

REFLEXIÓN ESTUDIANTIL

EDNA CAMILA ACERO TINOCO
Administradora de empresas turísticas y hoteleras
Colombia
[camila.acerot@hotmail.com]

El turismo es la ocasión en que los roles dejan de ser subjetivos y son asumidos en la acción individual. Este momento singular, que implica la interacción de ambos roles, anfitrión y turista, es cuando en realidad existe de manera tangible el turismo, en un sentido fenomenológico: es el tiempo en que el turismo se hace objetivo y es una realidad tangible y evidente. (González, 2009, p. 113).

Resumen

Si bien es cierto que el capital impacta las diversas dinámicas existentes en el comercio, se debe tener en cuenta que la comunidad que habita en cualquier espacio donde se genere ese comercio ha tenido diferentes transformaciones a lo largo del tiempo en búsqueda de sus necesidades, creando medios sociales de comercio a partir de la naturaleza que los rodea (Marx, 1971, p. 37).

Una de las actividades económicas que genera transformaciones e impactos es el fenómeno turístico, que a pesar de su orientación productivista lleva consigo una connotación sociológica importante, dada la posibilidad de interacción simbólica entre la visión del consumidor turístico y la del sujeto receptor. Dicha interacción genera intercambios culturales complejos y transformaciones en las dinámicas locales debido a la necesidad naciente de conocer lo desconocido y redescubrir al otro, como una forma de materializar el turismo e industrializar la cultura.

Los beneficios económicos del turismo no se convierten en beneficios sociales, pues son diseñados sin conocer la realidad de las comunidades. Así mismo, es inevitable el cambio en los comportamientos generales debido a la transformación de la estructura cultural como consecuencia de los intercambios sociales. El turismo es el que determina cómo deben actuar, comportarse, vestirse, qué deben mostrar y qué pueden vender las comunidades, por lo cual, en la mayoría de



TURISMO, PATRIMONIO Y COMUNIDADES INDÍGENAS¹

TOURISM, HERITAGE AND INDIGENOUS COMMUNITIES

¹ Fecha de recepción: 27 de octubre de 2016
Fecha de modificación: 26 de enero de 2017
Fecha de aceptación: 24 de octubre de 2017

Para citar el artículo: Acero, E. (2018). Turismo, patrimonio y comunidades indígenas. *Turismo y Sociedad*, xxii, pp. 213-233. doi: <https://doi.org/10.18601/01207555.n22.11>

las ocasiones, estas maquillan sus cuerpos y buscan recrear el discurso del buen salvaje por medio de la danza, los cantos, las lenguas aborígenes y el aspecto de sumisión.

Es por lo anterior que el objetivo de esta investigación es, *grosso modo*, conocer los impactos que genera la actividad turística en las comunidades indígenas a partir del discurso colonial. Este discurso sigue siendo reproducido como una forma de vender un producto turístico llamado cultura y patrimonio, representado en las diferentes comunidades indígenas del país.

Palabras clave: Comunidad indígena, patrimonio, cultura, turismo, impacto.

Abstract

While it's true that capital impacts the diverse relationships that exist in commerce, it must be remembered that the community that inhabits whichever space where this commerce is generated has had different transformations throughout time in search of its needs, creating social mediums of commerce from the nature which surrounds them (Marx, 1971, p. 37).

One of the economic activities that generates transformations and impacts is the phenomenon of tourism which, despite its intensively productive orientation, carries with it an important sociological connotation, given the possibility of symbolic interaction between the vision of the tourist consumer and that of the receptor subject, generating complex cultural exchanges and transformations in the local relationships due to the growing need to know the unknown, and rediscover others, as a form of materializing tourism, and industrializing culture.

The economic benefits of tourism are not converted into social benefits since they are designed without knowing the reality of the communities, just like the inevitable change

in general behaviours due to the transformation of the cultural structure as a consequence of social exchanges. Tourism is what determines how they must act, behave, dress, and what they must show and can sell, to which the communities react, in the majority of cases by painting their bodies and seeking to recreate the narrative of the good savage, through dance, songs, aboriginal languages, and an air of submission.

Due to the abovementioned, the objective of this research is, broadly speaking, to understand the impacts that tourism activities generate in indigenous communities, from the colonial perspective, which continues to be reproduced as a form of selling a tourist product called culture and heritage, representing the different indigenous communities of the country.

Keywords: Indigenous communities, Heritage, culture, tourism, impact.

