es una figura jurídica de asociación que “se constituye con un patrimonio de carácter colectivo, cuyos socios deberán ser personas físicas de nacionalidad mexicana –en especial ejidatarios, comuneros, campesinos sin tierra, parvifundistas y personas que tengan derecho al trabajo– que destinen una parte del producto de su trabajo a un fondo de solidaridad social y que podrán realizar actividades mercantiles” (Ley de Sociedades de Solidaridad Social, Artículo 1º, Diario Oficial de la Federación, publicado el 27-05-1976).
- 6 Espacios donde se reproducen y propagan ejemplares de flora y fauna silvestres, y donde se generan productos y subproductos destinados a los diversos tipos de aprovechamiento. La ley define las *UMA* como “los predios e instalaciones registrados que operan de conformidad con un plan de manejo aprobado y dentro de los cuales se da seguimiento permanente al estado del hábitat y de poblaciones o ejemplares que ahí se distribuyen” (*Diario Oficial de la Federación*, 01-02-2007).







*¿El turismo es cosa de pobres?*

**CUESTIONANDO LAS  
NUEVAS FORMAS DE  
TURISMO COMO  
ALTERNATIVA AL  
DESARROLLO**

Colección PASOS edita, nº 8  
[www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org)

Serie TURISMO, nº 4  
[www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe)



# Capítulo 9

## Retóricas de turismo y desarrollo en los Andes. La red de Turismo Rural Comunitario Pacha Paqareq, Perú <sup>1</sup>

Beatriz Pérez Galán

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) <sup>i</sup>

### Introducción

Una de las principales líneas de debate teórico en relación con el uso y gestión de la cultura en sus diversas manifestaciones gira hoy en torno a su valor como instrumento potencial de desarrollo económico, equilibrio territorial y motor de crecimiento mediante el fomento de ciertos tipos de turismo sostenible o responsable (Yúdice, 2002; Aguilar y Amaya, 2007; Schejtman y Ranaboldo, 2009; Asensio y Trivelli, 2011). Estos nuevos tipos de turismo son ensalzados en la literatura por el papel central otorgado a la población local en la gestión y definición del producto, la valorización de la cultura y la preservación del medioambiente (WWF, 2001; Maldonado, 2006; OMT, 2004, 2006, 2010).

Uno de los tipos de turismo sostenible que más interés ha generado en el ámbito de la cooperación al desarrollo es el Turismo Rural Comunitario (TRC). El TRC es definido como “una forma de organización empresarial sustentada en la propiedad y autogestión de los recursos patrimoniales de la comunidad, con arreglo a prácticas democráticas y solidarias en el trabajo y en la distribución de los beneficios para el bienestar de sus miembros. Como tal, busca la planificación, la sostenibilidad y la inclusión de la población” (Gascón y Cañada, 2005:140). De esta consideración quedarían excluidas aquellas actividades recreativas o de aventura que, aunque se realicen en el ámbito de una comunidad campesina o nativa, no cuenten con una participación efectiva de

---

Raúl H. Asensio y Beatriz Pérez Galán (Eds.) (2012) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC. [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org). Colección PASOS Edita nº 8 / IEP. [www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe).

los comuneros en la gestión del producto, y aquellas en las que, siendo efectiva dicha participación, una parte de los beneficios del producto no sea redistribuida al resto de la comunidad.

En los últimos años el TRC como herramienta de cooperación internacional ha ido ganando terreno hasta formar parte de los planes y proyectos de las agencias públicas de cooperación de los países de la OCDE, Banco Mundial, Bancos de Desarrollo Regional, Naciones Unidas, así como de ONGs y asociaciones de la sociedad civil de todo el mundo. Para responder a este creciente interés la Organización Mundial del Turismo (OMT) en 2003, año de su ingreso en Naciones Unidas, adopta la propuesta metodológica *Pro-Poor-Tourism* -PPT- (“turismo pro-pobre”, “Turismo a favor de los Pobres”) <sup>1</sup>. En poco tiempo, esta metodología es asumida como principio teórico de cooperación en turismo sostenible por instituciones públicas y multilaterales, varias de las que componen el sistema de Naciones Unidas (UNESCO, OIT, OMT, PNUD, PNUMA y FIDA), plataformas empresariales (como la World Travel and Tourism Council, que agrupa el centenar de empresas más grandes del sector) y muchas Organizaciones No Gubernamentales (Gascón, 2011:2).

El objetivo de PPT consiste en promover una vinculación mayor de los pobres con el mercado turístico para lograr un incremento neto de sus beneficios (Ashley y Goodwin, 2007). Para ello se plantean un conjunto diverso de estrategias cuyo denominador común es el hecho de implicar a los pobres directa o indirectamente en la actividad turística, sin precisar condiciones, formas u objetivos. Así, son consideradas estrategias “PPT”<sup>2</sup>: el empleo de los pobres en empresas turísticas; el suministro de bienes y servicios a las empresas turísticas por los pobres – por ejemplo a través de cadenas de valor-, o por empresas que los empleen; la venta directa de bienes o servicios por los pobres –incluida aquellas de la economía informal-; la creación y gestión de pequeñas y medianas empresas basadas en la comunidad (el TRC, propiamente dicho); la imposición de aranceles sobre los ingresos del turismo destinados a los pobres; las donaciones de empresas turísticas con “Responsabilidad Social Corporativa”, y la inversión en infraestructura estimulada por el turismo (OMT, 2004).

Coincidimos con Hall (2007) y Gascón (2011), cuando critican que el resultado de todo ello es una heterogénea tipología de intervenciones basadas en la premisa discutible según la cual el “éxito” de estas iniciativas, dependiente casi exclusivamente del crecimiento económico y de la generación de ingresos, se consigue a través de un mayor protagonismo del sector privado en la cooperación y una creciente vinculación de los pobres al mercado en tanto que potenciales microempresarios<sup>3</sup>. La centralidad de la lógica neoliberal que subyace a la metodología PPT es tal que la práctica de los proyectos acaba frecuentemente contradiciendo los criterios mínimos que definen al turismo sostenible en general, y al TRC en particular: desde la sostenibilidad económica del negocio (derivada entre otros de la frecuente falta de viabilidad comercial en la que quedan atrapados estos proyectos), su carácter inclusivo (a través del

manejo exclusivo y la falta de redistribución comunal de una parte de los beneficios generados por la actividad), su sostenibilidad socio-cultural (resultado de los múltiples conflictos intracomunales desatados por la competencia entre grupos de emprendedores) y su sostenibilidad ecológica (al priorizar el uso de los recursos naturales por parte del sector turístico por encima de su capacidad de resiliencia).

Ante el crecimiento exponencial y a menudo desordenado de iniciativas TRC basadas en un enfoque escasamente crítico con el modelo de desarrollo, y las enormes expectativas generadas en las poblaciones rurales indígenas en toda América Latina sobre su potencial, precisamos aproximaciones cualitativas que superen las recetas metodológicas que prometen convertir a los pobres rurales en exitosos empresarios de turismo, tan abundantes en la literatura sobre este tema (véase: Ashely y Goodwin 2007; Mitchell y Muckosy, 2008; Goodwin y Santilli, 2009). Estudios antropológicos y sociológicos han analizado la economía política de esta industria y su impacto negativo sobre la cultura y las formas de organización locales (Jurdao, 1992; Greenwood, 1992; Harrison, 1995, entre otros). Sin embargo, a menudo, lo han hecho a costa de ignorar el papel central desempeñado por la población local y por los propios turistas considerados como simples víctimas pasivas de una industria que lo arrasa todo. Otra posible entrada consiste en situar estos proyectos desde una mirada antropológica reflexiva que, a partir de una adecuada identificación de los actores involucrados, indague el *proceso* por el cual la población local participa en la prestación de servicios turísticos, su grado de autonomía frente a otros participantes foráneos, los conflictos derivados de esta nueva actividad en las comunidades y las estrategias locales utilizadas para apropiarse de ese nuevo recurso.

Partiendo de estas premisas en las siguientes páginas presentamos algunos resultados de una investigación etnográfica realizada en cinco comunidades quechuas de los departamentos de Cuzco y Puno<sup>4</sup>. Replicando lo sucedido con otros grupos indígenas y campesinos de América Latina que han consolidado experiencias de turismo basadas en la participación local, en 2006 bajo el auspicio del gobierno peruano (a través de Fondo de Cooperación para el Desarrollo Social, FONCODES) y del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola de Naciones Unidas (FIDA), el Proyecto de Desarrollo “Corredor Puno Cuzco”<sup>5</sup> promueve en estas comunidades la formación de la primera red de TRC del Perú.

El estudio de las características singulares que presenta la experiencia peruana en materia de TRC es relevante al menos por dos motivos. En primer lugar a nivel metodológico, ya que es la primera vez en el Perú que se aplican las directrices metodológicas del enfoque Turismo Pro-Pobre, la estrategia de turismo adoptada por Naciones Unidas como herramienta de lucha contra la pobreza. En esa medida, este ejemplo considerado “exitoso” abre una puerta para debatir sobre el rol del turismo en los países pobres y permite matizar una

cierta euforia que deposita el discurso global del desarrollo en esta actividad, criticada desde diferentes perspectivas (McLaren, 2003; Gascón y Cañada, 2005; Hall, 2007). Según este discurso, la valoración económica de la cultura que parece implicar el TRC contribuiría a la resolución de un conjunto de problemas que afectan a la población indígena de América Latina, de carácter histórico-estructural, como la falta de empleo, la participación política, la discriminación y la desigualdad, la falta de autoestima y hasta un escaso sentido de ciudadanía (OMT, 2004; Fonte y Ranaboldo, 2008; Berdegué, 2008). No hay que olvidar que en el Perú, como en otros países de América Latina, existe una coincidencia casi total entre las zonas de pobreza indígenas y las de mayor afluencia turística. Por ello, la promoción de iniciativas basadas en TRC como estrategia de lucha contra la pobreza resulta un espacio propicio para indagar sobre los nuevos mecanismos de reproducción de la desigualdad, la exclusión y el estudio de los conflictos.

En segundo lugar, el estudio de las características del TRC en el caso peruano contribuye a identificar y contrastar las estrategias y respuestas utilizadas por la población indígena que se apropia de estos nuevos tipos de turismo en relación a otras regiones de América Latina. Como indican Valcuende *et al.* (2012), estas respuestas son resultado de un conjunto de factores internos y externos como la diversidad de contextos geográficos, históricos y culturales en los que se desenvuelve la población indígena, su grado de autonomía política y económica, su relación con la sociedad mayoritaria y, de forma especial, con el estado, tanto en las ocasiones en las que está “ausente” como cuando desempeña el papel de promotor de estas iniciativas.

Así, según sea la articulación de estos factores, hallamos regiones en América Latina en las que el TRC sirve para recrear y activar sentimientos de pertenencia étnica en la población indígena que participa en estos proyectos (Martínez Mauri, en este libro), para activar referentes identitarios que constituyen el sustrato de nuevos discursos regionales neindianistas (H. Asensio, *ibid*), como recurso de reivindicación etnopolítica frente a la globalización (Ruiz *et al.*, 2008 sobre la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador –FEPTCE–), para generar apoyos y capital social (Stronza, 2005 sobre la amazonía peruana), o fomentar la vinculación de esta población al mercado en condiciones de desigualdad y explotación (Gascón, 2005 sobre isla de Amanatani, Perú).

## **El Turismo Sostenible como herramienta de lucha contra la pobreza en Perú**

En el Perú, entre 2002 y 2007 los servicios de alojamiento, alimentación y transporte vinculados al turismo receptivo crecieron sostenidamente a un ritmo anual del trece por ciento representando el 4,54 del PIB, el tercer lugar en la generación de ingresos por divisas superando a las exportaciones de textiles

y a las pesqueras. El incremento de un 82 por ciento registrado en la llegada de turistas en esos años consolidan a este sector como uno de los más importantes de la economía nacional peruana (PENTUR, 2008; Fuller, 2009).

El elevado número de normas legales dictadas por el estado peruano avala el rápido ascenso de este sector en la economía peruana y la consecuente necesidad de regularlo y promoverlo a través de planes estratégicos. Siguiendo las tendencias internacionales, en estos planes se consolida la apuesta por un turismo sostenible e inclusivo como instrumento de desarrollo. Entre las más medidas más importantes adoptadas en los últimos años en el caso peruano cabe destacar la puesta en marcha del Plan Estratégico Nacional de Turismo, I fase (PENTUR 2005-15) y II fase (PENTUR 2008-18), que materializa por primera vez las políticas del sector, incluyendo el turismo responsable como uno de sus ejes prioritarios (MINCETUR, 2008: 11-12), la puesta en marcha del primer Plan Nacional de Turismo Rural Comunitario (MINCETUR, 2007 y 2009) y la promulgación en 2009 de la Nueva Ley General de Turismo, en la que el turismo sostenible e inclusivo se reconoce como “actividad de interés nacional” (Ley 29408-2009). No obstante, pese al esfuerzo normativo realizado, resulta llamativa la falta de articulación entre las políticas del sector y aquellas que conforman el Plan Nacional de Superación de la Pobreza (2004), en cuya agenda no se contempla el turismo de forma explícita.

El origen de las experiencias de turismo rural con participación local en el caso peruano se remonta, al igual que en España, a fines de los años sesenta<sup>6</sup>. El antecedente es la comunidad de Taquile, en el lago Titicaca, una de las áreas más turísticas de todo el país. Tras su aparición en la guía turística *South American Handbook* -conocida como “la Biblia para los viajeros a Sudamérica”- los taquileños entraron en la escena internacional como tejedores de finos textiles (Zorn, 2004). Entre los factores considerados clave para entender las oportunidades que el turismo proporcionó a Taquile, Zorn y Healy destacan la independencia económica y el control prácticamente total que sus pobladores mantuvieron sobre la propiedad de la tierra y los medios de transporte (lanchas a motor para las embarcaciones), sin interferencias de agentes foráneos (Zorn, Farthing y Healy, 2007). En la década de los noventa otro estudio antropológico sobre el impacto del turismo realizado por J.Gascón en la vecina isla de Amantani, confirmaba esta tendencia al comprobar que el aumento de la desigualdad y el conflicto eran resultado del monopolio de este recurso ejercido por parte de unos grupos (los lancheros) frente al resto (Gascón, 2005).

Tras el parón turístico propiciado por la década de violencia política que experimentó el Perú entre 1982 y 1994, resurge con fuerza este recurso bajo nuevos parámetros discursivos que ponen el énfasis en el desarrollo participativo y la puesta en valor de la cultura indígena como alternativas de desarrollo. Frecuentemente estas narrativas globales se asientan sobre viejos estereotipos del indígena transformado en “nativo ecológico” y “guardián de los conocimientos tradicionales” (Calavia, 2006; Chaumeil, 2009).

El antecedente inmediato de las iniciativas actuales de TRC es el “Programa Integrado de Apoyo al Desarrollo del Sector Turismo en Perú”, (UE-Promperú), cofinanciado en 1996 por la Unión Europea y la Comisión de Promoción del Perú. Este programa perseguía fomentar “desde dentro” los atractivos culturales tangibles e intangibles del país, incorporando por primera vez en el Perú criterios como el fortalecimiento de la identidad cultural, el respeto al medio ambiente y la intervención activa de las comunidades locales (Promperú, 2001). Al término del programa en 1999, agotados los recursos disponibles, la continuidad de estos proyectos quedó en gran medida en manos del sector privado, consolidando una tendencia que continua hasta la actualidad.

De hecho, los proyectos TRC que han proliferado en la última década en el Perú corresponden en su gran mayoría a iniciativas privadas o con una fuerte participación de empresas de turismo (agencias de viaje y otros operadores turísticos) y organizaciones no gubernamentales de desarrollo. A menudo, sin articulación entre ellos, con criterios dispares y en ocasiones contrapuestos.

Para Sotomayor *et al.*, la falta de sistematización y articulación institucional de las experiencias TRC en Perú es resultado de tres factores interrelacionados: (i) el mencionado protagonismo del sector privado (agencias de viaje y ONG), cuyos intereses económicos no siempre coinciden con los de la triple sostenibilidad –económica, social y medioambiental- que se le supone a este tipo de turismo, (ii) el estado inicial de desarrollo de las iniciativas (las más antiguas apenas se remontan a comienzos del año 2000), y (iii) las enormes expectativas generadas en la población local por agencias de desarrollo internacionales, que financian estos proyectos sin reparar en sus condiciones de viabilidad económica (Sotomayor *et al.*, 2009:12). A estos factores añadimos un cuarto que se refiere a la confusión creciente y permanente que se observa en el ámbito de la cooperación al desarrollo entre el sector privado y el público, resultado de la creciente privatización de este último. En el caso del TRC en Perú ello implica a menudo compartir, no solo una parte importante del mismo personal de consultores expertos en desarrollo, sino metodologías e intereses a veces comunes y otras contrapuestos.

A comienzos de 2010 especialistas del sector elevaban a ciento veinte el número de iniciativas de turismo con participación comunitaria con un cierto grado de institucionalización. Estas iniciativas se encuentran distribuidas entre los cuatro departamentos que registran los mayores flujos turísticos del país: Puno (lago Titicaca), Cuzco (Machu Picchu), Madre de Dios (Parque Nacional del Manu) Ancash (Cordillera Blanca), y en menor cantidad en la amazonía peruana, en comunidades nativas de la selva. De ellos, Cuzco es el que concentra el mayor volumen de asociaciones indígenas de turismo sostenible, con aproximadamente un tercio del total (Promperú, 2001; MINCETUR, 2007, 2009; Sotomayor *et al.*, 2009; Redturs, 2009). En las siguientes páginas nos ocupamos de un conjunto representativo de las experiencias desarrolladas en comunidades andinas de los departamentos de Cuzco y Puno.



## Las Asociaciones de la Red Pacha Paqareq

Acorde con los principios metodológicos del PPT y con el objetivo de contribuir al fortalecimiento de mercados de bienes y servicios turísticos para los pobres, el proyecto Corredor Puno Cusco (en adelante “Proyecto”) promueve en 2006 la red turismo rural con participación comunitaria “Pacha Paqareq”, la primera en el Perú de estas características cofinanciada por el estado peruano.

Si bien el número de asociaciones integrantes de esta red ha variado desde sus inicios, las cinco que se han mantenido estables hasta 2010 son las siguientes:

- *Asociación de Jóvenes por el desarrollo de Cachiccata*: ubicada en la comunidad de Cachiccata, (Ollantaytambo, Urubamba), en pleno corazón del “Valle Sagrado de los Incas”. La comunidad cuenta con un total de 170 personas censadas<sup>7</sup>. La asociación comunal se constituye en 2004 por dieciocho jóvenes, todos varones, de los cuales nueve continúan en 2010. Varios de ellos han estudiado o estudian turismo y algunos trabajan simultáneamente en agencias de viaje en la ciudad de Cuzco, en la que residen la mayor parte del tiempo. Con ayuda de Swiss Contact y JICA (Japan International Cooperation Agency) en 2003 construyen un camping para dar servicio de alojamiento a los turistas. En la actualidad, la mayor parte de los varones jóvenes de la comunidad ha conseguido completar ingresos empleándose como arrieros y porteadores al servicio de las empresas de turismo que operan en la comunidad. En 2009 esta ruta fue incluida en *National Geographic* como uno de los 25 mejores *treks* del mundo.
- *Asociación de Servicios Múltiples de Patabamba*: la comunidad de Patabamba en el distrito de Coya (Calca) se ubica en el mismo valle que la anterior, a una hora y media de la ciudad de Cuzco. Cuenta con 737 personas censadas. La asociación se constituye en 2002 con veinte miembros, de los cuales continúan dieciocho. De ellos, tres familias ofrecen servicios de alojamiento y alimentación en sus casas y el resto participa en una oferta diversificada de excursiones, demostraciones de tejidos tradicionales, danzas, y como arrieros de caballos y llamas. Desde 2001 la comunidad es parte de una ruta turística explotada por varias agencias de turismo. La primera que llegó a la comunidad consiguió la cesión de un terreno para ubicar un camping turístico, a cambio de realizar algunas obras en la comunidad vinculadas a la actividad y emplear a una parte de los comuneros como arrieros y porteadores. Un nutrido grupo de mujeres (madres, hijas y hermanas de los anteriores) trabajan además como tejedoras para una asociación exportadora de textiles tradicionales con sede en la ciudad de Cuzco.
- *Asociación de Porteadores del Valle de Ausangate*: ubicada en la comunidad de Chilca, en Pitumarca (Canchis), a unas tres horas de la ciudad de

Cuzco. La comunidad cuenta con 453 personas censadas. La asociación está formada por 46 personas, que prestan sus servicios como arrieros y porteadores a sueldo, para uno de los operadores turísticos más reconocidos de la región. En el año 2008 este operador turístico promueve la constitución de una empresa encargada de explotar en exclusiva la ruta del mismo nombre. Esta empresa agrupa tres asociaciones locales (la de porteadores y dos más de tejedoras), en convenio con el operador turístico que gestiona toda la operación. En terrenos cedidos por las comunidades, el operador ha construido cuatro albergues de lujo (tres propiedad del operador y el cuarto de la comunidad de Chilca), con un presupuesto de un millón de dólares americanos (según cifra facilitada por el operador). Este monto ha sido financiado con la mano de obra de la comunidad, inversionistas privados y fondos públicos (a través del FONCODES). Los albergues, emplazados entre 4.100 y 4.700 metros sobre el nivel del mar, son parada obligatoria de la ruta que recorre durante cinco días el nevado Ausangate, el más alto del sur andino peruano. Entre las tres asociaciones, un total unas 65 personas trabajan en esta empresa, como arrieros de la ruta, guardianes de los albergues, limpiadoras, cocineros, tejedoras e intérpretes medioambientales. En el año 2010 la empresa había recibido en torno a cuatrocientos clientes, en su mayoría extranjeros, consolidándose en el mercado como destino de *trekking* con participación comunitaria. En el futuro está previsto que los socios de la empresa participen de los beneficios.

- *Asociación de Turismo vivencial de Raqchi Raíces Inkas*: constituida en la comunidad de Raqchi, San Pedro (Sicuni). Esta comunidad cuenta con 304 personas censadas y está situada a pie de carretera, a 120 kilómetros de la ciudad del Cuzco, en dirección al lago Titicaca, otro de los circuitos más turísticos de la región. La asociación se constituyó en 2006, a partir de la iniciativa de cuatro familias que habían participado en un plan de negocios del Proyecto. En 2010 tiene registradas once personas, en su mayoría mujeres, que ofrecen servicio de alojamiento y manutención en sus casas, además de excursiones a un volcán cercano y visitas guiadas a uno de los complejos arqueológicos incas mejor conservados de la región. Estos servicios se complementan con la presencia permanente de un mercado de artesanías. Su ubicación privilegiada al pie de carretera y con un importante reclamo arqueológico, así como el mayor nivel de formación de las generaciones de jóvenes comuneros, han resultado factores decisivos en la mayor capacidad de negociación de esta asociación con distintas agencias de viaje. Asimismo, esta asociación ha sido la más favorecida por el Proyecto mediante la construcción de baños públicos, un taller artesanal (en desuso en 2010) y otras iniciativas como la recuperación del traje “típico” indígena. La combinación de estos factores ha suscitado el interés tanto a nivel regional como nacional por Raqchi, convirtiéndose en icono

- de turismo sostenible y puesta en valor de tradiciones culturales andinas.
- *Empresa de Turismo Vivencial Uros Kantati*: ubicada en la comunidad de Uros, en el lago Titicaca, Puno. Uros tiene dos sectores: tierra firme y zona lago. Este último está formado por 58 islas en las que viven aproximadamente 315 familias. En la isla de Kantati, habitan siete familias, de las cuales tres se dedican al turismo vivencial. La empresa ofrece servicios de alojamiento en cabañas de totora (un total de veinte camas), manutención y guiado, además de paseos en bote y venta de artesanías. Esta empresa familiar mantiene acuerdos comerciales con varias agencias de viaje, a través de su fundadora y gestora del negocio, una mujer que cuenta con una larga trayectoria como líder indígena, invitada en numerosos eventos nacionales e internacionales. En 2010 este destino fue incorporado en la guía de turismo *Lonely Planet* para América Latina, y en 2012 representó el producto TRC de Perú en la Feria Internacional del Turismo de Madrid (FITUR). Esta iniciativa ha recibido diversas menciones y premios como el “INNOVA-TRC” (2011).

Como se deduce de esta breve descripción, la afluencia de turistas y las ganancias en los cinco casos es muy desigual. En gran medida, como resultado de la trayectoria previa mantenida con sus socios comerciales. Excepto Uros Kantati, un caso singular dentro de la red, el resto depende en mayor o menor medida de empresas de turismo ajenas a la comunidad y al grupo étnico. En un caso (Chilca-Osefina), la empresa consigue el monopolio del destino haciendo partícipe a los socios de las comunidades en los riesgos y beneficios, mientras que en el resto son varias las agencias que compiten, haciendo uso de distintas estrategias.

## El proceso de formación de la red

Para ser seleccionadas por el Proyecto y participar en la red de TRC, el criterio principal era contar con experiencia previa en el mercado turístico. Tal es el caso de varias familias de la comunidad de Raqchi y de la isla Uros Kantati, ubicadas en el circuito turístico del lago Titicaca, vinculadas desde fines de los noventa a la actividad mediante la producción y venta de artesanías al turismo en tránsito.

Por su parte, las tres asociaciones restantes (comunidades de Cachiccata, Chilca-Osefina, y Patabamba), situadas fuera de los circuitos turísticos convencionales de esta parte del Perú, fueron “descubiertas” por algún operador turístico en su búsqueda de rutas alternativas para diversificar su oferta. Varias familias de esas comunidades –en muchos casos, evangélicos- comienzan su vinculación a la actividad como arrieros o porteadores a sueldo de estas empresas:

*“Había muchos hermanos de Quispicanchi que trabajaban varios años con*

*turismo como arrieros con 30 y 40 caballos. Pasaban con los turistas hacia la comunidad de Chilca y no dejaban ni un centavo para la comunidad, y venían con hartos caballos y hacían muchos daños. La comunidad no sabía nada de turismo. El sr. RV. nos contó que los de Quispicanchi estaban trabajando con turismo y nos propuso organizarnos para trabajar en turismo. Conversamos con los amigos de la comunidad: ¡haremos una asociación para trabajar con turismo como arrieros!. Juntamos unos cuarenta jóvenes y activos de la comunidad y así iniciamos” (O.G., presidente de la asociación de Chilca, 7/01/2010)*

En Cachiccata el origen de la actividad es similar, pero en este caso es una ONG vinculada a una empresa de turismo la que llega primero a la comunidad:

*“Ya entonces el turismo estaba cambiando, más o menos en el 2001. Ya se veía diferente a la comunidad en su actividad normal, dedicándose a la agricultura y a la ganadería. En ahí había ya gente externa interesada en hacer cosas diferentes en la comunidad. P. L. (operador turístico), tenía una ONG y con esa ONG vinieron y propusieron a la comunidad para trabajar como porteadores en Camino Inca. Pero además este señor tenía su empresa y nos propuso para trabajar en turismo. “Si desean, pueden hacer” (K. M., expresidente de la asociación de Cachiccata y guía de turismo, 26/11/ 2009).*

En algún momento del proceso en el que se forja la vinculación de estas comunidades con la actividad turística, bien a través de agencias de viajes o del boca a boca de los turistas, surge la oportunidad del Proyecto para cofinanciar pequeñas iniciativas empresariales o “planes de negocios” basados en TRC.

A través de un sistema de concursos en las comunidades en los que cada asociación representa públicamente la idea del negocio que pretenden emprender (Immerzel y Cabrero, 2003), el Proyecto selecciona las mejores propuestas a las que asigna una cantidad no reembolsable. Una vez superado el concurso, el único requisito para acceder a los fondos es emplearlos en la contratación de asistencia técnica en cualquiera de las competencias profesionales que conlleva la puesta en marcha de un negocio TRC (cocina y manipulación de alimentos, guiado, primeros auxilios, marketing y afirmación cultural, entre otros). Esta formación se complementa con la realización de pasantías a entornos donde se desarrolle la actividad turística (en hoteles, rutas al aire libre y otras comunidades).

Para poner en valor el conocimiento local, a través del Proyecto, los socios contratan a un grupo de consultores ciudadanos con formación universitaria y experiencia profesional (como directores de agencias de viaje, chefs, arquitectos y guías de turismo) para impartir los talleres de capacitación. Posteriormente, estos técnicos seleccionarán a un conjunto de líderes de la comunidad

o *yachaq* (del quechua: “el que conoce”) para replicar el conocimiento técnico adquirido en los cursos al resto del grupo. Este planteamiento, habitual en la formación y captación de líderes que los proyectos de desarrollo precisan para su funcionamiento, lejos de contrarrestar la relación desigual en la producción de conocimiento “experto versus local” que caracteriza el lenguaje del desarrollo (Hobart en Pérez, 2012), amplifica las diferencias entre los técnicos foráneos que ignoran o devalúan el conocimiento indígena.

*“Los concursos trataban de encontrar dentro de la comunidad a la persona que fuera mi réplica, el yachaq (...) El yachaq era un maestro, un supervisor de la calidad, para que asegure que cada vez que llegaran grupos de turismo, todo funcionaba ok (...) el yachaq se capacitaba en la pasantía y luego tenía que transmitir todo lo aprendido en esa pasantía en la comunidad. Para elegirlos se hacían concursos dentro de la comunidad, sacábamos a estas personas y les dábamos premios para equipar su cocina para incentivar que las demás personas usaran, por ejemplo, la tabla de picar, por temas de higiene (...) No es que yo tratara de cambiar la idiosincrasia del Ande, pero es un tema de limpieza, y ellos están dando un servicio, ya no es una persona más de la comunidad, tenían que tener otros hábitos en cocina (...) Entonces había celos entre ellos, de que tú tienes la olla y el cuchillo y yo no (...) No entendieron realmente por qué tenían que hacerlo”* (T.M, consultora de cocina de la red, Cuzco, 20.12. 2009).

Como hemos tratado en otras ocasiones (Pérez, 2004), la versión local de quienes son los “poseedores de conocimiento” en una comunidad andina no coincide con la de un líder moderno del tipo que ONG y otras instituciones públicas y privadas de desarrollo capacitan desde hace décadas en estas comunidades. Ni siquiera aunque vista *chullo*, *chacana*, traje de autoridad tradicional y aprenda a manejar utensilios inexistentes en la vida cotidiana de las familias indígenas, como una tabla de picar, un sanitario o un cuchillo pelador de papas. Estos elementos materiales que frecuentemente provienen de los proyectos de desarrollo, se convierten en marcadores de estatus en la comunidad para quien los posee, más allá de la función específica para la que fueron concebidos.

## **Los actores participantes en los negocios TRC**

La creciente empresarialización de la cooperación al desarrollo en la que es necesario ubicar estos proyectos de TRC incide directamente en la cantidad y el tipo de actores participantes envueltos, en mayor o menor medida, en la gestión de la cultura como recurso. Tomando las cinco iniciativas de la red, podemos diferenciar dos grupos de actores: por un lado, los pobladores de las comunidades, y por otro los expertos y gestores privados<sup>8</sup>.



Ilustración 1. Yachaq de una de las asociaciones de turismo vivencial de la red Pacha Paqareq durante una pasantía de cocina y manipulación de alimentos. Cuzco, 29.11. 2006 [Foto cedida por Tatiana Mendoza]

### ***Emprendedores y jornaleros indígenas de TRC***

Este grupo reúne a los participantes de las comunidades en actividades TRC. Según el perfil socioeconómico hallamos en primer lugar a los *socios-emprendedores* de la red propiamente dichos, comuneros que desempeñan su trabajo en la iniciativa TRC como jefes de porteadores, arrieros y cocineros (Patabamba, Chilca), administradores de camping e intérpretes ambientales (Cachiccata, Chilca), prestadores de servicios de hospedaje y alimentación en sus casas (Raqchi y Patabamba) y gestores de la empresa (Uros Kantati). Y, en segundo lugar se ubican los *jornaleros a sueldo*, aquellos que prestan sus servicios y elaboran productos “con identidad” para empresas de servicios turísticos y promotores comerciales.

El perfil de los primeros es el de parejas de mediana edad, con hijos que poseen estudios de secundaria y de forma creciente universitarios, en especialidades relacionadas con el negocio turístico y la administración de empresas. Estas familias cuentan con una mayor disponibilidad de capital social y económico en la comunidad y en dos de las iniciativas (Cachiccata y Patabamba), estas personas coinciden visiblemente con miembros de la iglesia evangélica peruana.

Como se deduce de la descripción de las iniciativas que conforman la red, si bien el número de hogares que obtiene una parte complementaria a sus ingresos a través del turismo se ha ido incrementando paulatinamente en los últimos años hasta alcanzar el setenta o incluso el ochenta por ciento de las

personas censadas en cada una de las comunidades, el de participantes en las asociaciones TRC es inferior en todos los casos al diez por ciento. Este bajo porcentaje se explica por varios motivos. En primer lugar, porque para ser aceptado como socio los miembros exigen una cuota de ingreso, generalmente alta, y la disponibilidad de un capital equivalente al invertido por el resto de miembros. En 2010 esta cantidad oscilaba entre doscientos y cinco mil dólares en su mayor parte destinados al acondicionamiento turístico de las casas de aquellos que ofrecen el servicio de alojamiento (mediante la adquisición e instalación de servicios higiénicos, enlosado, muebles, vajilla, ropa de cama, y paneles solares para el servicio de agua caliente), sin duda lo más costoso de los negocios TRC. Todas ellas son comodidades ajenas, hoy por hoy, a la vida cotidiana de las familias andinas, cuyo impacto en la concepción y los usos del espacio doméstico merece ser estudiado (véase Perche en este libro).

El alto coste de la inversión requerida supone que sólo un pequeño grupo pueda participar en la oferta de alojamiento. Así, en el caso de la asociación de Patabamba, tres familias han monopolizado ese servicio (de las cuales, un solo socio concentra dieciséis de las 24 camas disponibles, además de caballos y llamas en propiedad), once en el caso de Raqchi, y una sola familia en la isla Uros Kantati. Por su parte, un número mucho más elevado de arrieros, porteadores o artesanos se emplean como jornaleros en agencias de viaje, el segundo grupo dentro de los comuneros involucrados en las iniciativas TRC de la red.

Los integrantes de este grupo, que solo en casos excepcionales son dueños de sus propios caballos, llamas o telares, poseen un nivel de capital social y económico menor, y por lo tanto están en condiciones de mayor vulnerabilidad que los emprendedores. Al igual que aquellos, los porteadores, arrieros y artesanos han constituido sus propias asociaciones comunitarias. El objetivo es organizar el trabajo y ejercer de interlocutor frente a las ONG que desarrollan proyectos productivos relacionados con esta actividad en sus comunidades y frente a las empresas de turismo para las que trabajan.

Algunas de estas empresas que frecuentemente utilizan en su denominación comercial adjetivos como “sostenible”, “con responsabilidad social”, “sin fines de lucro” o forman parte de los circuitos internacionales de “comercio justo”, además de capitalizar la mayor parte de los beneficios, aplican unas condiciones laborales que difícilmente encajan bajo esas denominaciones. Es el caso de los excesos, hasta hace poco habituales, con los porteadores indígenas en las rutas de *trekking* de estas comunidades<sup>9</sup>:

*“Cuando hubo la oportunidad de trabajar en Caminos del Inca, yo fui uno de los mas jovencitos que trabajó (...) y ellos pensaban que no resistiría y no resistí porque en ese momento se estaba cargando cincuenta a sesenta kilos por cada persona, casi todo el día cargando, parando a medio camino para dar comida a los turistas pero menos a los porteadores (...) Solíamos llevar habas tostadas y esas cosas, nuestro hambre, como los cocineros estaban tan ocupados no había tiempo para cocinar para nosotros. Y en ese momento habíamos*

*usado leña, y cuando llueve todo estaba mojado y no se podía cocinar para nosotros, y las compañías no mandaban comida para nosotros. (...) Comíamos sus sobritas de los turistas, lo que sobraba de su arrozito, eso ¡cómo qué esperábamos!. Detrás de la carpa, en cola para agarrar a la presa...”* (K.M. guía de turismo y ex presidente de la asociación de TRC de Cachiccata, Cuzco, 11.12.2009)

O las condiciones de trabajo exigidas aún hoy por empresas exportadoras de textiles a las mujeres y niñas indígenas que complementan sus ingresos como tejedoras. Es el caso del Centro de Textiles Tradicionales del Cuzco (CTTC). Fundado en 1996, este centro agrupa a unos seiscientos tejedores indígenas de nueve comunidades campesinas, en su mayoría mujeres, divididos por grupos de edad. Escogidas por la gerente del centro, una mujer de ascendencia indígena de la zona, estas mujeres trabajan una media de quince horas diarias para cumplir con los pedidos del centro. Entre sus obligaciones figura la asistencia varias semanas al año a la tienda-museo que posee el CTTC en la ciudad de Cuzco para hacer demostraciones en vivo a los turistas. Las reglas que impone el centro a las tejedoras son estrictas: está prohibido pertenecer a ninguna otra asociación en la comunidad, comercializar los tejidos a través de cualquier otro comprador, dejarse fotografiar o conversar con extraños, enseñar las técnicas de trabajo a otras mujeres o subcontratar parte del trabajo. Mientras están tejiendo, ya sea en el local de la comunidad o en el de la ciudad, deben vestir el traje “típico” y cumplir escrupulosamente con los plazos de entrega pactados, a riesgo de ser expulsadas de la asociación y penalizadas por ello el resto de socias, con multas que oscilan entre 250 y 20 soles.

En este punto cabe destacar que la participación diferencial de mujeres y varones en las iniciativas de la red está vinculada al tipo de actividad desarrollada. En el caso de las asociaciones que ofrecen turismo de aventura y alojamiento en camping o albergues (Chilca y Cachiccata), los socios activos son básicamente hombres. Mientras aquellas iniciativas con servicios de alojamiento y alimentación en las propias casas y demostración y venta de textiles, el trabajo es desempeñado por las esposas y por sus hijos.

Esta división laboral por géneros no solo está relacionada con el ámbito doméstico o público en el que se desempeñan las actividades, sino también con las propias instituciones de desarrollo y las empresas de turismo que determinan a quiénes van dirigidas las capacitaciones. En gran medida, esta posición se alimenta de los estereotipos construidos sobre las mujeres en el ámbito del desarrollo: ellas son consideradas “más ahorradoras” que sus esposos, “más trabajadoras”, y ahora también “mejores empresarias”. El costo que supone para las mujeres esta sobrecarga de trabajo, sobre todo en las largas temporadas en las que sus esposos abandonan el hogar para trabajar como porteadores de las rutas turísticas, y la mayor disponibilidad de dinero efectivo, ha disparado el consumo de alcohol. Esta situación es patente en uno de los casos de la red



donde, después de cinco años de entrada de la actividad turística, el número de chicherías en la comunidad se ha multiplicado por tres. El aumento en el consumo de alcohol ha multiplicado los casos de violencia doméstica intrafamiliar y de abandono de hogar.

### ***Los consultores de turismo: técnicos y gestores de TRC***

Un segundo grupo de actores en los proyectos TRC está formado por *técnicos y gestores privados* que no pertenecen a la comunidad y raramente al grupo étnico. En su mayoría son titulados universitarios cuyos servicios, como resultado del proceso de descentralización experimentado en el Perú (véase H. Asensio en este volumen), son crecientemente demandados por un conjunto de instituciones públicas y privadas<sup>10</sup>. Bajo esta denominación incluimos a aquellos que prestan sus servicios indistintamente en:

- ONG promotoras y facilitadoras de los proyectos y asesoras en la formación de redes y mancomunidades de TRC. En los últimos años, la formación de redes se ha convertido en el Perú en un activo para la captación de fondos de la cooperación internacional. Así, sólo en el tiempo en que se desarrolló esta investigación y en la misma área, se constituyeron al menos cuatro redes de TRC y una mancomunidad de municipios que brindaban estos servicios<sup>11</sup>.
- Empresas de turismo (operadores turísticos y agencias de viaje), que contratan la mano de obra de los indígenas en sus rutas, y/o trabajan en asociación con los grupos de emprendedores organizados en cada una de las comunidades.
- Instituciones públicas que planifican, gestionan o apoyan técnica o financieramente los proyectos TRC. Se trata de algo más de media docena de instituciones que corresponden a los distintos niveles de administración del Estado, dedicadas a promover o frustrar el desarrollo de estas iniciativas en las comunidades.

Este reducido grupo de profesionales del turismo a menudo desempeña un doble papel, por un lado como funcionarios prestan sus servicios a través de las gerencias de desarrollo local, y por otro, como gerentes de sus propias empresas turísticas, asesoran a las comunidades en la prestación de servicios TRC, situación común a otros ámbitos profesionales en el caso peruano. En las ocasiones de conflicto coyuntural de intereses entre el papel público desempeñado por estos técnicos (en tanto que consultores contratados por el estado) y el privado (como directores de agencias de viaje), prevalecen estos últimos. Así sucedió en las iniciativas de Cachiccata y de Chilca. En ambos, los consultores contratados por el Proyecto y posteriormente por las asociaciones indígenas de TRC, aprovecharon su posición privilegiada para monopolizar la gestión y comercialización de estos destinos en sus respectivas agencias. En Cachiccata, esta situación desembocó en fuertes conflictos y acusaciones cruzadas entre

los propios socios de la red, por malversación de fondos, que culminaron en la no renovación del contrato al empresario como asesor del Proyecto. Hasta la fecha este empresario continúa explotando ese destino. Por su parte, en Chilca, el monopolio del servicio turístico acabó concesionado al empresario y exconsultor de la red mediante la constitución de una nueva empresa, con participación comunitaria, que incluye la cesión de terrenos comunales por casi cien años (ver supra “Las asociaciones de la red Pacha Paqareq”). En varias de las entrevistas mantenidas con los socios, se señala el intento frustrado de constituir su propia agencia de viajes para tratar de garantizar la viabilidad comercial de estos destinos evitando intermediarios, aspecto en el que el Proyecto no intervino.

Consolidada la vinculación de los pobres con el mercado turístico a través del Proyecto, sin precisar formas ni condiciones, el abandono de las iniciativas en manos de consultores y empresarios de turismo ha generado también importantes limitaciones para garantizar la continuidad y la sostenibilidad de las mismas. Las acusaciones sobre la falta de educación y profesionalidad de la población indígena, detectadas por Valcuende del Río *et al.* (2012) en comunidades nativas, son también aquí recurrentes:

*“Desde mi punto de vista, como empresa promotora y especialmente por haber ya trabajado y experimentado en esta comunidad y en otros lugares, nos es bien difícil hacer sostenible económicamente una iniciativa en la zona rural por la baja organización y la falta de educación. El socio local debe de recibir capacitación periódica y “sostenida” para que entienda la dinámica del negocio, la economía en general y, en especial, el tema de trabajar en el rubro de servicios (...) Luego de varios años, cuando ya el negocio está montado, con potencial y empezando a generar una dinámica económica, los socios locales pierden el ritmo de trabajo, exigen dividendos, se relajan y especialmente no saben como gerenciar su negocio. Desde la formalización para dar servicios a terceros y entregar una factura, hasta como llevar sus cuentas y gastos de manera ordenada”* (P.L. promotor de turismo, Cuzco, Diciembre de 2009).

En este punto es preciso referirse al rápido crecimiento y burocratización experimentada por este sector, que ha multiplicado en los últimos años las instituciones públicas y privadas así como el número de técnicos dedicados a la gestión de este nuevo recurso, a menudo con una escasa coordinación entre ellos. Patabamba refleja bien esta situación. En 2010 operaban simultáneamente en esta comunidad cinco instituciones de desarrollo con proyectos productivos relacionados directa o indirectamente con el turismo sostenible y la venta de artesanía textil. Además, otras tantas asociaciones comunitarias se han constituido para representar los intereses de sendos grupos de tejedoras, artesanos y arrieros, así como el de prestatarios de servicios TRC de la red. Cada una de estas asociaciones ofrece sus servicios a distintas agencias de

viaje y empresas comercializadoras de tejidos. A esta actividad hay que sumar la irrupción de un nuevo recurso en manos foráneas: varias canteras de yeso halladas en el territorio comunal, cuyos derechos de explotación han sido reclamados por varios empresarios ciudadanos<sup>12</sup>. El resultado es una comunidad campesina atomizada en multitud de pequeños grupos, en parte como respuesta a los incentivos del modelo de cooperación al desarrollo actualmente centrado en la actividad turística y en parte como respuesta a los incentivos de la dinamización económica de las zonas andinas. La atención que demandan estas asociaciones resulta a menudo incompatible –como expresan varias personas en las entrevistas– en tiempo y requisitos con la pertenencia a los restantes grupos en los que descansa la organización social y cultural de la comunidad, tanto tradicionales (sistema de cargos) como modernos (comité de vaso de leche, club de madres, comité de escuela y hasta la propia Junta directiva). Además es generadora de nuevos conflictos intergrupales y también nuevas formas de resolución de los mismos.

En ocasiones la alianza coyuntural entre una asociación que presta servicios turísticos y el operador que los contrata, ha desembocado en el enfrentamiento con otras asociaciones de la comunidad por el acceso al mercado. Por el contrario, en otros momentos, esa competencia entre los distintos grupos se torna en estratégicas alianzas de cooperación frente a un eventual “enemigo externo”. Es el caso sucedido en 2010 en Raqchi, enfrentada al todopoderoso Instituto Nacional de Cultura (INC), del que se hacía eco la prensa y otros medios de comunicación:

“Las autoridades y la población del distrito de San Pedro, de la provincia cusqueña de Canchis, que alberga el Complejo Arqueológico de Raqchi, amenazaron con tomar el complejo e impedir el ingreso de los visitantes al Templo de Wiracocha, si es que hasta el 15 de diciembre el director del Instituto Nacional de Cultura (INC) Cuzco, Jorge Zegarra, no desiste de oponerse a la inclusión de dicho legado al Boleto Turístico-COSITUC, lo que implicaría deshacerse del cuarenta por ciento de los ingresos que se recauda en el complejo. A diario ingresan a Raqchi 450 visitantes, quienes abonan por el acceso la suma de diez nuevos soles, lo que hace una recaudación mensual de 135.000 nuevos soles” (Diario La Primera, 14 de diciembre de 2009).