*La fascinación por lo exótico colonial
reemplazará la irreprímible nostalgia por
las tierras incógnitas en los siglos por
venir. Sin embargo, la geografía fantástica
va a dejar huellas profundas: es a
partir del imaginario de este mundo al
revés a las antípodas de Europa que se va
forjando lo que llamamos Nuevo Mundo.
(Vignolo, 2004, p. 54).*

Las comunidades indígenas en Colombia han tenido diferentes transformaciones debido a actividades económicas basadas en el discurso colonial, a partir del cual estas comunidades son vistas como minorías que necesitan ayuda para la supervivencia. El primer régimen discursivo dominante sobre el indígena corresponde históricamente a la llegada de los españoles y la empresa colonizadora, que buscaba el aprovechamiento económico del Nuevo Mundo a la vez que se avanzaba en la empresa civilizatoria. Di-

cho régimen se sustentó en los relatos que escribieron los cronistas de las Américas, quienes con sus narraciones configuraron el imaginario europeo sobre el Nuevo Mundo y sus habitantes. Estas narraciones dejan ver posiciones ambiguas frente a lo indígena: por un lado, marcan una distancia sobre su identidad, dada su inferioridad espiritual; por otro lado, a su vez muestran cierta admiración y temor por su cosmovisión y formas de organización (Ariza, 2009, p. 320).

Desde los primeros relatos hechos por Cristóbal Colón ya se perfilaba una actitud de superioridad cultural de los españoles al referirse a los habitantes indígenas como lo relata Colón (1492, p. 2):

[...] Ellos no traen armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia. No tienen algún hierro: sus azagayas son unas varas sin hierro, y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pez, y otras de otras cosas.

Así se recalca una inferioridad civilizatoria de los indígenas al no contar con herramientas técnicas avanzadas ni formas de comunicación coherentes, y a quienes se les podía engañar fácilmente.

En la misma línea se encuentran las crónicas de varios misioneros religiosos, quienes con sus relatos ayudaron en la configuración de un modelo de identidad que legitimaba la empresa conquistadora. Por ejemplo, De Sepúlveda (1951) define al indígena como “siervo por naturaleza”, así legitima la conquista a partir de esta inferioridad natural y delimita la identidad del indígena a la subordinación y superioridad española.

La primera es que, siendo por naturaleza siervos, bárbaros, incultos e inhumanos, rechazan el imperio de los más prudentes, poderosos y perfectos, el cual deben admitir para gran beneficio suyo, como es justo

por aquella justicia natural, según la cual deben estar sometidos la materia a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos animales al hombre, es decir, lo perfecto a lo imperfecto, lo peor a lo mejor. (De Sepúlveda, 1951, p. 350).

Por otro lado, y a diferencia de De Sepúlveda, Francisco de Vitoria (1946) muestra una visión más defensora de los indígenas, pues los ve como “ensimismados y estúpidos, quienes, a pesar de tener el atributo [de] la razón, se encuentran inhabilitados para usarla como es debido, y pueden ser redimidos por la educación” (p. 51). Esta diferenciación interpretativa en los cronistas implicaba que el pensamiento religioso fuera mutando desde una legitimación de la empresa colonizadora hasta una defensa de los derechos de los indios, reconociendo en ellos intentos de racionalidad y atribuyéndoles títulos legítimos sobre sus tierras.

A pesar de lo anterior, las dos visiones (la de De Sepúlveda y la de De Vitoria) llevaron a un marco de legitimación ideológica la empresa conquistadora, pues la gesta civilizatoria no se podría ejecutar únicamente con el uso de fuerza y exigencia, sino que debía existir una forma de reconversión y pacificación. Ambas interpretaciones justificaban los proyectos civilizatorios de imposición de medidas de gobierno sobre tierras propias, pues, para estos cronistas, los indígenas eran incapaces de organizarse a sí mismos y necesitaban de la educación y la religión para ser seres civilizados.

Bajo esta misma visión, Bartolomé de las Casas (1552), quien fue reconocido por su lucha a favor de los derechos indígenas, critica la empresa conquistadora, la considera como un ejercicio arbitrario y reprocha instituciones como la encomienda, que explotaban mano de obra indígena, mostrándolos como seres ingenuos e inocentes, tal como se expone en el siguiente apartado: “Que nunca los in-

dios de todas las Indias hicieron mal alguno a cristianos, antes los tuvieron por venidos del cielo” (p. 38).