El conflicto de Raqchi con el INC arranca varios años antes e ilustra bien la utilización del turismo como un medio de afirmación de derechos colectivos de la comunidad, que exceden la explotación económica del recurso. El reconocimiento de aproximadamente mil hectáreas como Parque Arqueológico ha propiciado que buena parte de las tierras de cultivo de la comunidad, de por sí escasas para el número de familias que viven en ella, pasen a ser gestionadas por el INC. Cualquier obra que precise la comunidad (saneamiento urbano, luz, construcción de una playa de estacionamiento o de un anexo de las vi-

viendas que prestan el servicio de TRC), debe contar con el informe favorable del arqueólogo residente del Parque Arqueológico. A esta situación, que ha generado un profundo malestar en la comunidad, se suma la posibilidad de contratar mano de obra no cualificada entre los comuneros como una forma de compensar a las familias más afectadas por la cesión de sus tierras (en 2010 eran dieciséis personas), así como las acusaciones cruzadas de robo y tráfico de vestigios arqueológicos, clásicas en las disputas en procesos de patrimonialización. Todo ello ha incubado un conflicto profundo, cuyo último episodio se desató a cuenta de los derechos de explotación económica del patrimonio cultural:

*“Nosotros no tenemos conocimiento del Plan Maestro, ni tampoco si se ha aprobado. Todo nos limitan, hasta para tener nuestros animalitos. No podemos mejorar las viviendas. Solicitamos al INC y después el documento se pierde. Los vigilantes del INC nos denuncian a la policía si hacemos cualquier obra (...) La comunidad así no está en condiciones de recibir ni dar un buen servicio a los turistas. Falta mejorar las calles, limpieza, alumbrado público, los residuos sólidos de los servicios higiénicos están rebalsando ahorita. Hemos solicitado agua y desagüe, pero el INC no da la autorización (...) La ley dice que las comunidades y lugares que se ubiquen en lugares con Patrimonio Cultural deben participar en los ingresos del boleto turístico, y eso estamos pidiendo desde la época de Zegarra y nos lo niegan. Dicen que no está apto todavía. ¡Hay que exigir! Nosotros somos los que sufrimos el turismo y no tenemos ningún provecho (...)”* (L.G. Presidente de la comunidad de Raqchi. Raqchi. 05.12.2009).

Este conjunto complejo de instituciones, intereses y conflictos derivados de la gestión y comercialización de este nuevo recurso se completa con la puesta en escena de la cultura indígena “típica”, convenientemente recreada y reificada para el turismo en la que participan todos los actores que conforman la red.

## **Inventando el producto. Volver a lo “nuestro”**

La valorización de la cultura como un recurso económico es una de las ideas que articula el enfoque de Desarrollo Rural Territorial con “identidad cultural”, utilizado por los proyectos FIDA en América Latina y en el Perú (H. Asensio y Trivelli, 2011). Para Berdegú la valorización de “activos culturales”<sup>13</sup> tangibles e intangibles de los pobres rurales y de sus territorios, “permite incidir en las diversas manifestaciones del patrimonio cultural, como fuente de oportunidades para procesos de desarrollo que fortalezcan las capacidades de los grupos sociales rurales de América Latina” (2008:3).

A través de este enfoque, la “cultura” o “identidad” (utilizados como sinónimos intercambiables) tiene un sentido eminentemente utilitarista. El *desarro-*

*llo con cultura* concibe a esta como un recurso económico, con un contenido preciso que se puede comprar, vender o perder y supeditada al crecimiento económico y a la generación de ingresos –“verdaderos cogollos” del desarrollo-. Dicha concepción, empleada frecuentemente por gobiernos y organismos internacionales de cooperación en los procesos de patrimonialización cultural, es ajena a la concepción antropológica del *desarrollo desde la cultura*. En este caso, la cultura –ni cosificada ni marginal- aparece como matriz explicativa en la que es necesario ubicar, tanto los procesos económicos, sociales y políticos (incluido el desarrollo), como los actores que los dotan de significado mediante su acción social (Brown, 2003; Chaumeil, 2009; Pérez, 2012).

De todas las iniciativas desarrolladas por el Proyecto para la puesta en valor de “activos culturales”, sin duda son los talleres en “afirmación cultural” los que mejor reflejan esa concepción folclórica y marginal del conocimiento local. En ellos, consultores ciudadanos con la misión de poner en valor la cultura andina para el turismo, circulan de comunidad en comunidad, aplicando sus recetas. El objetivo es “hacer recordar” a los indígenas su identidad cultural perdida (Pérez, 2011:36ss).

La comunidad de Raqchi, con su imponente complejo arqueológico de época inca, fue una de las pioneras en el contexto de la región en experimentar estos talleres. Desde 2002 dos ONG dedicadas a la recuperación y difusión de la sabiduría tradicional de los pueblos indígenas de los Andes<sup>14</sup>, se unen para desplegar varias de estas iniciativas, tales como la recuperación de autoridades tradicionales, implementación de talleres artesanales, recuperación de andenerías y caminos, de la música tradicional y la realización de *watanakuy* o encuentros de encariñamiento intercultural andino (Rengifo, 2010). Estas propuestas forman parte de un programa más amplio que persigue el *allin kawsay* o vida buena, versión nativista y esotérica de la cultura andina, que pregona la necesidad de buscar alternativas al modelo de desarrollo y a la globalización neoliberal. Estas alternativas, supuestamente panindígenas, están basadas en el respeto a la naturaleza, la diversidad cultural, la solidaridad, el sentido de comunidad y la armonía que atesoran los pueblos indígenas del continente.

Pocos años después, estas manifestaciones culturales recreadas y afirmadas a través de talleres serán exhibidas y comercializadas para el turista que llega a la comunidad, con el asesoramiento de los consultores del Proyecto. Las contradicciones entre espiritualidad y mercado turístico no tardan en aparecer:

*“Primero era volver al respeto, entre los humanos y con la naturaleza, de cómo nos estábamos comportando y de cómo nuestros abuelos tenían muchos secretos, muchas pautas para el vivir bien, en armonía, la comunidad con la naturaleza. Pero lo que ha pasado ahora es que nosotros nos hemos separado de la naturaleza, por un lado, y por otro lado, nos hemos desacralizado. Ya la naturaleza no es sagrada para nada. El centro ceremonial que tienen ahí, es solo una ruina que te da dinero, y para todo es así. Entonces yo les dije: “miren, nosotros somos descendientes de los abuelos que han construido, que han*

*vivido y que han estado aquí, y ese lugar es un lugar sagrado para nosotros”. Como te digo, he sido objeto de burlas, cuántas veces he llorado para decirles a la gente que tenemos que volver a recuperar este lugar, porque somos parte del lugar. Por eso les decía, los turistas van a venir, plata les va a sobrar, pero primero volvamos a lo nuestro (...)*” (E. P. Centro de Promoción y Servicios Integrales, Cuzco, 12.12. 2009).

La ropa “típica”, instrumentos, fogata bailable, rituales a la pachamama y otras *performances* culturales, serán rápidamente adaptadas por las tres iniciativas de la red que ofrecen alojamiento a los turistas en sus casas (Patabamba, Raqchi y Uros Kantati). La inevitable estandarización experimentada en el proceso de diseño del paquete cultural para el turismo, resultado de haber recibido los mismos cursos de capacitación, impartidos por los mismos consultores, y realizar las mismas visitas, a las mismas comunidades concebidas como iconos del turismo alternativo en Perú (caso de la isla Taquile en el lago Titicaca, y últimamente Raqchi), contribuye poco a poco a crear una nueva “identidad turística” (Bruner, 2005). En la creación de este producto participan activamente los socios de la red, que seleccionan ciertos rasgos de sus prácticas actuales y de otras pasadas, acomodándolas al discurso nativista del gusto turístico:

*“Nosotros le mostramos el paquete a la agencia y ellos escogen. De acuerdo a los meses, en mayo fogatas, en junio cruz velakuy, en agosto pagos a la Pachamama (...) Ellos ya saben. Trabajamos con varias agencias: Vida Tours, Terra Andina (...). Los turistas vienen y se comportan bien con nosotros, están tranquilos, nos dicen cómo es en sus países, lo que hacen, y luego en la habitación nosotros les preguntamos si está todo a su gusto”* (G.G., comunidad de Patabamba, enero de 2010).

Como hemos discutido en otro lugar (Pérez, 2011), esas costumbres “típicas” recreadas por la demanda del turismo en un proceso de reinención de tradiciones, difieren sustancialmente de las costumbres de la comunidad. Unas y otras son igualmente reales y auténticas para quienes las representan, pero sus efectos son distintos:

*“La música con tambor y flauta siempre eso utilizamos en carnavales, así era el original. Ahora llegó el valor y todo eso, pero eso siempre se hizo. El turismo cien por cien no está recuperando nada de nuestra cultura, no. Por ejemplo, lo que es la ropa, como actividad nos ponemos. Si llega el turismo, las señoras ya vienen cambiaditas, después que pasa el turismo y se va, nosotros nos ponemos nuestra ropa. Claro que la educación se está mejorando para nuestros hijos, ya hay siete que están estudiando en el Instituto Khipu [Cuzco]”* (F. Ch., Asociación de Servicios Múltiples, comunidad de Patabamba, enero de 2010).

Como se desprende de las entrevistas realizadas y del análisis de lo sucedido, la actividad turística ha servido para que la población participe en la objetivación y recreación de un conjunto híbrido de nuevas costumbres para el turismo, aprovechando con ello su potencial de mercancía (Comaroff y Comaroff, 2011). En los casos de la red, no existe un proyecto autóctono de carácter político detrás de este proceso de reinención, tampoco de reafirmación cultural o étnica, sino más bien un conjunto de estrategias de supervivencia, motivado por la revalorización de su cultura en un mercado global.

## Conclusiones

El análisis del TRC en el caso peruano, a través de las iniciativas que componen la red Pacha Paqareq, pone de manifiesto algunas cuestiones para el debate sobre el rol que desempeña el turismo como herramienta de desarrollo en países pobres con población indígena, así como sobre las estrategias utilizadas por la población local.

(i) Uno de los aspectos fundamentales que garantizan la viabilidad de un proyecto TRC, junto a la participación y la redistribución de una parte de los beneficios, es la forma de gestión de la iniciativa. De ello depende, en gran medida, la comercialización del producto y el margen de autonomía del grupo local participante frente a sus contrapartes (empresas de turismo, ONG, o el estado peruano). Un somero repaso a los modelos de gestión y el tipo de alianzas mantenidas con los socios comerciales mantenidas en cuatro de las cinco iniciativas que conforman la red, muestra un panorama de profunda desigualdad. Por un lado, en tres comunidades el origen de las iniciativas se remonta a empresas de turismo que comienzan con la explotación de una ruta que pasa por la comunidad. En poco tiempo, algunas familias en mejor situación económica se asocian y firman acuerdos comerciales para participar en el negocio turístico. Los acuerdos son diversos, pero existe un patrón recurrente: la cesión en usufructo o propiedad de recursos comunitarios (varios cientos de hectáreas de tierra en emplazamientos privilegiados) a favor de las empresas de turismo “con responsabilidad social” por una cantidad de años, así como la exclusividad en la venta del producto. A cambio, los indígenas han recibido la promesa de trabajo no cualificado como porteadores de los equipajes de los turistas, arrieros de caballos o llamas, la realización de pequeños proyectos en la comunidad vinculados al desarrollo del producto y, eventualmente, participación en los beneficios de la empresa. En una época de máxima indulgencia como la actual, en la que nadie desea sentirse culpable durante sus vacaciones, la etiqueta “turismo sostenible” o “turismo comunitario” resulta extraordinariamente funcional para mantener el margen de beneficios para muchas de estas empresas.

- (ii) En cuanto a la redistribución comunitaria de los beneficios de la explotación del patrimonio natural y cultural, solo dos asociaciones de la red han previsto algún mecanismo para ello. Esta cuestión es relevante para el debate pues, si tenemos en cuenta la definición de TRC empleada, lo que singulariza esta actividad como herramienta de desarrollo no es tanto una alta participación local (inferior en todos los casos de la red al diez por ciento de cada comunidad) sino el ámbito en el que participan (sea como emprendedores o como mano de obra para otro empresario) y la existencia de mecanismos inclusivos de redistribución de los beneficios.
- (iii) La metodología Turismo Pro-Pobre aplicada por el Proyecto a las iniciativas de la red, cuyo objetivo es promover la vinculación de los pobres con el mercado de bienes y servicios, no favorece ni garantiza la triple sostenibilidad (económica, sociocultural y medioambiental) que se le supone a este tipo de turismo. El caso de esta red ilustra que el acceso a fondos de pequeños grupos de socios emprendedores rurales que hacen uso de su patrimonio cultural y natural para lograr su inserción al mercado, constituye una de tantas iniciativas aisladas –en este caso avalada por el estado peruano- que no se integra en un plan de desarrollo más amplio que beneficie al resto de la comunidad, al municipio o a la región. Y ello, a pesar de la profusión de normas, leyes, planes y programas que en los últimos años regulan el turismo sostenible en el Perú como una actividad económica de interés nacional.
- (iv) Teniendo en cuenta esas circunstancias, cabe señalar algunas consideraciones sobre la construcción del éxito en proyectos de turismo basados en el enfoque PPT. Si, como parece, el rasero que mide el éxito es el grado de vinculación de los pobres al mercado de bienes y servicios como eje de los procesos de desarrollo rural, la red Pacha Paqareq es sin duda un ejemplo “exitoso”. Pero si, por el contrario, adoptamos una perspectiva crítica frente al discurso dominante del desarrollo e incluimos los aspectos sociales, culturales, distributivos y medioambientales y prestamos atención a las concepciones locales políticas y económicas de bienestar y de cambio, la conclusión sobre el resultado de estas iniciativas es bien distinta. Asuntos tan significativos para la sostenibilidad de las iniciativas como la conectividad (en tres destinos el acceso por carretera es muy deficiente), la existencia de servicios de saneamiento y agua potable (inexistentes en otros tres casos) y las labores de promoción y comercialización de estas iniciativas en el mercado turístico, no han recibido ninguna atención por parte del Proyecto. Dicho de otra forma, una vez facilitada la chequera que permite la contratación de asistencia técnica en el mercado para la prestación de servicios TRC, las asociaciones comunitarias han sido abandonadas en manos de empresas de turismo que imponen las condiciones laborales y económicas a sus contrapartes locales y capitalizan beneficios. Esta relación desigual continúa lastrando los intentos de estos grupos indígenas para abrirse ca-



mino en un mercado adverso.

- (v) Desde un plano social y cultural, la formación de esta red, mediante la que se perseguía ampliar el capital social en las comunidades y el protagonismo de su población como actores locales, ha tenido efectos desiguales. Por un lado, ha fomentado la atomización de la organización comunal en múltiples asociaciones comunitarias, constituidas estratégicamente para captar recursos de la cooperación. Esta situación ha agudizado conflictos latentes entre los diversos grupos a nivel intracomunal y propiciado otros nuevos a nivel extracomunal. Dichos conflictos están centrados en la lucha por los derechos de explotación económica del patrimonio cultural y natural, concebidos como recursos en los nuevos enfoques de desarrollo rural. Por otro lado, ha permitido simultáneamente la elaboración de estrategias de afirmación de los derechos colectivos frente a intereses foráneos.
- (vi) Por último, desde una perspectiva de género, la participación de mujeres en estas iniciativas se ha circunscrito generalmente al ámbito doméstico: por un lado, a través de la prestación de servicios de alojamiento y manutención en sus casas y, por otro, en la producción complementaria de artesanías (textiles). Estas tareas, sumadas a las de producción y reproducción en el ámbito doméstico que ya tenían, se han traducido en una mayor carga laboral. Sólo en uno de los cinco casos, una mujer, con una consolidada experiencia previa como líder de su comunidad, es cabeza visible de la empresa de TRC –la única de toda la red- y ejerce de relaciones públicas con antropólogos, consultores y técnicos de la cooperación.

Teniendo en cuenta estos resultados, cabe preguntarse cuál es la diferencia entre estos proyectos y las inversiones o negocios convencionales de turismo, que comparten una misma retórica que reivindica la sostenibilidad, la inclusión social, el empoderamiento y la cultura de los pobres. Frente al uso indiscriminado de esos y otros términos-fetichismo en el discurso del desarrollo (Ranhema en Pérez, 2012), el caso de la red Pacha Paqareq muestra la necesidad de profundizar en el estudio de estos nuevos tipos de turismo con participación local como una arena que permite analizar las actuales narrativas del desarrollo y los procesos paralelos de objetivación, exhibición y comercialización de las culturas indígenas y sus múltiples y contradictorios efectos.

## Bibliografía

- Aguilar, Encarnación y Amaya, Santiago  
2007 “El Patrimonio Cultural Como Activo del Desarrollo Rural. El Futuro del Mundo Rural. Sostenibilidad, Innovación y Puesta en Valor de los Recursos Locales” *Síntesis*, 103-124.

- Asensio H. Raúl y Carolina Trivelli  
2011 *Puesta en Valor de activos culturales y dinámicas territoriales en el sur de Cuzco*, Santiago de Chile: RIMISP.
- Asensio H. Raúl y Martín Caverro  
2012 *El parque de la papa de Cuzco (Perú). Una indagación sobre los dilemas del escalamiento de innovaciones rurales en los Andes*, Canada: The International Development Research Center. [En línea] <http://hdl.handle.net/10625/49861>
- Ashely, Caroline y Goodwin, Harold  
2007 “Turismo Pro-Pobre” ¿Qué ha ido bien y qué ha ido mal?” *Opinión*, 80: 1-2.
- Berdegú, Julio  
2008 Territorios con Identidad Cultural. Perspectivas desde América Latina y la Unión Europea 2007-08, *OPERA* 7: 1-6.
- Brown, Michael  
2003 *Who owns native culture*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Bruner, Edward  
2005 *Culture on Tour. Ethnographies of Travel*. Chicago: Chicago University Press.
- Calavia, Oscar  
“El indio ecológico. Diarios a través del espejo” *Revista de Occidente* 298: 27-42.
- Cánoves, Gemma, Herrera, Luís y Blanco, Asunción  
2005 “Turismo rural en España. Un análisis de la evolución en el contexto europeo” *Cuadernos de Geografía* 77: 1-18.
- Comaroff John L. y Comaroff, Jean  
2011 *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz editores.
- Chaumeil, Jean-Pierre  
2009 “El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos” *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 38 (1): 61-74.
- Fonte, María y Ranaboldo, Claudia  
2008 “Desarrollo Rural, Territorio e Identidades culturales. Perspectivas desde América Latina y la Unión Europea” en *Revista OPERA* 7: 9-31.
- Fuller, Norma  
2009 *Turismo y Cultura. Entre el entusiasmo y el recelo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- García Canclini, Néstor  
1999 “Los usos sociales del patrimonio cultural” En: *Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspectivas de Estudio*. Granada: Diputación de Granada. pp. 16-33.
- Gascón, Jordi  
2005 *Gringos como en sueños. Diferenciación y conflicto campesinos en los An-*

- des peruanos ante el desarrollo del turismo*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gascón, Jordi y Ernest Cañada  
2005 *Viajar a todo tren. Turismo, desarrollo y sostenibilidad*, Barcelona: Icaria.
- Goodwin, Harold y Rosa Santilli  
2009 *Community-Based Tourism: a success?* International Center for Responsible Tourism, Occasional Paper 11: 1-37. Reino Unido.
- Greenwood, David  
1992 "La cultura al peso. Perspectiva antropológica del turismo en tanto que proceso de mercantilización cultural". En Smith, Valene (comp.) *Anfitriones e invitados. Antropología del Turismo* (pp. 257-280) Madrid: Endymión.
- Hall, C. Michael  
2007 *Pro-Poor Tourism: Who benefits? Perspectives on poverty reduction*. Clarendon: Chanel View Publications.
- Harrison, David (ed.)  
1992 *Tourism and the less developed countries*, Londres: John Wiley & Sons.
- Immerzeel, Guillermo Van y Javier Cabrero  
2003 *Pacha Mama Raymi. La fiesta de la capacitación*, Lima; La Paz: Dexcel; Masal.
- Jurdao, Francisco  
1992 *Los mitos del turismo*, Madrid: Endymión.
- McLaren, Deborah  
2003 *Rethinking Tourism and Ecotravel. The paving of paradise and what you can do to stop it*, Bloomfield: Kumarian Press.
- Maldonado, Carlos  
2006 *Turismo y Comunidades indígenas: Impactos, pautas para autoevaluación y códigos de conducta*, SEED: Documento de trabajo 79, Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo (OIT).
- Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR)  
2005 *Plan Estratégico Nacional de Turismo (PENTUR) 2005-2015*, Lima: Dirección Nacional de Desarrollo Turístico y Dirección de Desarrollo del Producto Turístico.
- 2007 *Lineamientos para el desarrollo del Turismo Rural Comunitario en el Perú*, Lima: MINCETUR.
- 2008 *Plan Estratégico Nacional de Turismo (PENTUR), 2008-18. Síntesis para la puesta en operación*. Lima: Dirección Nacional de Desarrollo Turístico y Dirección de Desarrollo del Producto Turístico.
- Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR)  
2009 *Programa Nacional de Turismo Rural Comunitario, 2009-10*, Lima: MINCETUR.
- Mitchell, Jonathan y Pam Muckosy  
2008 "A misguided quest: community based tourism in Latin America". *Opi-*

nión, 102:1-2.

Molano, Olga

2007 *“Esta casa es con plata de cuyes...” Identificación y Valorización de los Activos de los pobres Rurales, Estudio Piloto de Investigación en las comunidades de la Sierra Sur del Perú.* Cuzco: Proyecto Corredor Puno-Cusco.

Organización Mundial del Turismo (OMT)

2004 *Turismo y Atenuación de la pobreza. Recomendaciones para la Acción,* Madrid: OMT.

2006 *Reducción de la pobreza por medio del turismo. Una compilación de buenas prácticas,* Madrid: OMT.

2010 *Manual sobre turismo y reducción de la pobreza: Medidas prácticas para destinos,* Madrid: OMT/SNV.

Pérez Galán, Beatriz

2004 *Somos como Incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos.* Madrid;Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.

2008 “El patrimonio inmaterial en proyectos de desarrollo territorial en comunidades indígenas de los Andes Peruanos”, *E- Revista de Patrimonio Histórico*, 3: 1-26.

2011 “Nuevas y viejas narrativas sobre la cultura indígena en los Andes”. En: Prats, LL. y A. Santana *Turismo y Patrimonio. Entramados narrativos* (27-49). Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. Colección Pasos Edita nº 5.

Pérez Galán, Beatriz (ed.)

2012 *Antropología y desarrollo. Discurso, prácticas y actores.* Madrid: Los libros de la Catarata.

PROMPERU

2001 *Productos Turísticos Sostenibles. Experiencias en el Perú,* Lima: Promperú-Comisión de Promoción del Perú.

Rengifo, Grimaldo

2010 *Los watanakuy. Encuentros de encariñamiento intercultural andino. El papel del FIAC – Fondos de Iniciativas de Afirmación Cultural- en la recuperación del Allin Kawsay” o vida buena andina. La experiencia del NACA (Núcleo de Afirmación Cultural) CEPROSI en los watanakuy 2002-09.* Lima: PRATEC.

Schejtman, Alexander y Claudia Ranaboldo (ed.)

2009 *El valor del patrimonio cultural. Territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas.* Lima: IEP; RIMISP.

Stronza, Amanda.

2005 “Hosts and hosts: the anthropology of community-based ecotourism in the peruvian amazon”. *NAPA Bulletin* 23: 170-190.

Sotomayor, Cesar, Rosario Valer y Luís Palma

2009 *Diagnóstico del Turismo Rural Comunitario en el Perú. Resumen Ejecuti-*

vo, Lima [mimeo].

Zorn, Elyane, Linda Farthing y Kevin Healy

2007 “Desafíos de un turismo controlado por la comunidad: el caso de la Isla Taquile, Perú” En Ypeij, Annelou y Annelies Zoomers, (eds.) *La Ruta Andina. Turismo y desarrollo sostenible en Perú y Bolivia* (123-157), Quito; Lima; Cuzco; Amsterdam: Abya Yala; IEP; Centro Bartolomé de las Casas, CEDLA.

Valcuende del Río, José M., Ch. Murtagh y K. Rummenhoeller

2012 “Turismo y Poblaciones indígenas: espacios, tiempos y recursos”. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. 16(410) 10 de agosto de 2012 [en línea].

World Wild Found International (WWF)

*Directrices para el Desarrollo del turismo comunitario*, Londres: WWF.

Yúdice, George

2002 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa: Barcelona.

## Notas

i Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Correo electrónico: beatrizp@fsf.uned.es

- 1 El PPT es un proyecto elaborado y desarrollado por la Overseas Development Institute (ODI) en colaboración con el International Institute for Environment and Development (IIED), el Centre for Responsible Tourism, la Universidad de Greenwich (CTR) y el Department for International Development (DFID) de Reino Unido.
- 2 Estas estrategias se resumen en el programa ST-EP (del inglés, *Sustainable Tourism-Eliminating Poverty*) lanzado por la OMT en 2004. El objetivo de este programa es “promover el turismo sostenible –desde el punto de vista social, económico y medioambiental– con actividades que contribuyan específicamente a atenuar la pobreza, fomentar el desarrollo y crear empleos para las personas que viven con menos de un dólar al día” (OMT, 2004).
- 3 Este enfoque neoliberal aplicado a las políticas de desarrollo se remonta en América Latina al menos al “Consenso de Washington” (1989): un listado de políticas económicas aplicadas durante los noventa por los organismos financieros internacionales (Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional) para impulsar el crecimiento económico basado en la privatización, desregulación financiera y liberalización de los mercados.
- 4 El trabajo de campo para esta investigación se desarrolló en dos momentos: una primera fase consistente en un estudio piloto durante cinco semanas en el departamento de Cuzco, en abril de 2007, financiado con una ayuda del Plan Propio de investigación de la Universidad de Granada. La segunda fase de trabajo etnográfico tuvo lugar durante cuatro meses entre noviembre de 2009 y febrero de 2010 y fue realizada en la ciudad de Cuzco y las comunidades campesinas que conforman la red. Esta fase se realizó en coordinación con el Instituto de Estudios Peruanos y fue financiada gracias a una ayuda de movilidad para profesorado del Programa José Castillejo del Ministerio de Educación (España).

- 5 El Proyecto de Desarrollo Corredor Puno-Cusco fue una iniciativa del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola de Naciones Unidas (FIDA) y del Fondo Nacional de Cooperación para el Desarrollo Social (FONCODES). Este proyecto operó entre 2000 y 2008 en 167 municipios distritales de los departamentos de Cuzco, Puno y Apurímac, un área caracterizada por su alta concentración de comunidades campesinas-indígenas. El costo total del proyecto fue de USD 30,9 millones financiados por un préstamo del FIDA (61.2% del total), una contribución del gobierno peruano (15.9%) y un aporte de los beneficiarios (22.9%). En 2007 el proyecto fue transferido al Ministerio de Agricultura Peruano) [Análisis de resultados de encuestas por ejes de evaluación. Sistema de seguimiento y evaluación Ex post U.O Corredor Puno Cusco-Agrorural, 2009].
- 6 El origen del turismo rural en España se remonta a fines de los años sesenta, a través de la promoción de alojamientos en las llamadas “casas de labranza”, que permitían mejorar la vivienda a los pobladores rurales y obtener una renta complementaria (Cánoves et al., 2005).
- 7 Los datos de población de las cinco iniciativas proceden del XI Censo de Población y VI Vivienda de 2007, Instituto Nacional de Estadística e Informática del Perú (INEI).
- 8 A estos dos grupos de actores habría que sumar el de los propios turistas, que no abordamos en este estudio.
- 9 Los derechos de los porteadores de las rutas turísticas en el Perú no comenzaron a regularse hasta fines del 2001, fecha en la que se promulga la Ley del Porteador (Ley n° 27607) que fija la edad mínima de trabajo, salario y condiciones de trabajo. Según la normativa ningún porteador debe cargar más allá de sus habilidades físicas y ese peso debe estar ajustado a las condiciones climáticas, de altitud y de dificultad de la ruta. En los Andes, ese límite es de veinte kilogramos. por jornada y persona.
- 10 Una de las medidas más relevantes del proceso de descentralización es la promulgación en 2003 de la Ley de Municipalidades que otorga nuevas competencias a los municipios, entre las que se incluyen la elaboración de Planes de Desarrollo Turístico.
- 11 Además de Pacha Paqareq, las redes de TRC que se formaron en esta región entre 2007-2010 son: Red de Turismo Rural Comunitario de Lamay (promovida y financiada por la ONG local “Riqchari Ayllu” y “World Vision”); Red de Turismo Responsable de Lares (promovida por la ONG “Centro Bartolomé de las Casas); Red Rural de Turismo Alternativo Inkaq Kusi kausaynin, Chinchero-Ollantaytambo (promovida por la ONG Cenfopar-Arariwa); y Mancomunidad Causan Willcamayo, Quispicanchi (promovida por la ONG “Asociación San José Obrero - Ccaijo”).
- 12 La ley General de Minas del Perú promueve la explotación de los recursos naturales del subsuelo a empresas y particulares. Si una persona localiza un yacimiento mineral en un área de libre disponibilidad, tras ponerlo en conocimiento de la autoridad minera, puede peticionarla para adquirir un derecho de concesión minera (Ministerio de Energía y Minas del Perú). De los cuatro denuncios realizados en Patabamba por empresarios ajenos a la comunidad, solo uno ha accedido a conceder derechos de explotación a la comunidad (por valor de 40.000 soles) y el compromiso de emplear una parte de mano de obra local.
- 13 El concepto de activos tiene su origen en contabilidad y se refiere al conjunto de todos los bienes y derechos con valor monetario que son propiedad de una empresa, institución o individuo y que se reflejan en su contabilidad. Distintos autores y agencias de desarrollo han señalado la potencialidad de utilizar este concepto para referirse al patrimonio material (fi-

nanciero, físico, natural) e inmaterial (cultural, relacional, conocimientos, habilidades) de los pobres que, al incrementarse y combinarse, puede mejorar su calidad de vida y el bienestar de su familia (Molano, 2007:17).

- 14 El FIAC (Fondo de Iniciativas de Afirmación Cultural) fue coordinado por el PRATEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas) con sede en Lima, y CEPROSI (Centro de Promoción y Servicios Integrales) en Cuzco. Este fondo tuvo el auspicio de la fundación suiza “Tradiciones para el Mañana”.





# Capítulo 10

## Cuando el cuy tuvo que salir de la cocina. Turismo e Intimidade na Ilha de Amantaní, Lago Titicaca, Peru

Guillaume Maurice Admire Perche

Universidade de Brasília <sup>1</sup>

### Introdução

A ilha de Amantaní constitui um dos principais atrativos turísticos da região de Puno, nos Andes peruanos. A ilha se diferencia dos outros destinos turísticos da região ao propor uma imersão cultural na qual os turistas se hospedam nas casas de famílias hospedeiras. Eles recebem, assim, hospedagem e alimentação, além de conviverem com a família, em complemento da visita rápida à ilha. Este turismo é conhecido localmente como “turismo vivencial” e permite desvendar e viver o cotidiano de uma cultura autêntica, localizada no meio do lago Titicaca, a mais de 3.000 metros de altitude. Há poucos anos, Amantaní faz parte de um vasto programa turístico implementado pelo Estado, em vista de diversificar a oferta turística no país e desenvolver as comunidades camponesas rurais: o programa de Turismo Rural Comunitário.

Amantaní é construída no discurso como uma ilha “paradisíaca”, “protegida”, “genuína” e “autêntica”: um micromundo gravitando em outra dimensão. A trajetória de uma ilha “perdida” no lago Titicaca num espaço-tempo gerado, no contexto turístico peruano, por certo discurso de Estado, que sempre buscou um lugar para as populações indígenas no processo de construção nacional. A partir da segunda metade do século XX, o estado peruano começa a inserir essas populações num mercado turístico, que está nutrido por um imaginário em que as origens pré-hispânicas e as tradições têm um valor mercantil.

---

Raúl H. Asensio y Beatriz Pérez Galán (Eds.) (2012) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC. [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org). Colección PASOS Edita nº 8 / IEP. [www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe).

Interessa-me, neste artigo, enxergar o turismo na ilha de Amantaní como uma representação simbólica das dinâmicas atuais vigentes no contexto turístico peruano. Veremos, a partir das interpretações precedentes acerca da experiência turística, como essas dinâmicas decorrem de um jogo secular de poder entre o Peru e o Ocidente, regido pelas forças coloniais de desejo pelo “outro”. Amantaní pode ser percebida como um exemplo paradigmático para se observar um novo lugar designado aos povos indígenas neste contexto turístico, partindo do nível local até o nível nacional. Desde este ponto de vista, as famílias amantanenhas não são somente sujeitos, senão também objetos de um discurso e de uma representação da alteridade da qual eles participam espontaneamente.

Meu argumento é de que, dessas novas dinâmicas, resulta uma *dupla colonização* das próprias famílias: além de serem populações subalternas dentro de um país, o qual se beneficia de uma identidade criada a partir da imagem indígena divulgada na cena turística internacional, elas se veem colonizadas na própria intimidade do seu lar, o que é impulsionado, entre outros, pelo novo programa de Turismo Rural Comunitário implantado pelo Estado. A colonização da intimidade é percebida por meio da reconfiguração do espaço íntimo, que leva em conta as demandas dos turistas por acesso a uma autenticidade com conforto.

Certos autores perceberam a partir da atividade turística o estabelecimento de uma nova ordem colonial, na qual as regiões periféricas, como o Peru, “inventan turisticamente a las identidades subalternas con el fin de continuar extrayendo de ellas un sinnúmero de beneficios” (Vich, 2007b: 314). Esses benefícios visam responder a certa demanda pelo exotismo e, assim, permitir uma inserção do país no mercado mundial. O turismo no contexto peruano pode ser qualificado, no nível oficial, como uma atividade econômica que visa desenvolver o país e suas regiões rurais, como, por exemplo, a zona andina. Entretanto, esta atividade também pode ser vista como: “una gran maquinaria discursiva que produce representaciones sobre la nación con serias consecuencias no solo en las maneras que se conceptualiza la historia y las identidades culturales, sino también en las políticas públicas que son siempre implementadas” (ibid: 315).

Segundo esta visão, cabe analisar de maneira crítica a importância crescente que tomou a atividade turística na trajetória do desenvolvimento rural, por meio de novas concepções da atividade turística nas comunidades camponesas rurais, como são os exemplos do turismo rural, comunitário ou vivencial. Depois do surgimento espontâneo deste novo modo de fazer turismo, essas novas concepções foram institucionalizadas pelo Estado para criar, nos últimos anos, o novo programa de TRC.

De acordo com este programa, as culturas indígenas subordinadas poderiam “usar os seus recursos naturais e culturais para melhorar sua renda, implementando estratégias diversas, como o aproveitamento dos espaços e dos

monumentos históricos, reinterpretando a cultura local” (Urrutia, 2009: 9). Este novo conceito supõe a participação ativa das populações locais no desenvolvimento de certa criatividade cultural que iria além do modelo do estereótipo, do exótico e da idealização das culturas indígenas do passado. Entretanto, pode-se dizer que, em primeiro lugar, as populações indígenas envolvidas no turismo rural estão muito mais voltadas para a melhoria de suas condições de vida, que se torna possível com o advento do turismo, do que com a cultivação de seus valores e costumes indígenas. Em segundo lugar, a exposição de sua intimidade familiar, que se torna uma atividade comercial, gera um novo tipo de relação colonial, em que os atores, dentro de seus próprios lares, vêm representar o objeto de desejo do turista ocidental, na busca pelo autêntico. Apesar disso, a promoção do turismo por meio do Estado tem um papel importante no desenvolvimento do turismo rural, e torna-se necessário para explicar o empreendimento que se faz no âmbito familiar na ilha de Amantaní, como forma de compreender o local (nível microssociológico), dentro de um contexto nacional mais amplo (contexto macrossociológico).

### **O contexto turístico nacional no Peru e a construção da imagem do indígena**

Cabe entender primeiramente o contexto turístico peruano nacional para poder enxergar as famílias amantanenhas como integradas a um discurso oficial exótico e orientalista, o qual, apesar de buscar diversificar a atividade por meio das novas concepções de turismo rural, persiste em recriar uma identidade fundada na imagem do indígena na cena turística. É imprescindível considerar aqui que o local não existe independentemente de um contexto regional, nacional e global. Efetivamente, os projetos que buscam diversificar a atividade turística para melhorar as condições de vida das populações hospedeiras cometem certos erros na concepção dos projetos:

“Es la creencia de que lo local existe independientemente de un contexto regional, nacional y global. En realidad, existen factores determinantes a otras escalas que hacen del turismo y del ecoturismo un sistema bastante rígido, con reglas que no se pueden ignorar. En primer lugar, el turismo es, fundamentalmente, una cuestión de imágenes. Promover un lugar ecoturístico se construye en base de la región y del país” (Raymond, 2003: 62)

No Peru, a questão da imagem vendida na cena turística é determinante. O Peru procura vender uma nova imagem do país mediante uma entidade estatal específica, a PROMPERU, a qual promove o país no interior e no exterior. O objetivo é apresentar uma população nativa autêntica, mas que seja, ao mesmo tempo, palatável para os turistas ocidentais, sobretudo em termos de higiene e de conforto. Para atrair o turismo, esta entidade afirma abertamente que está

voltada para oferecer ao turista uma visão clara e atrativa do país por meio das políticas de desenvolvimento turístico que procuram “impulsar entre los peruanos el conocimiento y el amor por lo local, convirtiendo a cada poblador en un promotor potencial del país y en un representante de su zona de origen.” (PROMPERU, 2000: 34). É claro que o povoador mencionado neste discurso não é o povoador mestiço da costa ou o limenho, mas sim, o indígena, habitante alvo da atração turística no país, redefinido por essas políticas de turismo em função do desejo do branco, do turista.

O turismo no Peru, antes de ser uma atividade econômica, é um discurso que redefine as identidades indígenas e as modela em função do desejo de descoberta da alteridade pelo turista ocidental. Este discurso decorre das políticas culturais do Estado, as quais, antes de promoverem o turismo do país por meio da representação das populações indígenas, buscaram emoldurar sua imagem remetendo à existência pré-hispânica dessas populações.

É importante lembrar que a construção da identidade indígena no Peru está diretamente ligada ao pensamento social peruano do final do século XIX. Por meio desse pensamento, a divisão geográfica do Peru é evidenciada, o que está, por sua vez, intimamente ligada à divisão social do país. Nesse contexto, pode-se dizer que o que melhor qualificaria o Peru, até hoje em dia, é a divisão geográfica e racial. Trata-se primeiro de uma divisão geográfica do país em três zonas distintas: costa, serra e selva. A divisão entre a costa e a serra marca uma divisão geográfica, mas também, desde a época colonial e a independência do país em 1821, uma divisão social pela qual, o indígena, povoador da zona andina, era além de excluído, ignorado na construção da identidade nacional. Neste período pós-independentista, o pensamento da elite crioula limenha expressava um forte racismo com relação à população andina.

O discurso racista da época, que buscava excluir o indígena do sentimento de pertencimento nacional, ilustrou-se de maneira notável, de acordo com Méndez (1996), depois da formação da confederação Peru-Boliviana pelo marechal boliviano Santa Cruz em 1837. A elite limenha, oposta à formação da confederação, baseou seu discurso de oposição sobre um caráter racial e não político: “El rasgo más relevante del discurso político [...] fue precisamente la definición de lo nacional-peruano a partir de la exclusión del indio, simbólicamente representado por Santa Cruz. [...] el delito no era de ser conquistador, sino que un “indio” se atreviese a serlo. (1996:8).

A partir do começo do século XX, o pensamento social peruano foi marcado pelo confronto entre dois tipos de discursos com respeito à importância da participação da identidade indígena para o forjamento da nação peruana. Esses dois discursos marcaram “o dualismo cultural no pensamento social peruano” (Uriarte, 1998: 1) com o confronto entre o discurso hispanista da elite crioula limenha e o discurso indigenista dos primeiros indigenistas peruanos. Este dualismo teria nascido por consequência do fracasso peruano na guerra do pacífico. O primeiro indigenista, Manuel Gonzalez Prada, atribuiu este fra-

casso ao fato de os índios, na sociedade peruana, serem ignorados e segregados. De acordo com o autor, era improvável que os indígenas, que formavam parte do exército, defendessem um país no qual eles estavam sendo excluídos. Pode-se dizer, nas palavras de Uriarte, que Prada “redescobriu” o indígena a partir desta derrota militar, tomando-o como elemento principal para forjar a nação peruana: “No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de la tierra situada entre el pacífico y los Andes. La nación está formada por la muchedumbre de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera” (González Prada, 1977: 23).

Em reação ao argumento de Prada, a chamada *generación del 900*, preocupada com a situação do Peru como “dois países no interior de um território” (Uriarte, 1998: 3) e com a formação da nação peruana, propõe redefinir a identidade nacional a fim de criar uma unidade no país. Neste discurso, da mesma forma que nos demais estados latino-americanos após as independências, esta unidade seria possível por meio da assimilação da população indígena pela população branca. O discurso hispanista também legitimava a herança hispânica, sendo caracterizada mais forte do que a indígena, para justificar a necessidade de assimilar a raça indígena “inferior” à civilização de origem hispânica ocidental “superior”. Porém, este discurso anuncia seu caráter paradoxal no sentido em que, apesar de segregar o índio no nível político, a revalorização da história nacional se fazia a partir das glórias do período do império Inca.

De certa forma, o indígena que devia ser assimilado à população branca na época era impuro à imagem da nação querendo ser então construída. O paradoxo se resume à ideia de que “índios no passado sim, no presente não” (ibid: 3). Este paradoxo já dominava o pensamento do campo intelectual no país, tal como mencionado por Méndez, com um discurso racista diante do indígena do presente contraposto à legitimação do nacionalismo peruano “con alusiones a la memoria de los Incas” (Méndez, 1996: 11). Assim, a identidade indígena existia, neste pensamento, como glória no passado, mas impureza no presente. O caráter indígena que contribuiria em forjar a nação seria uma identidade indígena histórica e acabada, a inca, que não poderia mais decorrer da presença indígena do presente: “El índio es, pues, aceptado en tanto paisaje y gloria lejana [...] Apelar a la memoria de los Incas para despreciar y segregar al índio.” (ibid: 12).

Em contraposição, os indigenistas buscaram legitimar a imagem do índio como principal elemento para forjar a nação. Eles tentaram manter o índio, suas comunidades e suas tradições para reafirmar a verdadeira face do Peru. Estabeleceu-se então, neste discurso, uma identidade nacional peruana a partir da valorização do indígena não só na história, com a importância do império Inca, mas também no presente. Porém, na medida em que o discurso indigenista integrava o indígena à nação de maneira oposta à visão nacionalista crioula, ele estava criando uma imagem do indígena para legitimar seu projeto. Assim, se percebemos o indigenismo na América latina como uma

construção discursiva das identidades indígenas, é preciso perceber a existência de várias tradições indigenistas entre as quais prevaleceria a tradição do índio arqueológico no Peru. Cabe mencionar, neste esforço de qualificar o indigenismo latino-americano de forma regionalizada, aquilo definido sobre o índio arqueológico:

“Las diversas manifestaciones del indigenismo latinoamericano [...] coinciden en sus intentos por utilizar los valores culturales precolombinos en beneficio de las formaciones nacionales. Los mestizos latinoamericanos buscan en el ancestro autóctono la alteridad definitoria de su identidad. Incautación y recuperación conducen a la revalorización simbólica del indio y del lo indio [...] Dialéctica en la que la imagen del *indio arqueológico* emerge como referencia retórica cuya función es legitimar los proyectos indigenistas” (Báez-Jorge, 2001: 424-425).

Para concluir, pode-se dizer que os indígenas são elementos fundadores da identidade nacional peruana na oposição que decorre do confronto entre discurso hispanista e indigenista. Entretanto, eles possuem lugar reservado no passado. Neste contexto, numerosas construções deixadas pela civilização inca e as anteriores culturas pré-incas são preservadas e abertas à visita de milhões de turistas que visitam o país. Elas guardam e reforçam a imagem do índio arqueológico, o principal criador da identidade nacional, que deixou heranças para as gerações subsequentes, mas cuja cultura “original” não existe mais. Entretanto, esta cultura é recriada e reapropriada, na cena turística, por um discurso de Estado, que incentiva as próprias populações em se assumirem como fiéis representantes dos seus ancestrais.

Da mesma forma que o índio arqueológico foi escolhido para forjar a nação peruana, ele foi recuperado para ser vendido na cena turística nacional e internacional como símbolo do país. Não é por acaso que a PROMPERU, para promover o turismo no país, escolheu lemas como: *El país de los Incas* ou *Donde vive la leyenda*, a partir da metade da década de 1990.

Neste âmbito, para entender o contexto turístico peruano, resulta chave considerar esse paradoxo resultante da percepção do indígena do passado e do presente. A identidade indígena valorizada no campo turístico desde o desenvolvimento da atividade não é a cultura indígena nativa presente, senão uma identidade indígena turística recriada e reinventada no presente em função de um passado glorificado e representado no presente. Este passado é trazido para o presente, sendo reconstruído por meio de narrativas turísticas para ser apresentado e vendido ao turista. Isto é possibilitado pela importância acordada aos restos arqueológicos, os quais, combinados com a presença das populações indígenas que residem nos seus arredores, proporcionam uma verdadeira impressão de continuidade entre passado e presente. De acordo com vários autores, tratar-se-ia de uma construção contemporânea do passado apresentada ao turista por meio de certo “tipo específico de aplicação do indigenismo ao

*Tawantinsuyu*, nome do antigo império inca, o *Incanismo*.” (Van den Berghe e Flores Ochoa, 2000: 10).