De esta forma, al lado de la visión del indígena bárbaro de De Sepúlveda e infantil de De Vitoria se encuentra la visión de víctima de Bartolomé de las Casas, que en conjunto ayudaron a conformar un régimen discursivo de identidad del indígena miserable, siempre haciendo referencia a su inferioridad tecnológica y, por ende, civilizatoria, o a su pobreza espiritual y falta de religiosidad, a su inocencia y su insuficiencia de autogobierno. Esto funcionó como sustento ideológico y permitió la conquista y la colonización de los pueblos americanos por medio de figuras como la mita y la encomienda, que garantizaban el aprovechamiento de los recursos y mano de obra local, a la vez que les daban una cierta tranquilidad a los indios y los convertían en cristianos seguidores de la Corona española (Ariza, 2009).

Sin embargo, aparte de esta elaboración discursiva del indígena miserable, también se encuentran en los relatos de los cronistas posiciones alternativas que dieron a conocer un indígena más rebelde, tal como lo relata Bernal Díaz del Castillo (1837, p. 137), considerado como el más importante cronista de América. Así, bajo las órdenes de Hernán Cortés, se refiere a los indios no como seres nobles e ingenuos, sino como fuertes guerreros que procuraban la defensa férrea de su territorio:

Y ellos todavía haciendo muchos fieros, y que no saltásemos en tierra, si no que nos matarían. Luego comenzaron muy valientemente a flechar y a hacer sus señas con sus tambores, y como esforzados se vienen todos contra nosotros, y nos cercan con las canoas, con tan gran rociada de flechas, que nos hicieron detener en el agua hasta la cintura, y en otras partes no tanto. Como había allí mucha lama y ciénaga no podía-

mos tan presto salir de ella, y cargan sobre nosotros tantos indios, que con las lanzas a mantenerte y otros a flecharnos, hacían que no tomásemos tierra tan presto como quisiéramos; y también porque en aquella lama estaba Cortés peleando, se le quedó un alpargate en el cieno que no le puedo sacar, y descalzo él un pie salió a tierra, y luego le sacaron el alpargate y se calzó. (p. 10).

De igual manera, muestra admiración y asombro por la forma de organización de los indios, así como por sus avances en tecnología en las grandes ciudades:

[...] nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto... Algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían, si era entre sueños, y no es de maravillar que yo escriba aquí de esta manera, porque hay mucho que ponderar en ello que no sé cómo lo cuente, ver cosas nunca oídas, ni vistas, ni aun soñadas, como veíamos [...] Desde que vimos cosas tan admirables, no sabíamos qué decir, o si era verdad lo que por delante parecía, que por una parte en tierra había grandes ciudades, y en la laguna otras muchas, y veíamoslo todo lleno de canoas, y en la calzada muchos puentes de trecho a trecho [...]. (Díaz del Castillo, 1837, p. 37).

Este indio descrito por Bernal Díaz del Castillo no es el mismo de los cronistas religiosos. Por el contrario, este indígena se torna un tanto guerrero y valeroso, ingenioso y estratega, y un poco más desarrollado e inventivo, alterando de esta forma la visión pacifista de De las Casas, la visión irracional de De Vitoria y la visión bárbara de De Sepúlveda.

Estas elucidaciones sobre el indígena en el imaginario europeo abrieron un debate por la humanidad y la racionalidad de estos seres de

las Américas, sobre los que adicionalmente se preguntaba si debían o no tener derechos propios. Esta discusión se debatía entre posturas radicales que veían como una amenaza a los indios y buscaban su exterminio, y otras matizadas, que, aunque legitimaban la conquista española, intentaban la reeducación y la conversión de los indios, civilizándolos y volviéndolos dóciles para el dominio de la Corona española. En consecuencia, el debate por conocer la naturaleza del indígena terminó siendo la búsqueda del mejor modelo de gobierno, pues la manera como se organizaría a los indios posibilitaría el dominio material sobre las formas de producción, a la vez que garantizaría la sumisión de los rebeldes a la Corona española (Ariza, 2009).

Aquí es necesario precisar que las instituciones legales de la Corona española se debatían entre el reconocimiento de ciertos privilegios a los indígenas, a su vez que procuraban la explotación de los recursos locales. Por ello, y una vez asumido que el declive demográfico producto de las guerras de conquista reducía también la capacidad de extracción y la utilización de mano de obra, la Corona española se obligó a cambiar su modelo de gobierno. La lógica de la conquista ya no sería la de esclavizar, sino la de repoblar, así pues:

[...] la mayoría de las disposiciones y políticas creadas por la Corona tenían como objetivos, por un lado, conservar a los indígenas y protegerlos de los abusos de los encomenderos y, por otro, asegurar el funcionamiento económico religioso de las colonias con base en una utilización racional de la fuerza laboral indígena [...] (Ariza, 2009, p. 470).