Nas palavras desses autores, o *incanismo* seria uma ideologia local, vigente na região de Cuzco, articulada ao redor da admiração pelo passado inca e por todos os elementos resgatados da antiga cultura autóctone, como a língua quíchua. Paradoxalmente, esta ideologia não emergiu do discurso “dos camponeses locais de língua quíchua, herdeiros diretos da antiga cultura pré-colombiana, senão do discurso da elite urbana cuzquenha de língua espanhola, a qual glorifica este passado como sentimento de pertencimento cultural local” (ibid: 11).

Articulada com o turismo, esta ideologia valora e mantém um patrimônio cultural que atrai os turistas e que contribui em comercializar um produto turístico caracterizado por uma alteridade recriada. Pode-se dizer que os camponeses locais são tornados objetos do desejo do turista por meio da sua reconfiguração através deste discurso que não contribui em apresentar a cultura nativa presente. Resulta uma representação da cultura nativa na qual os seus representantes encontram-se “congelados” no passado. Eles se transformam assim, no imaginário do turista, em “incas viventes” da contemporaneidade, e esse imaginário estrutura as interações e sentidos do encontro interétnico promovido pelo turismo oficial.

Neste aspecto, Silverman mostra como essas populações são tornadas “objetos históricos” antes de serem percebidas como “sujeitos contemporâneos” (Silverman, 2002: 899). Este processo resultaria da ordem discursiva criada localmente em cada região onde os atores locais encenam o passado como se existissem no presente. Trata-se da história local que está sendo localmente apropriada para assegurar o sucesso do turismo nessas diversas regiões do país. Nesta atuação dos atores locais, “é o Estado que patrocina os símbolos arqueológicos e as imagens folclóricas da nação para seu consumo local e internacional” na cena turística (ibid: 899).

Da mesma forma, para Hill (2007), o projeto político do governo peruano conhecido sob o nome de *incanismo* pode ser visto como o uso do patrimônio cultural andino para atrair o turismo na região andina, promovendo o que se pode chamar de indústria do turismo. Dessa forma, o autor afirma que o *incanismo* insere-se na política neoliberal do Estado peruano atual, centralizado em Lima, que busca atrair investimentos estrangeiros e o turismo internacional para a região.

Nesta articulação entre ideologias locais derivadas da história local e da aposta sobre o desenvolvimento do turismo como principal vetor para trazer benefícios econômicos, podemos afirmar que surgem ordens discursivas diferenciadas de acordo com as diferentes regiões do país. Se, de acordo com os autores, no caso da região de Cuzco, “o *incanismo* autentica o produto turístico, e o interesse turístico permite validar essa ideologia” (Van den Berghe e Flores Ochoa, 2000: 23), então podemos supor que, da mesma forma, as

ordens discursivas que nascem em âmbitos locais e são patrocinadas no nível nacional autenticam o produto turístico local, e que o interesse turístico permite validar essas ordens discursivas. A ambivalência do desejo entre turista e atores locais do turismo pode ser percebida nesta articulação. O turista vem ao país para satisfazer a sua busca pela alteridade e pelo exotismo atraído pela imagem do indígena transmitida e o indígena assume seu papel de representante da imagem que lhe foi atribuída para também se beneficiar da atividade. Segundo Vich, o que ressurge deste mecanismo seria o mantimento da criação de estereótipos culturais:

“Plantear un desarrollo del Perú basándose en la dependencia en el turismo es un mero espejismo que esconde un tipo de explotación patrocinada por el gobierno, en el que el modus operandi es mercadear lo local (con el valor añadido de pasadismo, autoctonismo, diferencia, etc) para el consumo global (turismo, capital extranjero, etc). De hecho, no sería exagerado afirmar que convertirse en destino turístico, es decir, incentivar y alimentar la creación y el perpetuamiento de estereotipos estáticos de identidad cultural, es perpetuar posiciones desiguales desde que es casi imposible liberarse tanto material como simbólicamente [...] el mantener la demanda de aquellos que “vienen a vernos” o “vienen a comprarnos” estaría íntimamente ligado a la reinvencción y perpetuación de los mitos de la otredad racial, del exotismo, de la fuente inagotable de recursos explotables a bajo costo” (Vich, 2003: 460-461).

Na ilha de Amantaní, vimos que existe localmente um discurso formulado pelo Estado, através do MINCETUR e da PROMPERU, e pelos atores locais como as agências de turismo de Puno e as ONGs. Qualificamos este discurso de ordem discursiva da autenticidade no sentido em que o destino é comercializado, de acordo com o atrativo do turismo rural comunitário, pela sua presumida maior “autenticidade”. Aqui, a cultura apresentada não emergiria mais do passado, senão do presente. Vimos como essa “autenticidade amantanenha” se articula ao redor de elementos variados.

A paisagem insular é construída em função da estética do “paradisiaco” inscrevendo assim a experiência turística em certa moldura da “descoberta”. Neste contexto, a interação proposta com as famílias nativas, caracterizada como experiência de turismo vivencial, pretende imergir o turista na cultura local, da mesma forma que o etnógrafo se aproxima de uma população nativa durante seu trabalho de campo. Neste aspecto, pode-se dizer que esta construção discursiva da ilha procura vender um novo produto que poderia ser qualificado de “turismo etnográfico” na medida em que o turista é levado a se aproximar um máximo das famílias da ilha.

Cabe ressaltar então quem está sendo valorado neste tipo de interação. Não seria mais a imagem do índio arqueológico, senão o próprio camponês química, habitante contemporâneo da zona andina peruana, o qual atuaria no



campo do turismo a partir da valorização da sua identidade cultural. De acordo com essa hipótese, ele estaria então apresentando a sua cultura camponesa escapando à criação de qualquer tipo de estereótipo cultural. Não se trataria da representação de uma identidade recriada se o camponês se serve da apresentação da sua vida quotidiana para se beneficiar da atividade turística. Tentaremos a seguir verificar este argumento por meio da análise do significado do conteúdo das interações sociais ocasionadas pelo encontro turístico nas casas das famílias amantanenhas.

## **O significado do conteúdo das interações sociais existentes entre a população local e o turista estrangeiro**

### ***O “lugar antropológico” como espaço de interação espontânea***

A etnografia efetuada na ilha de Amantaní nos leva a enxergar a nova situação turística proposta pelo turismo rural como uma nova forma de configuração da ordem colonial num espaço cada vez mais estreito, privado e íntimo. Nesta configuração, Amantaní nos leva a refletir em torno da noção do lugar e do espaço. Observamos como o espaço íntimo se encontra profundamente transformado, adaptado, modificado e reconstituído de maneira diferenciada em vista das experiências turísticas, as quais marcam o quotidiano da população local. Essas transformações, além de serem perceptíveis dentro da paisagem insular compartilhada por todos os moradores, transcorrem dentro do âmbito privado da casa de cada família, transgredindo as fronteiras sociais normalmente estabelecidas dentro do espaço privado. Assistimos assim à reorganização de um espaço que contribui em constituir lugares dentro dos quais se estabelecem novas práticas sociais.

Para teorizar a nossa reflexão em torno da noção de lugar, remetemo-nos ao conceito de “lugar antropológico” definido por Augé (1992), em que o lugar seria uma “construção concreta e simbólica do espaço, a qual não poderia dar conta das vicissitudes e das contradições da vida social, más à qual se referem todos aqueles aos quais ela atribui uma colocação, por humilde ou modesta que seja.” (ibid: 68). Neste sentido, o “lugar antropológico”, na medida em que é significativo para quem o habita, também é significativo para quem procura entendê-lo. Ele é simultaneamente *princípio de sentido* e *princípio de inteligibilidade* (ibidem: 68), o que faz dele no âmbito da análise etnográfica um elemento privilegiado para entender o comportamento dos atores que o frequentam.

Se o “lugar antropológico” é uma construção concreta e simbólica do espaço, não cabe tentar entender a realidade social desses atores como se produzida pelo espaço que eles frequentam. Ao contrário, o “percurso cultural” dos signos instituídos pela ordem social é aquele que define o espaço social (ibidem: 68). Entendemos assim os espaços constituídos e observados no âm-

bito da etnografia como produtos de dinâmicas desencadeadas pela atividade turística na ilha.

O “lugar antropológico” possui três características: identidade, relacionamento e história (ibidem: 69). Interessa-nos aqui o caráter histórico deste lugar, o qual, de acordo com o autor, se diferencia dos “lugares de memória” definidos por Pierre Nora (Nora, 1989: 18). Dentro dos “lugares de memória”, o indivíduo se enxerga com respeito aquilo que o difere do passado, ou seja, sua autoimagem no presente é construída com base nos elementos/características que foram se modificando ao longo do tempo: “a imagem daquilo que nós não somos mais.” (Augé, 1992: 71). Em contraposição, o habitante do “lugar antropológico” não estabelece dicotomia nenhuma entre uma situação diferente no passado e no presente, uma vez que a sua vida faz parte de um contínuo histórico: “o habitante do lugar antropológico vive na história, ele não faz história.” (ibid: 71-72).

Desta forma, pode-se dizer que a transformação dos espaços de vida íntima não proporciona às famílias um olhar crítico sobre o presente. Na convivência com o turismo, elas agem espontaneamente e se adaptam às novas realidades da vida cotidiana. Apesar do fato de que o espaço testemunha transformações que fazem com que não sejam mais aqueles onde se vivia, as famílias continuam ali convivendo, sem atribuir ao espaço o valor de nostalgia relacionado com o conceito de “lugares de memória”. De acordo com a definição do “lugar antropológico”, as famílias que se encontram envolvidas com o turismo no âmbito de suas próprias casas podem ser vistas, dessa forma, como *atores espontâneos* do seu cotidiano. Neste aspecto, eles não se constroem no âmbito turístico, como exóticos. Pode-se dizer que a sua realidade é tornada exótica somente por meio do discurso sobre autenticidade ao qual são associados, mas que, não necessariamente, representa sua realidade. Assim, em seu convívio cotidiano, a dinâmica criada pelo turismo acaba tornando a sua interação com o turista em representação.

A vida das famílias amantanenhas se transforma em espetáculo para quem visita a ilha. O conceito de Dean MacCannell mostra como a realidade está apresentada de acordo com a “autenticidade encenada”. As zonas de frente e traseira de Goffman são complementadas por MacCannell nos espaços turísticos pela existência das zonas intermediárias articuladas ao redor de um contínuo dentro do qual, ao encenar a cultura em zonas traseiras, acabamos presenciando a criação de novas zonas de frente criadas espontaneamente pelas famílias que reagem à demanda do turista pelo desejo de autenticidade, mas também de comodidade. Assim, vimos como o espaço está em constante transformação, uma transformação diferenciada dependendo da origem social das famílias que propõem assim um cenário diferente nas suas casas. Daqui decorre a heterogeneidade dos espaços de interação existentes na ilha.

Mas até que ponto a interação social vivenciada leva a uma representação do outro que pode ser considerada estereotipada? É preciso enxergar a dimensão simbólica desta interação para entender o seu significado.

### ***A representação das famílias diante dos turistas observadores e o poder simbólico da interação***

De acordo com Kirshenblatt-Gimblett, ao penetrar o espaço de vida das famílias, entrando nas casas, pisando espaços íntimos da vida privada, aquele que recebe o turista se põe em espetáculo. Neste espetáculo do cotidiano, aquilo que é normalmente privado ou escondido se torna público e de certa forma, aquilo que era insignificante para quem vem *de dentro* se torna exagerado, grandioso ou misterioso para quem vem *de fora*. Neste sentido: “As vidas cotidianas dos outros são perceptíveis precisamente porque aquilo que eles levam em consideração não é aquilo que nos levamos em consideração, e maior é a diferença entre ambos, mais intenso fica o efeito, pelo exótico do lugar onde nada é completamente ordinário” (Kirshenblatt-Gimblett, 1998: 48).

Assim, pode-se dizer que este tipo de interação leva cada ator, observador e observado, a fazer comparações sobre o seu cotidiano e a se tornar assim espectador de si mesmo. É interessante imaginar, com respeito à observação da vida cotidiana, de forma reativa, se nosso modo de vida ocidental é interessante para membros de outra cultura.

A vida cotidiana nas comunidades rurais nos Andes é percebida como um estilo de vida interessante para o turista, uma vez que representa um estilo de vida definido como milenário que teria sofrido poucas modificações ao longo dos séculos, e que difere, portanto, enormemente de nosso modo de vida ocidental e, por isso, poderia ser associado a um estilo de vida “autêntico”. Tentemos imaginar um tipo de turismo invertido, no qual populações do terceiro mundo viriam observar o cotidiano de uma família de agricultores na França, para os quais a instrução dada seria de viver um dia igual a qualquer outro dia na fazenda. Neste tipo de turismo invertido, o fazendeiro francês prepararia também as comidas para seus hóspedes. Ele faria seu café, com sua cafeteira, pela manhã, faria as ligações telefônicas que costuma fazer, usaria a internet para poder prever a meteorologia da semana e se organizaria em função disso, subiria em seus tratores para poder mostrar como se exerce a atividade agrícola na região. Neste contexto, pode-se dizer que existiria uma semelhança com a atividade turística efetuada em Amantaní. Enquanto o agricultor estaria recebendo seus hóspedes que se interessam por seu cotidiano, *o desafio seria evitar uma mera encenação* (ibid.: 48). Da mesma forma, a atividade espontânea do agricultor será alterada pelo simples fato de estar sendo observado: “Sendo que aqueles que estão sendo observados fazem as suas coisas como se ninguém lhes estivesse prestando atenção, sabemos que aquilo que nós observamos é alterado em virtude de estarmos sendo observados.” (ibid.: 48). Este fato marcaria a semelhança da situação, quer seja na França, quer seja em Amantaní.

Porém, enquanto essa regra é válida com respeito à atuação do observado, ou seja, de acordo com sua interação com o turista, o mesmo não é válido

com respeito à representação que resulta da interação. Podemos supor que enquanto o camponês francês tenderá a mostrar as novas tecnologias e a modernização que influi positivamente em sua atividade, o camponês do terceiro mundo, personagem do destino turístico que se insere numa lógica de avanço tecnológico, mostraria, ao contrário, que está ligado a métodos ancestrais e que se encontra à margem da modernidade ocidental, como forma de assegurar o sucesso do turismo e não perder o interesse turístico apresentado por sua pré-definida “autenticidade” no discurso. Nesse sentido, Raymond (2003) cita:

“A principios del siglo pasado cuando un campesino francés llegaba a la ciudad o se equipaba en su casa de unas herramientas modernas y dejaba los zuecos de madera por unos zapatos suaves, se estaba civilizando. Hoy cuando un indígena del altiplano andino o guatemalteco o de la Amazonía se viste de jeans y toma Coca-cola, es víctima de un proceso de aculturación criminal. Pierde su ‘autenticidad’ y, entonces, su interés antropológico y turístico” (2003: 60).

Não se pode considerar que as famílias da ilha não sejam conscientes deste fato. Assim, Alfredo, apesar de “modernizar” sua casa com vistas a criar um espaço de acolhimento para o turista, está sempre preocupado com a mistura entre o antigo e o moderno, com a preservação desse aspecto “autêntico” que deve prevalecer, na busca pela satisfação do público turista.

Em Amantaní, vimos que o motivo da excursão à ilha é a imersão proposta nas casas de famílias, as quais reagiram progressivamente a este tipo de atividade, adaptando-se, modificando e transformando o seu *habitat* conforme a demanda turística crescente. O ambiente íntimo permite a interação e a apresentação turística por meio da dita convivência com as famílias. Porém, é preciso perceber qual é a representação que emerge deste tipo de atividade. Conforme observamos na etnografia estabelecida em Amantaní, as casas das famílias estão em progressiva transformação para a recepção do turista criando, assim, espaços diferenciados em termos de comodidade e de “autenticidade” aparente.

A lógica da apresentação e da representação de realidades qualificadas como “exóticas” não é uma novidade. Desde a descoberta da América, numerosos objetos foram trazidos à Europa, constituindo enumeráveis coleções de artes e objetos do outro mundo, do outro lado do Atlântico. Essas coleções, que formavam em vários casos a *wunderkammer* (ou gabinetes de curiosidades) apresentavam os objetos de forma minuciosamente controlada. O controle do espaço e da luz permitia criar efeitos sobre a apresentação dos objetos, os quais mediante sua apresentação estavam sendo representados (Mason, 2002: 53). A apresentação controlada do objeto permitia configurar então certa representação do mesmo objeto. Naquela época, os objetos eram trazidos da América para Europa. Ainda persiste este tipo de apresentação e representação em museus e exposições do ocidente (Price, 2000). Porém, poderíamos supor que

o turismo, hoje em dia, recria essas mesmas condições nos lugares de procedência destes elementos, tornando certos povos em meros objetos de representação de uma dita cultura.

Se considerarmos a apresentação do cotidiano e a exibição da vida privada como um modo de representação, assistimos à certa transformação dos atores em meros objetos culturais (Kirshenblatt-Gimblett, 1998: 55). Mesmo se o efeito desejado é o contrário, pode-se dizer que o produto da observação na cena turística torna as pessoas em representantes de alguma realidade, cabe dizer em artefatos. Se o turista tem a impressão de vivenciar um encontro espontâneo com as famílias de Amantaní, as próprias famílias se tornam simbolicamente os representantes de uma imagem definida fora da ilha pelo discurso turístico existente nos níveis regional e nacional. A família de Amantaní se torna, assim, uma representação do modo de vida rural “autêntico”, pronto a satisfazer um desejo. Dessa forma, elas representam o conceito do modo de viver rural por meio dos elementos propostos durante a interação com os turistas, que dura apenas um dia, e que consiste principalmente na convivência dentro da casa. Por meio dessa interação efêmera e da rápida introspecção efetuada pelo turista no espaço íntimo da família, pode-se dizer que se opera certa constituição e apresentação de um todo mediante alguns elementos definidos pelo turismo. A representação é assim definida em parte pela forma da apresentação.

Neste sentido, retomamos o poder simbólico da interação, o qual totaliza uma realidade dada a partir de uma apresentação controlada da mesma forma que o faz a sinédoque no nível da retórica. Consideremos o argumento de Clifford (1992) o qual, ao qualificar o valor do lugar da pesquisa de campo do etnógrafo idealizado por Malinowski, define que: “O vilarejo era uma unidade manejável. Ele oferecia uma maneira de centralizar a prática de investigação, e ao mesmo tempo servia de sinédoque, como ponto de interesse ou parte, por meio do qual cada um podia representar um todo ‘cultural’” (ibid.: 98). No sentido em que a experiência turística em Amantaní tenta fundir a experiência do turista com aquela de um eventual etnógrafo em campo de maneira idealizada, o lugar se transforma, assim, num “todo cultural”.

No caso de Amantaní, a sinédoque toma seu sentido com o novo significado atribuído à casa. Apesar dos empreendimentos feitos para diversificar a atividade turística na ilha, sobretudo graças ao desempenho das ONGs, o maior atrativo é a casa das famílias e o que dentro dessas acontece: as comidas, a noite compartilhada e a participação às atividades da família. A casa se torna assim o lugar de interação da atividade turística e se torna o espaço no qual o turista se encontra mais perto do seu objeto de observação. Vimos que a participação do turista na vida da família é banalizada no sentido em que, apesar de uma recepção diferenciada nas casas dependendo da origem social da família, o turista tem um quarto, um banheiro e um lugar designado dentro da casa: a mesa na cozinha que foi limpa e reorganizada para a sua recepção. Pode-se

dizer que esta própria reorganização do espaço para ele diante da presença de elementos tradicionais do cotidiano das famílias tem por efeito aumentar a percepção do lugar e da situação como autêntica e exótica no sentido em que: “tanto no caso da apresentação como da representação, a presença de certos objetos estranhos tem por efeito aumentar a qualidade exótica de cada objeto apresentado ou representado.” (Mason, 2002: 85). Em outras palavras, o fato de ter um espaço reservado ao turista colado ao espaço das famílias teria um efeito “exotizante” sobre a realidade apresentada que se torna então representada para o olhar do turista.

As famílias dentro das suas casas se tornam, ao meu olhar, os representantes de um novo tipo de discurso colonial produzido pela experiência turística realizada. A diversidade de situações observadas nas casas da ilha testemunha, de um lado, certa criatividade por parte das famílias com vistas a melhorar a recepção do turista. Porém, de outro lado, enquanto esta diversidade existe no plano espacial, a base da encenação é a mesma em cada família. Cada ator, observado e observador, família e turista, ocupa seu lugar dentro do mesmo espaço e as famílias se tornam, assim, mediante sua atuação espontânea, representações estereotipadas da sua própria vida de camponeses. O poder da sinédoque do lar se inscreve assim dentro de uma lógica da ordem colonial descrita por Bhabha (1998):

“O discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um “outro” e ainda assim inteiramente apreensível e visível. Ele lembra uma forma de narrativa pela qual a produtividade e a circulação de sujeitos e signos estão agregadas em uma totalidade reformada e reconhecível. Ele emprega um sistema de representação, um regime de verdade, que é estruturalmente similar ao realismo” (1998: 111).

No âmbito desta pesquisa, reconheci essa lógica de colonização da intimidade a partir da nova dinâmica desencadeada pela prática do TRC em Amantaní.

## **A colonização da intimidade e a ressignificação do espaço da casa**

Em Amantaní, a atividade turística se concentra ao redor do atrativo da intimidade das famílias que se expõem por meio do serviço de hospedagem proporcionado dentro dos seus lares. Essa atividade leva ao mantimento da representação de certo estereótipo cultural articulado ao redor da vida camponesa nas comunidades rurais. A representação deste estereótipo sustenta-se com o redimensionamento dos lares de acordo com certa cosmovisão ocidental. Neste âmbito, as famílias redimensionam as suas casas e aprendem a viver com novas normas que são definidas, não mais por eles, senão pela interação

com os atores exteriores que participam da atividade turística.

Observa-se que se operam transformações da intimidade que levam as famílias a misturar sua intimidade com a atividade turística. Essa atividade turística, aos olhos das famílias, tem um valor econômico e comercial que prevalece. A abertura da casa e sua transformação em espaço de serviço ao estrangeiro, na medida em que beneficiam diretamente as famílias, contribuem também em transformar a sua intimidade de forma progressiva. Pode-se dizer que aquilo que ressalta desta lógica de transformação é uma resignificação da intimidade que começa com a transformação do espaço íntimo. Esta resignificação da intimidade me parece prevalecer sobre uma suposta resignificação das tradições. Como vimos, a atividade turística impõe o papel ativo das famílias dentro das suas casas e daquilo que fazem para melhorar o acolhimento do turista. No resto da ilha, os turistas se deslocam com seus grupos levados pelo guia turístico das agências sem implicar o papel ativo dos habitantes. As capacitações ofertadas às famílias para o acolhimento do turista visam educar principalmente em função da recepção em casa, elemento central na prática do “turismo vivencial”.

Pode-se considerar este fenômeno como dinâmica de criação de um novo patrimônio íntimo e pessoal, a casa e os elementos que trazem o conforto, decorrendo do desejo do turista. Consideramos o argumento de Gutiérrez Samanez (2000), o qual no caso do patrimônio cultural e público da cidade de Cuzco afirma:

“En consecuencia, las nuevas realizaciones arquitectónicas, deberán insertarse en el contexto tradicional, debiendo ser recreaciones o reinterpretaciones en un lenguaje moderno, a fin de lograr la integración y la continuidad con el contexto histórico. Para ello, es preciso que los arquitectos y urbanistas posean una adecuada formación técnica y artística para estar en capacidad de diseñar o proyectar escenarios urbanos no sólo de valor funcional sino también estético, es decir, crear patrimonio” (ibid. 2000 : 73).

No nível oficial, parece justificada essa relação entre serviço de qualidade trazido aos turistas e benefício econômico para as famílias. Entretanto, o que eu reconheci como decorrente desta relação seria uma colonização da intimidade. Este novo tipo de colonização produzido no nível local pode parecer quase invisível aos olhos do turista preocupado com sua busca da autenticidade na ilha. A ordem discursiva da autenticidade que constrói o discurso dos folhetos, das agências e dos guias turísticos leva o turista a perceber as famílias de forma pré-concebida. A experiência turística na ilha tem então o objetivo de tornar realidade esse discurso, o qual o turista aceita, uma vez que ele considera também ajudar as famílias em troca do serviço turístico prestado.

Consideremos a transformação do espaço da cozinha e particularmente a concepção da higiene pelas famílias na perspectiva da recepção turística. Observamos que a casa se torna espaço de serviço ao estrangeiro que deve refletir

normas estabelecidas fora do local. Assim, o uso da própria casa como recurso turístico e comercial supõe uma retribuição simbólica dos elementos presentes no local para assegurar o sucesso da atividade. É preciso considerar o argumento de Douglas de acordo com o significado da higiene: “Tal como a conhecemos, a impureza é essencialmente desordem. A impureza absoluta só existe aos olhos do observador.” (Douglas, 1991: 14). Neste aspecto, percebemos como as famílias são levadas a enxergar suas casas de acordo com certo olhar vindo *de fora*, o qual atribui uma nova função ao espaço íntimo: uma função turística e comercial. Ao manter a casa de forma palatável para o estrangeiro, ao separar o espaço de vida das pessoas e dos animais, ao oferecer um espaço apropriado de acordo com as concepções ocidentais de espaço íntimo, dá-se um novo significado ao dito espaço:

“Eliminado-a, não fazemos um gesto negativo; pelo contrário, esforçamos-nos positivamente por organizar o nosso meio [...] reordenamos positivamente o espaço que nos rodeia, tornamo-lo conforme a uma ideia. Não há aqui nada de temeroso ou de irracional. O gesto que fazemos é criativo, o que tentamos é relacionar a forma e a função, impor uma unidade à experiência”. (ibid. 1991: 14-15).



Figura 1: A cozinha, Guillaume Perche, Casa de Julio Borda, Amantani, 2010



Uma ideia importante destacada durante a pesquisa de campo, “*Cuando el cuy tuvo que salir de la cocina*”, remete de forma simbólica à colonização da intimidade. A convivência ancestral andina com os animais domésticos foi repensada através da concepção do espaço íntimo de acordo com o modo de pensar ocidental, o qual considera essa convivência como impura. O mundo animal e particularmente a presença do porco da índia, nas comunidades rurais andinas, “é integrado à cultura” (Gutiérrez Usillos, 1994: 279). O pequeno animal atrai o turista enquanto ele é visto do lado de fora. Ele participa então da criação desta autenticidade da vida camponesa. Entretanto, se ele estiver presente dentro de casa, correndo entre as pernas do turista enquanto ele come, a experiência poderia ser considerada então de “exageradamente autêntica” no sentido em que ultrapassa as concepções ocidentais de limpeza e a concepção de como deve se apresentar o interior de uma casa: arrumado, cômodo e limpo. O animal sendo impuro, de acordo com esta cosmovisão, simplesmente desapareceu de dentro das cozinhas e foi deslocado para lugares alternativos. No caso do *cuy*, ele fica escondido da vista dos turistas de tal forma que ele parece ter desaparecido das casas, apesar da sua representação simbólica na vida camponesa andina. Em Amantaní, o *cuy* continua sendo criado fora das cozinhas onde tradicionalmente ele costumava viver: “la importancia del cuy en la vida de los campesinos se debe no sólo a su carácter de animal doméstico tradicional y autóctono, sino también a su estrecha convivencia en el interior de las casas y en el mundo ceremonial.” (ibid.: 280). A sua saída definitiva do espaço íntimo e o fim da convivência ancestral entre o animal e as famílias demonstra a existência de certa colonização da intimidade ao considerar que o “cambio de códigos en la producción provoca igualmente cambios en lo social y en lo cultural.” (ibid. : 280).

A transformação da intimidade efetua-se de forma progressiva na medida em que a atividade turística se intensifica nas comunidades e nas famílias da ilha. As casas estão transformadas sempre na perspectiva turística e comercial de receber mais turistas. Para satisfazer este objetivo, as políticas públicas, e particularmente o programa de TRC, incentivam o caráter qualitativo da recepção, impulsionando a melhoria das casas para satisfazer melhor o turista. Assim, a transformação arquitetural das casas de acordo com um padrão internacional leva as famílias a viver em novos espaços, obrigando-as a se acostumar com os turistas, quer eles estejam presentes, quer eles não estejam. É importante levar em conta que, estando o turista presente ou não dentro da casa, as novas configurações do ambiente são permanentes. Os quartos previstos para sua hospedagem, as mesas dentro das cozinhas, a importância maior dada à casa em detrimento do terreno para cultivar, todos esses aspectos são permanentes. Mesmo se a família recebe um grupo de turistas algumas vezes no ano, ela tem de lidar com as novas configurações durante todos os meses do ano. Pode-se dizer assim que o turista, indiretamente, impõe a sua presença durante todo o ano dentro da casa.

Em suma, buscamos elaborar o conceito de “colonização da intimidade” em torno do turismo vivencial na ilha de Amantaní, no Peru. Essa colonização diz respeito não somente à ostentação da imagem do indígena para a exploração turística no país, como também a exposição de sua intimidade, a partir do acolhimento de turistas nacionais e estrangeiros em seus próprios lares. Uma vez fomentada a atividade turística na região, tanto por meio de programas governamentais como de agências privadas e ONGs, os habitantes se vêm obrigados a adaptar seus lares de forma a proporcionar uma recepção mais adequada aos seus visitantes. Daí a resignificação do espaço da casa (incluindo a mudança de sua estrutura física), que se torna um ambiente de interação com o turista, de representação das famílias por meio de um discurso de suposta autenticidade e da atuação dessas famílias de forma espontânea. A colonização da intimidade é percebida, desta forma, por meio da reconfiguração do espaço íntimo, que leva em conta as demandas dos turistas por uma autenticidade com conforto.

## Conclusão

Após encontro turístico, que se deu em julho de 2009, e de encontro etnográfico, ocorrido durante o mês de julho de 2010, com as famílias da ilha peruana de Amantaní, no lago Titicaca, os quais possibilitaram a análise das interações existentes entre os turistas e as famílias no contexto turístico local, este trabalho procura demonstrar em que medida uma cultura pode ser qualificada de “autêntica” e vendida como produto turístico. Tentamos verificar como se constrói essa autenticidade da cultura camponesa amantanenha por meio da experiência turística no local de estudo.

Para este propósito, as noções de encontro turístico e encontro etnográfico representam o pano de fundo da pesquisa de campo. Incentivado pelo encontro turístico inicial e pelo encontro etnográfico realizado posteriormente, é possível concluir, mediante estudo, que o turismo em Amantaní pode ser visto como uma falsa experiência etnográfica vivida pelos turistas que visitam a ilha. Nesse sentido, as condições de acesso à cultura local são mascaradas pela força do desejo de cada ator que atua no contexto turístico: desejo de acessar uma cultura “autêntica” por parte do turista e desejo de se beneficiar economicamente de uma atividade comercial por parte das famílias, das agências de turismo e indiretamente das políticas oficiais do Estado.

A viagem à ilha de Amantaní é considerada excursão autêntica e cultural, considerando-se a ideia de que permitiria fugir do circuito turístico peruano convencional e permitiria entrar em contato direto com as populações nativas. Durante a excursão, efetua-se um turismo definido como “vivencial” dada a imersão cultural que representa a hospedagem do turista em casas de famílias das comunidades da ilha. Percebemos que o turismo vivencial, no âmbito do

TRC efetuado em Amantaní, poderia de certa forma, assemelhar-se a um “turismo etnográfico” no qual as atividades propostas para o turista buscam dar uma impressão de “descoberta” de uma cultura, de forma idealizada. Assim, a experiência proposta quer ser vendida como uma “descoberta” da cultura local. Essa última quer se assemelhar a uma iniciação etnográfica que em muitos casos se revela ser uma experiência frustrada para o turista desejoso de descobrir a dita autêntica cultura camponesa amantanenha.

Definimos que o turismo vivencial é uma categoria que decorre do programa de TRC implementado pelo MINCETUR e promovido pela PROMPERU, os quais impulsionam o turismo em Amantaní, entre outros destinos rurais no país, como maneira privilegiada para viver e testemunhar uma cultura autêntica. Apesar de a ilha ser vendida como destino de TRC desde 2008, a história do turismo em Amantaní não é tão recente. Em 1979, a indústria do turismo se instalou pela primeira vez em Amantaní, a partir da iniciativa da própria comunidade. A pesquisa efetuada na década de 1990 por Gascón mostrou que os poucos turistas que chegavam à ilha naquela época beneficiavam o grupo social das famílias de donos de lanchas. Esses últimos controlavam então único meio de acesso à ilha, monopolizando a atividade turística e gerando conflitos com o restante da população. Por isso, o título de sua pesquisa: “*Gringos como en sueños*” (2005), procurava ilustrar a dimensão escassa e desigual do recurso turístico que se tinha transformado no elemento estruturador da comunidade, apesar de se assemelhar, de certa forma, para muitas famílias, a apenas uma “miragem” do turismo.

Como forma de dar continuação à pesquisa de Gascón, distinguimos que desde o ano 2000, por meio da análise dos dados estatísticos dos fluxos de turistas, o número de turistas que chegavam à ilha triplicou. Nomeamos este fenômeno de “segundo surgimento” do turismo em Amantaní, gerado pela divulgação da ilha como um dos três destinos principais propostos pelas agências de viagem e turismo da cidade de Puno. Este “segundo surgimento”, ao mesmo tempo em que significou o final do monopólio da atividade turística pelos donos de lanchas, trouxe uma nova forma de repartição desigual dos turistas pela má administração das agências e, sobretudo, uma exploração das famílias por estas mesmas agências, que não pagam o preço convencionalmente estabelecido. Mostramos que o monopólio do recurso turístico persiste hoje em dia com a extrema exploração das agências. Porém, notamos também que os donos de lanchas coletivas, apesar de transportar poucos turistas, dado o monopólio das agências, continuam enviando-os às suas próprias famílias.

No âmbito da pesquisa integral, aproximamo-nos, num primeiro momento, da ilha de Amantaní pela cena turística, descrevendo a experiência do encontro turístico com as famílias de acordo com o roteiro padrão estabelecido pelas agências de turismo. A atividade turística vivida como experiência pelos turistas é orquestrada por um roteiro único proporcionado pelas agências por meio da figura do guia. Recorremos à análise ritual das impressões criadas

na cena turística visando legitimar o caráter autêntico da excursão. Na cena turística, o turista participa de uma experiência que combina a sua percepção visual, auditiva, olfativa e degustativa para legitimar a autenticidade do produto vendido previamente. A ilha é, na verdade, produzida por uma ordem discursiva da autenticidade, cuja narrativa remete fortemente à narrativa da “descoberta” de um lugar isolado, preservado e único, como se o turista pudesse experimentar uma viagem de “descoberta” assimilável à descoberta do novo mundo por Colombo. Essa ordem discursiva da autenticidade é produzida localmente pelas agências de turismo, pelas ONGs, pelos guias e impulsionada, ainda, pelas instâncias de governo – o MINCETUR e a PROMPERU, que promovem a difusão do turismo na região nos níveis nacional e internacional.

Neste sentido, o caráter autêntico da experiência descrita se cumpre muito mais por meio deste discurso do que por meio do próprio encontro turístico com as famílias, uma vez que, no final da excursão, a aproximação com a cultura local nem sempre chega a satisfazer o desejo do turista na busca pela autenticidade e pela alteridade. Os bastidores da vida camponesa local aparecem aos olhos do turista durante as refeições propostas dentro da cozinha. Entretanto, a interação desejada entra então num processo de aproximação que leva a crer que há um contato de fato.

Ao passar para o outro lado da cena turística, num segundo momento, propus-me a analisar a atividade turística a partir da visão das próprias famílias de Amantaní. Recorremos aos conceitos de zonas de frente e zona traseira de Goffman, complementadas pela dicotomia estabelecida por MacCannell, para analisar a percepção dos espaços turísticos nos quais se realizam os encontros turísticos rituais.

A convivência com seis famílias da ilha, assim como as conversas informais com os meus interlocutores locais permitiram desvendar a heterogeneidade de situações criadas nas casas das famílias. Elas transformam seu espaço de vida íntimo para receber o turista. Esta heterogeneidade varia em função da origem social de cada família, da sua data de entrada na atividade turística, da sua localização geográfica na ilha, da intervenção das ONGs mediante capacitações para melhorar a qualidade do atendimento oferecido ao turista.

Percebemos como a tendência em reformar as casas e ampliá-las é um fenômeno geral na ilha, que está em constante evolução. Essa transformação progressiva pode ser lida nas paredes das casas, naquilo que qualificamos de “estratificação da memória” do turismo, recorrendo ao conceito de Zonabend (1980). Os espaços das casas testemunham desta forma uma passagem do privado para o público, pela qual as famílias passam, pouco a pouco, a serem expropriadas da sua intimidade, uma vez que o autêntico percebido pelo turista consiste, do lado das famílias, na “comercialização” de sua intimidade na arena turística. As famílias dos donos de lanchas, os quais possuem mais recursos financeiros, devido ao fato de trabalharem a mais tempo com a atividade turística, transformam consideravelmente suas vivendas. Essas novas casas, ao

buscarem respeitar o conceito de turismo vivencial, poderiam ser consideradas, fora da ilha, de verdadeiras pousadas (segundo concepção brasileira), nas quais o vivencial permanece por meio das refeições compartilhadas nas cozinhas. A experiência amantanenha mostra como a própria casa se torna, na ilha, um argumento para poder receber o turista. Ela precisa ser espaçosa, cômoda, moderna e ao mesmo tempo resguardar um aspecto rústico.

Na contraposição entre o desejo de acessar a uma cultura autêntica e o desejo de se beneficiar de uma atividade econômica, o turismo leva as famílias amantanenhas a mostrarem a sua intimidade como um produto comercial. Considero que essa intimidade das famílias passa a ser o “meio de produção” da atividade turística como recurso econômico. No meu entendimento, por trás do fato de hospedar os turistas nas casas, a intimidade constitui o produto mais valorizado na cena turística. Em toda a ilha se glorifica o valor da *casa hospedaje* para acessar ao recurso turístico.

Este cruzamento de desejos se materializa em Amantaní mediante a colonização da intimidade das famílias. A minha releitura do fenômeno turístico amantanenho mostra que a intimidade sempre foi o elemento valorizado no local. Porém, a vida íntima das famílias se exhibe diante do turista na falsa pretensão de que a presença estrangeira dentro de casa não influencia o seu cotidiano. Entretanto, o poder simbólico da interação mostra que o fato de estarem sendo observadas leva a uma atuação espontânea. O turista é levado a fazer inferências sobre o modo de vida local, diante da observação de partes limitadas de uma realidade muito mais ampla. O turista presencia uma realidade construída para recepcioná-lo, vivencia essa curta experiência e parte, levando consigo uma imagem estereotipada da cultura contemporânea camponesa. A onipresença do turista nos lares, que seja direta ou indireta, por meio da constante transformação dos espaços privados e da paisagem insular de forma geral testemunham esta dinâmica de colonização da intimidade.

Pode-se dizer que o presente trabalho contribui para a análise qualitativa da prática do TRC. Há poucos anos, o programa de TRC vem sendo amplamente implementado em diversas regiões e comunidades do país, com a tendência de ser visto como um grande avanço para o desenvolvimento dessas comunidades. Porém, carecem estudos sobre a percepção deste novo tipo de turismo para as próprias comunidades receptoras. Desenvolver economicamente as comunidades rurais significa antes de tudo criar uma narrativa. Essa narrativa se constrói a partir do discurso sobre um modo de vida autêntico. Entretanto, essa autenticidade não é mais meramente visual. Existe uma interação direta com o turista, que se satisfaz com uma autenticidade palatável e com conforto. O caso da ilha de Amantaní é um exemplo que não deve ser generalizado, pois o programa de TRC e o turismo vivencial em geral não têm por que sempre terem os mesmos resultados. Porém, a diversidade de contextos locais existentes num país, às vezes, não permitem que um programa obtenha os efeitos desenhados no nível teórico de projeto em qualquer lugar. Neste sentido, os

estudos de casos, como os estudos de comunidades no âmbito microsocial, serão sempre necessários.

## Bibliografia

Augé, Marc.

1992 *Non-Lieux: Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité*. Paris: Editions du Seuil.

Baéz-Jorge, Félix.

2001 “Antropología e Indigenismo en Latinoamérica: Señas de Identidad”. En León-Portilla, Miguel (coord.). *Motivos de la Antropología Americanista*: Indagaciones en la diferencia: 424-444. México: Fondo de Cultura Económica.

Bhabha, Homi K.

1998 *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Clifford, James.

1992 “Traveling Cultures”. En Nelson, C.; Treichler, P. e Grossberg, L. (orgs). *Cultural Studies*. New York: Routledge, pp. 96-112.

Douglas, Mary.

1991 *Pureza e Perigo*. Lisboa: Edições 70.

Gascón, Jorge.

2005 *Gringos como en sueños: Diferenciación y conflicto campesinos en los Andes peruanos ante el desarrollo del turismo*. Lima: IEP.

Goffman, Erving.

1973 *La Mise en Scène de la Vie Quotidienne : La présentation de soi* (1). Paris: Les éditions de Minuit.

Gonzales Prada, Manuel.

1977 “Discurso en el Politeama (1888)”. En Bondy, A. S. *Ensayos Escogidos*: 81-100. Lima: Editorial Universo.

Gutiérrez Samanez, José Carlos.

2000 *La Destrucción del Patrimonio Monumental del Cusco*. Lima: Lluvia Editores.

Gutiérrez Usillos, Andrés.

1992 “Reseñas: Archetti, Eduardo. *El Mundo Social y simbólico del Cuy*. Quito: Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES), 1992. En : *Revista Española de Antropología Americana*, 24, pp. 279-282. Madrid: Edit. Complutense, 1994. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/05566533/articulos/REAA9494110279A.PDF>

Hill, Michael D.

2007 “Contesting Patrimony: Cusco’s Mystical Tourist Industry and the Politics of Incanismo”. *Ethnos*, vol. 72, n. 4, pp. 433-460.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara.

1998 *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Los Angeles: Uni-

- versity of California Press.
- MacCannell, Dean.  
1976 *The Tourist: A New theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.
- Mason, Peter.  
2002 "Faithful to the Context? The Presentation and Representation of American Objects in European Collections": 51-95. *Anuário Antropológico* 98. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Méndez, Cecilia.  
1996 "Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú". *Documentos de Trabajo*, n. 56. Lima: IEP, Disponible em: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Mendez.pdf>
- Nora, Pierre.  
1989 "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". *Representations*, n. 26, pp. 7-27, abril Disponible em: <http://links.jstor.org/sici?sici=07346018%28198921%290%3A26%3C7%3ABMAHLL%3E2.0.CO%3B2-N>
- Price, Sally.  
2000 *Arte Primitiva em Centros Civilizados*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Promperu.  
2000 Manual de importancia e impacto del turismo en el Perú. Lima : PROMPERU.
- Raymond, Nathalie.  
2001 *Le Tourisme au Pérou, De Machu Picchu à Fujimori: à leas et paradoxes*. Paris : L'Harmattan.
- 2003 "El ecoturismo como fuente de desarrollo sustentable? Un análisis crítico a partir de dos casos andinos y centroamericanos". *Espacio y Desarrollo*, n. 15: 57-64. Lima: PUCP, Dpto. de Humanidades.
- Silverman, Helaine.  
2002 "Touring Ancient Times: The Present and Presented Past in Contemporary Peru". *American Anthropologist*, Vol.104(3): 881-902.
- Uriarte, Urpi Montoya.  
1998 "Hispanismo e Indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária". *Revista de Antropologia*, vol. 41, n. 1: 30-44. São Paulo: SCIELO. Disponible em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77011998000100005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011998000100005)
- Urrutia, Jaime.  
2009 "Territorio, identidad y mercado". En: Ranaboldo, Claudia e Schejtman, Alexander : *El valor del patrimonio cultural: territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*: 9-12. Lima: IEP.
- Van Den Berghe, Pierre. L. e Flores Ochoa, Jorge.  
2000 "Tourism and Nativistic Ideology in Cuzco, Peru". *Annals of Tourism Research*. Elsevier Science Ltd. Vol.27, N°1, pp. 7-26.
- Vich, Cynthia.  
2003 "29 de Julio de 2001: Toledo en el Cusco o Pachacútec en el mercado

global". En : Hamman Marita, López Maguiña Santiago, Portocarrero Gonzalo y Vich Víctor : *Batallas por la Memoria: Antagonismos de la Promesa Peruana*: 451-463. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Vich, Víctor.

2007a "La nación en venta: bricheros, turismo y mercado en el Perú contemporáneo". En Grimsen, Alejandro (comp) *Cultura y Neoliberalismo: 159-168*. Buenos Aires: CLACSO Libros.

2007b "*Magical, Mystical: El Royal Tour* de Alejandro Toledo". En López Maguiña, S. (Ed.): *Industrias Culturales, Máquina de deseos en el mundo contemporáneo: 313-325*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.

Young, Robert J. C.

2005 *Desejo Colonial: Hibridismo em Teoria, Cultura e Raça*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Zonabend, Françoise.

1980 *La Mémoire Longue: Temps et histoires au village*. Paris: PUF Croisées.

## Notas

i Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), Universidade de Brasília (UnB). Correo electrónico: guillaumeperche@hotmail.com



# Capítulo 11

## From exploitation to participation? Tourism and handicraft production in rural Yucatán/Mexico

Eva Youkhana

Universität Bonn <sup>1</sup>

### Introduction

Tourism is one of Mexico's most dynamic economic sectors and therefore an important identifier of economic and social change (de Kadt, 1979; Marín Guardado, 2010). The country's rich folk culture became a catalyst for handicraft production, turning it into a vibrant activity in the tourism industry. Marketing the cultural expressions of the indigenous population is an integral part of rural development projects in tourism, also referred to as ethno- or cultural tourism (van den Berghe, 1995; Castaneda, 1996). The production of popular art is, however, not a recent phenomenon but has been a national strategy since the 1970s in numerous Latin American states with a potential for tourism, such as Mexico<sup>1</sup>. Thousands of Mexicans now make their living entirely or in part from economic activities performed at home. Not surprisingly, the role of women in this newly pursued sector has gained momentum, as the traditional division of labour in rural Mexico assigns women's workplace to the home.

The so-called cultural or creative industry (Adorno and Horkheimer, 1947) and the transformation of meanings by mass-produced popular art such as handicrafts have been the subject of theoretical debates on the utilization and commodification of cultural expression in capitalist production processes.<sup>2</sup> In the Latin American context the "artisanation" (Albornoz, 1996) of rural indigenous populations was highlighted in a fundamental critique of the political

---

Raúl H. Asensio y Beatriz Pérez Galán (Eds.) (2012) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC. [www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org). Colección PASOS Edita nº 8 / IEP. [www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe).

economy of tourism (ibid. Williams, 2002; Wilson, 2008), which is understood as a substitute for the poor integration of the rural indigenous population in the national economy. Often employed indirectly in handicraft production, rural indigenous populations function as peripheral, low-skilled and low-waged workers with a high turnover and numerical flexibility (Wilson, 2008: 8). Williams argues that access to tourism-related employment such as handicraft production is gender based and that women “tend to predominate in the majority of menial, semi-skilled, domestic and service type occupations” (Williams, 2002:8). The success of development projects in tourism and handicraft production aimed at women strongly depends on the status and role of women in the social field, the family and the community, and their access to and control of resources.

The study’s underlying data is derived from anthropological fieldwork carried out between 1998 and 2005. Its principal aim was to analyse the social impact of development projects associated with tourism, taking the village of Yaxuná in the Yucatán Peninsula and a project for sustainable development run by a regional NGO, *Fundación Cultural Yucatán* (FCY), as an example. The present paper is based on anthropological field research, participatory observation, and ethnographic, in-depth and semi-structured interviews during the planning and implementation phases of the development project concerned. Secondary data is taken from a survey conducted by development practitioners and anthropologists from FCY. The paper begins with a discussion on the promises and perils of development, exploring the integration of rural communities and indigenous women in handicraft production in the past. In order to trace the subordinate path of women in this branch of the cultural industry, emphasis is placed on the development of tourism markets in the Yucatán Peninsula and the post-colonial emergence of so-called “peasant artisans” (Cook, 1990). Taking the example of the Maya village of Yaxuná, this study points to the capitalization of indigenous forms of cultural expression. It furthermore examines the impact of a tourism project – the Artisan Production Project (PPA)<sup>3</sup> – for sustainable development on the lives and gender relations of its target group and how resources provided by development initiatives are captured by powerful elites.

## **Promises and perils of rural development strategies through tourism**

### ***Tourism and handicraft production in Mexico***

In Mexico’s rapidly changing rural economy, off-farm employment, e.g., in the tourism industry, is gradually replacing agricultural activity as the principal livelihood strategy. This has led to a reassessment of the indigenous inhabitants of rural Mexico by the rest of society, since their cultural expressions, so

often devalued or ignored in the past, have now become an attractive commodity on the national and international tourism market, not least as a result of their repackaging as souvenirs or handicraft items (Nash, 1993; Stephen, 2005; Kroshus Medina, 2003). These exotic demonstrations of mexicanity attracted a new category of traveler and generated the soft forms of tourism – eco-, ethno- or cultural tourism – that have evolved over the last three decades (van den Berghe, 1995; Ellenberg, 1998). Even though interchangeably used, the concepts are all labeled as sustainable tourism introduced to develop alternative economic perspectives for the indigenous rural population not just in Latin America (Rauschelbach, 1998; Bennett *et al*, 1999; Ashley *et al*, 2001; Steck *et al*, 1999).



Ilustración 1. Staged authenticity. Female Mayan dancers, Yucatán, 1998. Eva Youkhana.

According to the sustainability criteria developed in the Rio Conference in 1992, it is assumed that economic development cannot be achieved without ecological sustainability and social acceptance. Tourism that is supposed to be ecologically and socially compatible besides being economically feasible seeks for a balance between the costs and benefits between the travelers and the travelled (Spreitzhofer, 1994: 53) and an equitable exchange between the host and destined countries. As a rural development strategy, sustainable tourism is not solely the brain child of the international donor community but is likewise reflected in the national policies and programs of the Mexican government for the promotion of regional development (sectur, 2008). Both state-driven and non-governmental initiatives put participatory techniques and approaches in place to foster the empowerment of marginalized groups, to include them in decision-making processes, and to give them “leadership in folk and art pro-

duction, distribution and marketing” (Stephen, 2005: 255).

The theoretical perspective of sustainable forms of tourism is often far away from being feasible, often ending up in false labeling (Ellenberg, 1998: 26) of eco- and cultural tourism projects using the natural and cultural heritage as reference for attracting tourists. Especially in developing countries the lack of functioning mechanisms for managing and controlling sustainable tourism projects provide a bottleneck for implementation. Furthermore, indigenous communities in Mexico are being perceived as ignorant, their slash-burn agriculture as ecologically harmful, why it is often argued by tourism and development project planners that these communities cannot take responsibility of their own lives (Faust, 1988; Long, 1992; Youkhana, 2007).

### ***Role of indigenous women in handicraft production***

Historical patterns of oppression led to the cultural and ecological marginalization of the indigenous population, as well as to their social and political discrimination. Paradoxically, this extreme marginalization acts as a magnet for travelers in search of the “authentic other” in alternative forms of tourism (van den Berghe, 1995: 583). At worst it leads to the idealization of poverty, should the travel destinations be sufficiently picturesque (Craik, 1997). Of considerable economic value to Mexican society, ethno- and cultural tourism has been instrumental in changing attitudes towards certain sections of the indigenous population previously rejected by the mestizo majority population. Indeed, the indigenous population is now an asset to the Mexican economy, drawing tourists with shows and souvenirs (van den Berghe, 1995) of consumer interest. In addition to agricultural activities as a source of income, the *handicraftization* of the rural and urban indigenous communities provides an opportunity to create alternative patterns of integration into the various economic sectors (García Canclini et al., InAlbornoz, 1996). Handicraft production generates low-cost jobs for a vast section of the rural indigenous, frequently female population. It allows families to concentrate around the production process and generate a complementary source of income (Little, 2008, 2005).

The role of women in handicraft production has gained in significance, as the traditional division of labour in rural Mexico locates women’s workplace in the home (Villa Rojas, 1992).<sup>4</sup> Denied access to land, rural women have few opportunities to generate income (Deere and Leon, 2003: 925ff; Katz, 2001). They either work in the service sector or manufacturing industries in the urban centers or remain in the village and engage in the production of handicrafts (Wilson, 2003). Diverse projects and programs introduced by governmental and non-governmental organizations in Mexico serve to integrate women into the national economy without disrupting the traditional division of labour and the role of women as family careers. In practice, their participation in handicraft production tend to reinforce economic and political inequalities at al so-

cial levels, whereas being stigmatized as pure and authentic (Henrici, 2007). While liberalization and global economic forces have plainly led to a new understanding of gender roles in rural Latin America, further empirical analysis will be required to explore whether women genuinely increase their social and economic capital by playing a more significant role in the tourism industry.

### ***Participatory development and gender***

Participatory principles and community involvement is currently the main approach to development and the panacea for sustainability. The importance of incorporating the target group and local knowledge into development projects in general and tourism projects in particular has been stressed on numerous occasions (Chambers, 1988; Jamal and Getz, 1995; Reed, 1997; Wichterich, 2002). The concept sees the potential beneficiaries at the centre of the project, their inclusion in the decision-making processes during planning and implementation, and ultimately the transfer of responsibility for tourism management to the communities. Failures of top-down approaches in the past make community participation the key to success. Putting people first empowers the target groups, promotes sustainability and achieves greater social acceptance of the innovations concerned.

The theoretical debate on participatory approaches and practices in development has aired the drawbacks of this paradigm. One line of argument points to participatory approaches linked to institutional reforms and their disregard for decisions negotiated and taken outside formal organizations (Cleaver, 2001: 42) in daily interaction. These informal relationships dominate social dynamics and political decisions. They likewise influence development processes and the course of development projects. In her reflections on gender and participatory development, (Cornwall, 2003: 1328ff) states that women's participation in development projects, especially those in peasant communities, is often restricted, since they are not permitted to take part in village assemblies. Instead, much of their presence in the public space depends on their husbands and/or fathers. Practitioners tend to homogenize target groups by assuming that conditions are the same everywhere, and employ identical development strategies in diverse contexts, regardless of how different the settings might be. Participation can be read as a political strategy to empower the underprivileged. On the other hand, issues of power, the redistribution of property rights, the transfer of authority, and the reallocation of natural and social resources can lead to a reassertion of powerful interest groups and to resource capture by old or new elites (Kothari, 2001: 142). In the rural Latin American context this resource appropriation has often been described as clientelism, a style of redistributive politics in situations with high inequality (Foster, 1977; Gonzales 1972).

## History of handicraft production in Mexico and Yucatán

In pre-Hispanic times, handicrafts had a social function, a symbolic meaning, and were valued in the framework of daily consumption patterns and/or for ritual and ceremonial purposes (Nash, 1993; Albornoz, 1996). Although the Conquista and centuries of colonial rule destroyed most Mesoamerican art and cultures, elements of Indian and European civilization amalgamated to create new cultural expressions. New artisan elites emerged among migrant Spanish craftsmen, who for the most part excluded the indigenous population from their associations (Gormsen, 1985). Instead considerable pressure was placed on women in peasant households to produce tributary craft commodities (Villanueva, 1985 in Cook, 1990: 113). Following independence in 1821 and processes of industrialization, artisan production was confined to rural indigenous regions, where articles of daily use continued to be made from pottery and weaving. In the period of the post-revolutionary regime, handicraft was reduced to commodities charged with new cultural meanings in search of a common national identity. The indigenous population became the object of state-driven programmes and initiatives to support handicraft producers and broaden the significance of a materialized cultural heritage (Gormsen, 1985). One such initiative was the establishment in 1948 of the Instituto Nacional Indigenista (INI), which boasted a department for the promotion of craftwork and artisanship. Capacity building, the organization of exhibitions and awards, and the provision of micro-credits and other forms of financial support led to a reactivation of Mexican handicraft production. INI was criticized for selecting certain communities and groups to be supported and provoking rivalry in terms of resources. INI furthermore became part of a system of middlemen, thereby intensifying the structure of exploitation (Medina and Quezada, 1975 in Gormsen, 1985).

With the foundation of the Fondo Nacional de Artesanías (FONART) in 1961, artisans were encouraged to open up export markets for handicraft production by means of loans and marketing strategies. FONART set about buying products directly from the producers in order to eliminate the middlemen. This practice, however, led to more dependence of small-scale producers on FONART requirements and price quotes. The most notable transformation was the systematic introduction of tourism in the 1970s and the discovery of Yucatán as an international tourism destination. Traditional handicraft experienced a boom following the construction of Pisté and the bathing resort of Cancun on the Caribbean coast – both former Maya villages – and the political and administrative separation of the state of Quintana Roo from the rest of the Yucatán Peninsula in 1974 (Gormsen, 1995; Momsen, 2002; Castaneda, 2004). The Mundo Maya Project, a joint venture established in the 1990s by the Mexican, Guatemalan, Belizian, Honduran and Salvadorean governments in-

tensified the commodification of cultural practices (Garret, 1989; Little, 2008). Many small- and large-scale enterprises evolved from private initiatives and the implementation of development projects. The expanding tourism market and the demand for exotic products seemed a bold solution to the negative repercussions of Mexico's debt crisis and poor agricultural performance, neo-liberal reforms and the growing pauperization of the rural indigenous population (Nash, 1993).

The peasant communities, whose coping strategies for changing markets on the Peninsula are less documented, were hit hard by unemployment when the construction phase in Cancun came to an end (Cook, 1990; Castañeda, 2004). At the same time, the government intervened with new infrastructure for greater accessibility to tourist attractions in the rural areas. The result was a notable increase in the number of rural households involved in handicraft production<sup>5</sup>, a phenomenon that impacted substantially on people's livelihoods, as well as on village social, political and religious structures.

## **Yaxuná Village: Transformation through tourism**

### ***Background to social structures***

Yaxuná, a small Mayan village thirty kilometres from Pisté and the Mayan site, Chichen Itza, was heavily affected by the developments described above. Although priding itself on approximately 600 inhabitants in 2002, the village remained virtually isolated from the region's growing tourism industry until the mid-1990s. The principal livelihood strategy was subsistence farming, *milpa* cultivation in the *ejido* system and livestock breeding in the courtyard.

The village is inhabited by Maya families whose ancestors occupied the area during the Caste War in the mid-nineteenth century. The area's population chronology in the village gave way to political power and control over land and other resources. Customary principles afforded the first settlers greater political influence than those who came later. Patterns of in-migration combined with the pagan Christian belief system led to the social stratification of the village. The survival of these social systems was ensured by the controlled redistribution of wealth and its attendant responsibilities or burdens, also known as the cargo system. Burden carriers were endowed with power and authority throughout generations, since burdens were inheritable and thus transmitted from one generation to the next. Although originally designed to prevent the individual accumulation of wealth, the cargo system frequently led to the opposite. Apart from the general withdrawal of the catholic church, within which the pagan Christian belief system survived for centuries, it was the massive evangelization by protestant fundamentalists and Adventists of North American origin that undermined the influence of religious authorities and cargo-holders. Nevertheless, the cargo system remains the starting point

for a better understanding of power relations and social stratification in the village of Yaxuná.

### ***Economic activities and the division of labour***

Agricultural productivity in Yaxuná is traditionally based on a clear-cut division of labour characterized by gender and age (Villa Rojas, 1978). While men are responsible for *milpa* cultivation and work related to agricultural production, women look after the children and the household, and carry out reproductive activities in the home, such as cooking, washing and craft production (Espinosa, 2002; Cook, 1990). Family-based economies include men and women of all ages in the production process. The inclusion of the entire family in the (re)production process is a precondition for peasant artisan productivity.

The state-driven aid program PROCAMPO enabled *ejido* households in Yaxuná to access government subsidies and loans for agricultural production.<sup>6</sup> According to the FCY survey in 1998, ten per cent of male household heads migrated to Cancun or Pisté for seasonal employment in the construction industry at a time when these communities had begun to evolve in the interests of a flourishing tourism market (Peniche, 1998).

### ***Transformation through tourism***

The village of Yaxuná gained new currency when a group of North American archeologists discovered a Mayan ruin close by, and an ancient paved road that had linked Cóba with Yaxuná in Mesoamerican times. Most male villagers (up to 90 per cent) were involved in the excavation, which was financed by the North American SELZ Foundation and backed by the state of Yucatán and the National Institute for Anthropology and History (INAH) in 1986, 1988, 1989 and from 1990-1996 (Peniche, 1998). Women, on the other hand, were employed by the archeologists as domestics. Both male and female employees were paid according to the then defined national minimum wage of MXN35 per day. The idea of introducing a sustainable development project associated with tourism arose and was discussed as an income-generating activity with potential by the village authorities and the North Americans (*ibid*). The latter introduced the regional NGO Fundación Cultural Yucatán (FCY) to Yaxuná in 1996 in order to pursue the initiative. In the late 1990s, with financial assistance from the federal program for the support of rural communities (Programa de Apoyo a las Comunidades Municipales y Culturales – PACMYC), women were presented with raw materials for handicraft production.<sup>7</sup> Most of the products were commercialized in Mérida, Cancun or Pisté, either by middlemen or male household heads, all of whom were used to wholesaling in the urban centers. Between 1998 and 2002, the time frame of the study, artisan women earned approximately MXN100-120 for one *huipil* (dress of elaborate design),



for example, which took two weeks to complete. Assuming five working days per huipil, this corresponded to a figure well below the Mexican minimum wage of MXN35 per day.<sup>8</sup>

### **Proyecto Productivo Artesanal (PPA) for women**

While the FYC Sustainable Development Project<sup>9</sup> was financed with MXN2 million from the Banco Interamericano de Desarrollo (Interamerican Development Bank, BID) and private donations, the Artisan Production Project (PPA) primarily received support from the core funds of FCY and PACMYC. The FYC, financed for the most part by private donations from the Yucatán Coca Cola branch and its representatives, encouraged women to take up commercial embroidery. In a survey carried out in 1997, 91 per cent of the women interviewed declared they had been trained in capacity building in the course of producing handicraft items (Peniche, 1998). The FCY provided technical equipment, raw materials and other resources for the production process. It also offered active support in marketing and selling the commodities at local markets. Economic cooperatives with a legal basis were to be created in the medium term. Within the framework of PPA, FCY established workplaces in the centre of the colonial village for three working groups: machine embroidery, manual embroidery and wood-carving. Support from political parties was typically related to election campaigns. The ruling municipal party, for example, donated sewing machines as an incentive to vote in elections.

In 1998, 106 female adults in Yaxuná were registered in one of these working groups, i.e., close to one hundred per cent involvement (Youkhana, 2007: 283ff). Art teachers were hired to develop new handicraft designs and production adjusted to the anticipated demand. The products were to appear authentic and reflect the natural and social world of the Maya, with representations of regional animals and symbols of the pagan Christian belief system. The aim of this staged authenticity (MacCannell, 1976) was to improve commercialization and conquer solvent tourism markets.

Over a period of five years, artisan women in Yaxuná produced more than 60 000 handicraft articles. These were collected by the FCY at a quality-dependent price. Each artisan woman produced an average of twenty articles a month, for which they earned MXN140-200. To avoid overproduction, there was a restriction on the number of articles produced. After a three-year period of practice and capacity building, the first cooperatives were registered at the regional finance office and administered by a president, a secretary and a treasurer. The latter represented the group in public and liaised with the members of FCY. The cooperatives constituted the basis for the impending clientelistic relations between project practitioners and village elites.

## Impact of PPA

### *Power structures and limits of the participatory approach*

Five years after the development project was put into effect, the PPA had metamorphosed into a source of conflict and disappointment for a great number of Yaxuná women, who had become handicraft producers under the direction of FCY.

The members of FCY pursued a participatory approach, endeavoring to involve all of the women in the artisan project. While in 1998 almost every household was represented by one female member in one of the three artisan groups, more than half of the 106 organized artisan women had abandoned their groups by 2002 or were forced to leave. The reason for this development is twofold and linked to village social structures and the balance of power.

Once established, the three working groups were led by a group of women with influential kinship and religious affiliations, and a positive relationship with members of the NGO. A twenty-six-year-old female resident of an immigrant colony describes the situation as follows:

*"I left the PPA because they (the leading women, E.Y) just want to make a profit. When the FCY made a request for handicrafts to the committees, the officials did not communicate this to the members. They're from a different residence (within the village, E.Y) and are related, and that's why the group was divided."*<sup>10</sup>

Living in the colony, belonging to a group or family of late-comers in Yaxuná often coincides with an affiliation to catholic Christians and thus to a section of the community whose pagan ideas, traditions and adherence to power claims within the cargo system were the subject of growing dispute. Heightened evangelization since the mid-1990s led to a disclaiming of these traditional rules associated with certain sections of the population. Women who primarily belonged to the evangelized and who lived in the more central neighborhoods held official functions such as the presidency or financial controlling and at the same time acted as brokers between FCY and members of the PPA.<sup>11</sup> Not surprisingly, these influential interest groups captured the resources. In another case, women bemoaned that money was extracted from common funds:

*"Once, not all the money (PACMYC loan, E.Y) was spent on buying material in Mérida. Then the president of the group took the money. Because she got along well with José (one of the development brokers, E.Y) they came to an agreement."*<sup>12</sup>

These women gradually exerted more influence over handicraft production and commercialization processes. The president of the group supervised the

quality and quantity of the products. In one case a woman was excluded from her working group because she was pregnant. The daughter of a man from Pisté, a thirty-year-old woman who lived with her husband, a non-*ejidatario*, in the household of her widowed mother said:

*"I indeed worked in the artisan groups of the Foundation but they threw myself out and my mother because we didn't do enough pieces of work. You have to cut out ten wooden animals a week – and I failed."*<sup>13</sup>

By excluding those who belonged to less well endowed families, membership of the three groups diminished. A thirty-four-year-old woman confirmed, on the other hand, that the remaining group members improved their skills in terms of competition and the sale of handicrafts to FCY:

*"I no longer work for FCY but I used to. I was in the handmade embroidery group. I was thrown out because I couldn't attend assemblies. You should know that the carvers and embroiderers always struggled to sell more products. Only a few benefited from the Foundation."*<sup>14</sup>

FCY did not respond to this polarization of women into participants and non-participants, and failed to adopt their information channels and communication structures and thus acknowledge their networking. As a result, quarrels broke out between families. Aware of this impact, one highly committed anthropologist declared that "*quarrels now govern Yaxuná*"<sup>15</sup>. Other project members profited from the power plays in the village by allying with powerful actors in order to accomplish the development agenda. With the emergence of congenial bonds (*compadrazgo*), cooperation between brokers and NGO members were institutionalized, leading to the establishment of clientelistic relations following project implementation.

## **Workplace in the home and family involvement**

In 1998, FCY built a work facility in the centre of the village. Artisan women used it for meetings, workshops, and training courses, and as storage. Study facilities and a library corner were also created, where children could do their homework close to their mothers, while the latter worked on their handicrafts. At first women used the facility to escape from home for brief periods and meet other women. It made them feel less isolated. A large number of interviewees indicated their appreciation of this infrastructure, welcoming it as an opportunity to pursue personal interests removed from male control and paternalism. In 2002 the facility was gradually abandoned. This unintended development was the result of conflict between the different interest groups. Women began to work from home, where the benefits of the project now had to be measured against production costs. Working at home also cut them off

from opportunities to upgrade their skills and exchange experience with other practitioners. Product marketing and organization in cooperatives likewise decreased. A further disadvantage was the amount of space available in the home and the obvious time restrictions, factors that immediately impacted on their productivity.

As workplaces gradually shifted to the home, children began to take part in production. The working conditions were particularly unsuitable for children. Like their parents, they used sharp knives and toxic substances. Parents were not informed of the risks involved in the handicraft production process. Furthermore, the integration of the family into this process had a negative effect on product quality. Only a small number of producers attended courses on basic skills related to tools and their treatment. The focus of production was on quantity rather than quality. Low-quality handicraft production leads to poor commercialization, as the FCY member responsible for marketing activities observed.

### **Market access, commercialization and dependency patterns**

Although attempts were made to improve market access, marketing strategies remained one of the greatest challenges of the commercialization process. In the year 2002, more than 60000 handicrafts items were stored in the House of Arts (casa de las artesanías) close to the provincial capital, Mérida. When FCY undertook the role of non-profit middleman, buying products and storing them for years, women artisans became accustomed to regular sales. Although the family incomes increased, the producers were now dependent on the willingness and ability of FCY to buy their products. One of the 'lucky' ones, who was still a member of a group, declared in 2002:

*"Yes, I am a member and yes, the Foundation does give us orders. We sew but there are very little orders or earnings. The workshops certainly helped to improve the work but we can't even leave the village to buy material. There's no money."*<sup>16</sup>

The capacity of these artisans to come to a legal arrangement with a cooperative, which involved a number of liabilities, was poor. Book-keeping and regular payment of the required fee transpired to be difficult tasks. By the end of the project, the registered groups had accumulated debts and dropped behind magisterial demands. As a result of difficulties in dealing with legal and financial requirements, and lack of market access, the PPA failed to become self-sustaining. An older female interviewee, who was born outside Yaxuná and used to work in the artisan sector on her own pay roll, commented on the loans paid to female artisan committees:

"We don't want to work with the associates, we have never worked with

them and don't ever want to work with them in the future. The ladies are used to receiving money but not to giving it back." <sup>17</sup>

The analysis of female artisan production groups highlights the prospects and opportunities of a systematic implementation of handicraft production and the attendant risks. Establishing cooperatives with legal backup and cost-effective rules seems to have been an ill-advised strategy in light of these mostly inexperienced artisan women. The NGO's failure to embrace and address existing socio-cultural and context-specific village conditions scotched the western concept of participatory development and its somewhat bureaucratic regimentation.

Since paternalism and dependency still defines the relationship between the indigenous rural population and Mexican majority society, the introduction of self-sufficient enterprises, such as those promoted by FCY, were never an option. New dependencies, as described in the PPA example, are likely to occur when management capacities are not adequately developed. Most middle-aged and elderly women in Yaxuná were uneducated<sup>18</sup> and thus failed to fulfill the requirements of a legally based cooperative. There was little or no basis for a continuation of the micro-credit system. Instead, FCY and the North American archeologists set up initiatives whereby the market was accessed by middlemen acting on a private basis. Hence families engaging in handicraft production were exposed to a highly competitive market and rules unfavorable to actors from the lowest social ranks.

## Impact on gender roles

The impact of the PPA and new female income-generating activities on families and gender relations in the village are difficult to measure. In Yaxuná, the developments observed stand for both intended and targeted results as well as latent, untargeted implications.

The above-mentioned off-farm employment helped families in Yaxuná to survive when agricultural yields were low (Youkhana, 2007). Excavation work at the archeological site, for example, was guided by strict participatory principles. An operational rotation system ensured that every man and household was equally integrated in the digging activities. The employment of women in this context increased their financial autonomy and permitted them to take part in public life. A focus group discussion with women in 1998 showed that the presence of the American archeologists had changed women's lives radically.

*"Life in Yaxuná has changed a great deal for us since 1995, when assemblies, committees and discussions were open to women as well. Our husbands don't beat us anymore, they treat us with more respect. We can rely on their help*

*with the housework and care of the children. They wash clothes, cook, look after the children and bath them. They just don't make tortillas. But men have to behave.*"<sup>19</sup>

The women who remained in the project declared that their new income opportunities had impacted positively on their economic situation. In 2002 one associate stated:

"Work with the PPA generates more income and supports the family. First and foremost, capacity building and alphabetization helped with accounting and product sales. We earn MXN50 a month."<sup>20</sup>

Families that had increased their income enjoyed a higher standard of living. They rebuilt their houses or constructed new ones, and bought luxury goods such as hifi equipment and television sets. Foodstuffs shifted from home-made agricultural produce to modern industrial products, creating a basis for the more efficient operation of shops in the village. The PPA artisan project contributed to this progress, as did private initiatives that followed suit. In comparison to the so-called marketing procedures at the PPA, private enterprises, primarily controlled by men, were obliged to compete on the market. The production process was adjusted to product demand and therefore economically more stable.

The income generated by handicraft production encouraged the women in the village and strengthened their role within the family. When the project was launched in 1998 and women began to attend workshops and lectures, men grew accustomed to taking care of the children, washing clothes and cooking meals. According to one interviewee, as the sole exception, baking tortillas remained a female prerogative. Respect for women and the tasks they performed increased and men seemed more willing to perform household chores. In one case, however, a man responded badly to these developments, rescuing himself with jealousy and an overbearing attitude. One of the women interviewed succeeded in separating from her violent husband with the endorsement of her parents, indicating that traditional gender roles had been partly overcome to women's advantage.

## Conclusion

In order to determine whether the artisan economy has shifted from exploitation to participation as a result of development initiatives, it makes sense to compare the past and present role of handicraft producers in Yucatán. Looking at the example of Yaxuná, a certain continuity can be confirmed. In the past, considerable pressure was placed on women to produce handicraft items, not unlike the experience of women in Yaxuná today. Spanish officials provid-

ed the peasant women of highland Maya with raw materials in the past, resembling the position of FCY today, which equips and trains Maya women in Yaxuná to meet increasing handicraft demands. However, when the beneficial aspects of protected and subsidized handicraft projects disappeared, e.g., raw material input and regular income, women were once again obliged to shoulder the double burden of household chores and off-farm production processes (Cook, 1990; Williams, 2002). One young woman who eventually left her artisan group conveys this clearly: "Our duties in the PPA leave us no time for anything, not even the children..."

The study documents the complex network of clientelistic relationships that influenced the strategies, methods and direction of the development project for artisan women. Strategic relations between powerful interest groups and project leaders determined the course of the project and the allocation of project resources. While privileged actors were in a position to influence project policies and participated in decision-making processes, village members with less political influence and economic means were widely excluded. Local and expert knowledge was exchanged selectively, largely to the disadvantage of those who were politically and economically less well endowed. The findings of this study clearly show that communities cannot be conceived as homogeneous entities. On the contrary, effective promotion of the community with participatory approaches and successful implementation of projects targeting the poor calls for greater insight into socio-cultural structures and village dynamics, as well as the interests and rationalities of different local actors.

The FCY created a virtual market without substantial market access, rendering artisan women's business activities failure prone. Developing marketing strategies without adequate market scrutiny led to short-sighted behaviour on the part of the producers and of FCY, which functioned as an intermediary. As such, FCY emphasized its paternalistic attitude and the historically derived method of dealing with indigenous rural peasants in Mexico. Here, the comparison with historical patterns of disciplining indigenous women in the course of handicraft production, as introduced by the Spanish officials in the early nineteenth century and by FONART in the early 1960s, indicates that the driving, exploitative force behind handicraft production for commercial purposes has undergone only a marginal change. The case shows that human and cultural resources are utilized and commercialized without the corresponding increase in capacity or access to resources, rights and economic empowerment. Against this background, the example of Yaxuná illustrates how dependencies in Mexican society are established and how exclusionary processes that seriously affect indigenous peasants need to be retouched, although some trickle down effects such as shifts in gender roles have been observed.

Tourism promotion can be seen as a national strategy to absorb the consequences of the segregation of local peasant communities from the national

economy and society, and a lucrative method of bringing folk culture to the market. In Yaxuná, both strategies were pursued, albeit with partly unintended effects. To increase self-awareness promoters of the famous Mundo Maya Project were invited to group sessions. Within these sessions, guided by Anthropologists of the Instituto Nacional Indigenista, the reified pre-colonial heritage was revalued and essentialized conceptions of culture constructed. Idealistic scenarios of future ethnic tourism were amplified, romanticised images of cooperative projects between tourists and indigenous communities created. The role of the people of Yaxuná was clearly stressed: To serve as carriers of a conserved culture in order to legitimize the predetermined national tourism development plan.

Understood as a religious form of expression in the pagan Christian belief system, handicraft production has now become a market-oriented activity. The capitalization of ordinary life in Yaxuná led to a marketable illusion of authenticity and the 'artificialization' of local cultural expressions. That the re-evaluation of cultural expressions failed to really increase artisan women's decision-making powers, ownership or market access – core participatory principles – was certainly not intended by FCY, but occurred nevertheless in the course of project implementation.

The artisan project under review did, however, show signs of positive change, enhancing women's self-assurance and their ability to reflect on their traditional role within the family structure. By contributing to the household income women gained greater autonomy in terms of decision-making in the village and raised their status within the family. It is all the more distressing that production facilities were provided and designs developed for the launch of new products without prior investigation of the market. The absence of good marketing practices and lack of access to national and international markets not only limited the success of the project but reduced to absurdity the endeavours of the FCY and the artisan women themselves. In the light of this dynamic, it remains to be seen whether development projects that focus on the tourism market can become an effective substitute for subsistence farming and meet the expectations of the rural indigenous population of livelihood enhancement.

## References

- Adorno, Theodor W. and Horkheimer, Max  
1947 *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam (Querido).
- Albornoz, Orlando  
1996 "Handicrafts and Economic Patterns in the Cultural Process of Latin America and the Caribbean: The Role of Women and the Impact of Economic Activity in Handicrafts on the Economy at the Household Level".



- Organization of American States (OAS) Publications and studies, <http://www.oas.org/culture/series2.html> (accedido junio 2005) .
- Ashley, Caroline, Roe, Dylis and Godwin, Harold  
2001 "Pro-Poor- Tourism Strategies: Making tourism work for the poor. A review of Experience". London: Overseas Development Institute (ODI)
- Bennett, Oliver, Roe, Dylis and Ashley, Caroline  
1999 "Sustainable Tourism and Poverty Elimination Study. A report to the Department of International Development". London: Overseas Development Institute
- Bierschenk, Thomas, Chauveau, Jean-Pierre and Olivier de Sardan, Jean-Pierre  
2002 "Local development brokers in Africa: The rise of a new social category". Arbeitspapiere der Johannes Gutenberg Universität Mainz, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, No. 13, <http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/Local.pdf>. (accedido Enero 2012).
- Britton, Stephen G.  
1980 "The Spatial Organisation of Tourism in a Neo-Colonial Economy: A Fiji Case Study". *Pacific Viewpoint*, 21: 144-165.
- Brohmman, John  
1996 "New Directions in Tourism for Third World Development". *Annals of Tourism Research*, 21, 1: 48-70.
- Castaneda, Quetzil, E.  
1996 "In the Museum of Maya Culture: Touring Chichén Itza". Minneapolis (University of Minnesota).  
2004 "Art-writing in the modern Maya art world of Chichén Itzá: Transcultural ethnography and experimental fieldwork". *American Ethnology*, 31, 1: 21-42.
- Chambers, Robert  
1988 "Sustainable Livelihood, Environment and Development. Putting poor rural people first. Brighton: University of Sussex
- Cleaver, Frances  
2001 "Institutions, Agency and the Limitations of Participatory Approaches to development. In Cook, Bill and Kothari, Uma (Eds.), *Participation. The new Tyranny?* (pp. 139-152). London, New York: ZET Books.
- Cook, Scott  
1990 "Female Labour, Commodity Production, and Ideology in Mexican-Artisan Households". In Collins, Jane L. and Gimenez, Martha (Eds.), *Work without wages – domestic labour and self-employment within capitalism* (pp. 89-115). State University of New York.
- Cornwall, Andrea  
2003 "Whose Voices? Whose Choices? Reflections on gender and participatory development". *World Development*, 31, 8: 1325-1342.
- Craik, Jennifer  
1997 "The culture of tourism". In Rojek, Chris and Urry, John (Eds.), *Touring*

*Cultures – Transformations of travel and theory* (pp. 113-136). London: Routledge.

Deere, Carmen Diana and Leon, Magdalena

2003 "The gender asset gap: Land in Latin America". *World Development*, 31, 6: 925-944.

De Kadt, Emanuel

1979 "Introduction" In: de Kadt, Emanuel (Ed.), *Tourism: Passport to Development?* (pp. 3-17). Oxford: Oxford University Press

Eastmond, Amarella and Robert, Manuel L.

2000 "Henequen and the challenges of sustainable development in Yucatán, Mexico". *Biotechnology and Development Monitor*, 41: 11-15.

Eber, Christine and Rosenbaum, Brenda

1993 "That we may serve beneath your hands and feet: Women Weavers in Highland Chiapas, Mexico". In Nash, June (Ed.), *Crafts in the World market. The impact of global changes on Middle American artisans* (pp. 154-179). New York: State University of New York Press.

Ellenberg, Ludwig

1998 "Tourismus zwischen Ökonomie und Ökologie. Einige Thesen zur Nachhaltigkeit im Tourismus". In: Rauschelbach, Burkhard (Ed.) (*Öko*) *Tourismus: Instrument für eine nachhaltige Entwicklung?*(pp. 25-28). Heidelberg: Kasperek.

Espinosa, Guadalupe

2001 "The new economy of the Mayan embroiderers". *Tierramérica*, 109. <http://www.tierramerica.org/2001/0826/iacentos2.shtml> (accedido Mayo 2009).

Faust, Betty

1988 "Cosmology and Changing technology in Campeche Maya". Oregon: South Oregon State College.

Foster, George M.

1977 "The Dyadic Contract: A model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village". In Schmidt, Steffen W.; Guasti, Laura; Landé, Carl H. and Scott, James (Eds.), *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism* (pp. 15-28). Los Angeles: University of California Press.

Garrett, Wilbur, E. (Ed.)

1989 "La Ruta Maya". *National Geographic*. Washington D.C. October 1989.

Gonzales, Nancy L.

1972 "Patron - Client relationship at the international level". In Strickon, Arnold and Greenfield, Sidney M (Eds.), *Structure and Process in Latin America. Patronage, Clientage and Power Systems* (pp. 179-209). Albuquerque: University of New Mexico Press.

Gormsen, Erdmann

1995 "Mexiko: Land der Gegensätze und Hoffnungen". Gotha: Klett-Perthes.

Gormsen, Jutta

1985 "Das Kunsthandwerk in Mexiko als regionaler Entwicklungsfaktor unter dem Einfluss des Tourismus". Saarbrücken/Fort Lauderdale.

Henrici, Jane

2007 "Género, turismo y exportación: ¿Llamando a la plata en el Perú?". *Anthropologica*, 25: 83-101

INEGI

2000 "Población ocupada por ocupación principal" <http://www.inegi.gob.mx/inegi/default.asp?t=&e=31> (accedido Enero 2003).

Jamal, Tazim B. y Getz, Donald

1995 "Communication theory and community tourism planning". *Annals of Tourism Research*, 22, 1: 186-204.

Katz, Elizabeth

2001 "Gender, generation and off-farm employment on the Mexican ejido". In Katz, E. and Correia, Maria E. (Eds.), *The Economics of Gender in Mexico: Work, Family, State, and Market*, World Bank Publications (pp. 227-248).

Kothari, Uma

2001 "Power, Knowledge and Social Control in Participatory Development". In Cook, Bill and Kothari, Uma (Eds.), *Participation. The new Tyranny?* (pp. 139-152). London, New York: ZET Books.

Kroshus Medina, Laurie

2003 "Commoditizing Culture – Tourism and Maya identity". *Annals of Tourism Research*, 30, 2: 353-368.

Little, Walter E.

2005 "Getting Organized: Political and Economic Dilemmas for Maya Handicrafts Vendors." *Latin American Perspectives*, 32: 80-100.

2008 "Living within the Mundo Maya Project: Strategies of Maya Handicrafts Vendors". *Latin American Perspectives*, 35: 87-102.

Long, Norman

1991 "From Paradigm lost to paradigm regained. The case for an actor-oriented sociology of development". In Long, Norman and Long, Ann (Eds.) *Battlefields of knowledge: The interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development* (pp. 16-43). London, New York: Routledge.

MacCannell, Dean

1976 "The Tourist: A New Theory of the Leisure Class". New York: Schocken Books.

Marín Guardado, Gustavo

2010 "Turismo, globalización y mercantilización del espacio y la cultura en la Riviera maya: un acercamiento a tres escenarios". In: López Santillán (Ed.), *Etnia, lengua y territorio. El Sureste ante la Globalización*. México

D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.

Momsen, Janet Henshall

2002 "NGOs, Gender and indigenous grassroots development". In: *Journal of International Development*, 14: 859-867. <http://www.interscience.wiley.com> (accedido diciembre 2004).

Nash, June (Ed.)

1993 "Crafts in the World market. The impact of global changes on Middle American artisans". New York: State: University of New York Press.

Peniche, Antonio

1998 "Diagnostico para el desarrollo sustentable de Yaxuná. Mérida". Yucatán., Mexico: Fundación Cultural Yucatán.

Rauschelbach, Burkhard (Ed.)

1998 "(Öko-) Tourismus: Instrument für eine nachhaltige Entwicklung?" Heidelberg: Kasperek.

Reed, Maureen G.

1997 "Power relations and community based tourism planning". *Annals of Tourism Research*, 24, 3: 566-591.

SECTUR

2008 <http://www.sectur.gob.mx> (accedido abril, 2011).

Spreitzhofer, Günther

1995 "Tourismus Dritte Welt. Brennpunkt Südostasien. Frankfurt/M: Peter Lang Verlag.

Steck, Birgit, Strasdas, Wolfgang and Gustedt Evelyn

1999 "Tourismus in der technischen Zusammenarbeit. Ein Leitfadens zur Konzeption, Planung und Durchführung von projektbegleitenden Maßnahmen in der ländlichen Entwicklung und im Naturschutz. Eschborn: GTZ

Stephen, Lynn

2005 "Women's weaving cooperatives in Oaxaca". *Critique of Anthropology*, 25: 253-278.

van den Berghe, Pierre

1995 "Marketing Mayas. Ethnic tourism promotion in Mexico". *Annals of Tourism Research*, 22, 3: 568 – 588.

Villa Rojas, Alfonso

1992 "Los elegidos de Dios. Etnografía de los Maya de Quintana Roo". Mexico D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI).

Wichterich, Christa

2002 "Sichere Lebensgrundlagen statt effizienter Naturbeherrschung – Das Konzept nachhaltige Entwicklung aus feministischer Sicht". In: Görg, Christoph and Brand, Ulrich (Eds.), *Mythen globalen Umweltmanagements. Rio + 10 und die Sackgassen nachhaltiger Entwicklung* (pp.72-91). Münster: Westfälisches Dampfboot.

Williams, Mariana

2002 "The Political Economy of Tourism Liberalization, Gender and the Gats". IGTN Occasional Paper Series on Gender, Trade and Development. [http://www.igt.org/pdfs/37\\_GATStourism.pdf](http://www.igt.org/pdfs/37_GATStourism.pdf) (accedido octubre, 2004).

Wilson, Tamar Diana

2003 "Forms of Male Domination and Female Subordination: Homeworkers versus Maquiladora Workers in Mexico". *Review of Radical Political Economics*, 35: 56-72.

2008 "The impacts of tourism on Latin America". *Latin American Perspectives*, 35 (3): 3-20.

Wolf, Eric

1987 "Group Relations in a Complex Society". In: Shanin, Teodor (Ed.), *Peasants and Peasant Societies* (pp. 45-56). Oxford; New York: Penguin Books.

Youkhana, Eva

2007 "Experiment Ökotourismus. Gelenkter Wandel und Akzeptanz am Beispiel des Mayadorfs Yaxuná in Mexiko". Bonn: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

## Notas

i Interdisziplinäres Lateinamerikazentrum (ILZ). Universität Bonn. Correo electrónico: eva.youkhana@uni-bonn.de

1 The expanding economic opportunities for handicraft production and street vending, and the role of women since the 1970s is described for Mexico by Nash (1992) and Stephen (2005), and for Guatemala by Eber and Rosenbaum (1992) and Little (2005).

2 Wilson (2008) also gives an overview of the political, social, cultural and environmental impacts of tourism in Latin America.

3 Proyecto Productivo Artesanal.

4 This gendered division of labour in the Yucatán peasant household has a long tradition and is rooted in inheritance practices, land rights and land acquisition partly passed on through pre-colonial practices and colonial impositions (Deere and León, 2003).

5 The census of the Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) for the year 2000 indicates that from a total of 618 000 registered male and female workers, 106 000 were artisans or worked in similar areas. Of the artisans registered in the census, 21 870 were women (84 655 men). These figures indicate, on the one hand, the economic importance of handicraft production for the overwhelmingly rural Yucatecans and, on the other hand, the increasingly significant role of women for the generation of income in the informal sector.

6 Almost all households in Yaxuná stated they were beneficiaries of the poverty reduction pro-

gram.

- 7 The National Indigenous Institute (INI) and the Program for the Support of Local Cultures (Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC) of the National Council for Culture and Arts (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes -CONACULTA-) supported 8 765 cultural projects in Mexico between 1995 and 2000 ([http://www.nacionmulticultural.unam.mx/acervo/libro/lib\\_009/I\\_5.html](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/acervo/libro/lib_009/I_5.html)).
- 8 At that time US\$1 was equivalent to MXN10, which is the approved monetary unit in Mexico.
- 9 Proyecto Piloto de Desarrollo Sustentable Rural de Yaxuná.
- 10 “Del PPA salí, porque ellas solamente quieren beneficiarse a ellas mismas. Hicieron los pedidos y los comités y no lo comunicaron a las socias. Ellas son de diferentes hogares, no son parientes. Por eso se ha dividido el grupo”.
- 11 Residential patterns in Yaxuná hint at kinship ties and help to identify first-comers. Those who live in central neighborhoods are likely to belong to first-comer families with the corresponding customary rights and duties.
- 12 “Cuando no gastaron todo el dinero (la ayuda de PACMYC, E.Y.) para los materiales en Mérida la presidenta del grupo tomó el dinero y como se entiende bien con José (el agente de desarrollo, E.Y) se pusieron de acuerdo. José sí toma parte. Donde hay dinero, ahí está.”
- 13 “Yo sí trabajé en los grupos de la Fundación pero me sacaron a mi y a mi mamá de los grupos, porque no llevamos suficientes trabajos. Es que cada 8 días hay que llevar 10 animalitos – yo fallé)”
- 14 “Ya no trabajo en la Fundación (FCY). Antes fui al grupo de bordado a mano pero como no pude ir a las reuniones, me echaron del grupo. Hay que saber que las talladoras y las bordadoras siempre pelean por vender más productos. Algunas pocas benefician de la Fundación.”
- 15 “Las peleas gobiernan Yaxuná”.
- 16 “Sí, soy socia y si la Fundación nos hacen pedidos, cosemos, pero casi no hay pedidos ni ganancia. Aunque han ayudado mucho los talleres de la Fundación para mejorar los trabajos, no podemos ni salir para comprar material. No hay dinero.”
- 17 “No queremos trabajar con las socias. Nunca lo queríamos y nunca vamos a trabajar con ellas. Las mujeres están acostumbradas a recibir dinero y no devolverlo.”
- 18 According to the FCY survey, a mere 33 per cent of the female population completed primary education (Peniche, 1998).
- 19 La vida en Yaxuná ha cambiado mucho desde hace 1995 cuando empezaron los comités, las asambleas y pláticas para las mujeres también. Los hombres ya no dan golpes, tienen más respeto, se cuenta con ayuda de parte de los hombres, también referido a la tarea en la casa y la guardería de los niños. Ya los hombres lavan ropa, cocinan, cuidan y bañan a los niños. Pero todavía no tortillean. Los señores tienen que comportarse bien.
- 20 “El trabajo en el PPA ayuda mucho para ganar más y para el beneficio de la familia. Sobre todo las capacitaciones y la alfabetización ayudó para hacer informes y vender los productos. Ganamos unos MXN 50 mensual.”





Colección PASOS edita, nº8

[www.pasosonline.org](http://www.pasosonline.org)