Para asegurar el mejor funcionamiento del derecho indiano (cédulas, instrucciones y las leyes de Burgos, leyes nuevas y Ley 542), la empresa colonizadora hizo uso de la dogmática religiosa y convirtió a los indios al catolicismo, logrando así su obediencia

y sumisión espiritual. También se sumaron la mita y la encomienda, estrategias usadas por los conquistadores para la sujeción de los indios, que fueron legalizadas por la Corona española, la cual ordenó que, en aras de mantener un suministro continuo de mano de obra indígena, estos debían concentrarse espacialmente en pueblos con todas las características de una ciudad comercial, lugares tales que eran liderados por un gobernante, un encomendero, un corregidor o un alcalde. A pesar de ello, esta unidad espacial abrió la posibilidad de que distintos grupos indígenas comenzaran a formar nuevos lazos de solidaridad, consolidando identidades renovadas y diferenciadas sobre lo indígena (Restall, 2004).

No solamente el uso de la tierra funcionó como medida de reserva laboral, sino que también sirvió para mantener un control poblacional sobre los habitantes, pero en especial sobre los indígenas. Estos eran los llamados a ser pacificados y reeducados, de allí que, a pesar de que se les garantizaba cierta autonomía, siempre estaban supeditados a los mecanismos de educación, que los hacía sujetos de dominación de la Corona española.

Tales mecanismos de estancamiento involucraban políticas de distinción cultural y jerarquías sociales que ponían a la cabeza al español y por debajo a los criollos nacidos en América, a los indígenas y finalmente a los negros esclavos. De esta forma, las concentraciones espaciales de indígenas funcionaron como un “dispositivo racial fundamental para la edificación del nuevo cuerpo social asentada sobre la distinción entre el español y el indígena, entre lo superior y lo inferior, el vencedor y el derrotado, lo primitivo, lo natural y lo civilizado” (Ariza, 2009, p. 497).

Los discursos configurados por el imaginario europeo acerca de lo indígena en época de colonización y conquista dieron luz a discursos desarrollados por los propios in-

dígenas. Esta identidad creada solo surgió como contrasentido en el momento en que se posicionó el discurso dominante de la racionalidad europea sobre lo indígena, de allí que se reconozca que la identidad sea un concepto moderno, introducido por los europeos a manera de discurso, para legalizar una empresa de explotación económica en tierras americanas, siendo alterado rápidamente por el indio estratégico, que en busca de su supervivencia se acopló a las disposiciones españolas (Todorov, 1989, p. 15).

En este marco de interpretación, los pueblos indígenas fueron introducidos a la lógica de la historia moderna como sujetos coloniales, marcando una diferencia cultural, y en la actualidad llamada multiculturalidad, con la civilización dominante europea (Ariza, 2009, p. 566). Así pues, como lo manifiesta Santos (2009), “el barbarismo y el salvajismo se presentan como los principales discursos que emplea Occidente para explicar y constituir la alteridad. El salvaje es visto como la encarnación de la incapacidad y la ausencia de civilización” (p. 74).

Es de anotar que el surgimiento de los discursos dominantes sobre lo indígena partió de la pretensión epistemológica del conquistador, que bajo sus formas interpretativas definió lo que él llamó alteridad, degradando o desconociendo identidades previas de los colonizados y nombrando y clasificando de nuevo lo descubierto. Esto conllevó necesariamente el surgimiento de nuevas identidades o políticas de personalidad que no nacieron sino como estrategia adaptativa del indígena sobre los escenarios creados por el conquistador español, en los que se forjaron nuevas relaciones de solidaridad entre grupos diversos de indios, quienes compartían un sufrimiento común. Así se dio como resultado un proceso de intercambio cultural desigual, el cual “da lugar a una doble conciencia, que no es otra cosa que la manifestación de subjetividades

forjadas en la diferencia colonial” (Quijano, 2003, p. 64).

El segundo régimen discursivo sobre la identidad indígena se presentó desde finales de siglo XIX y comienzos del XX, y se justificó en un movimiento de regeneración social y política impulsado por la Constitución de 1886 y la Ley 89 de 1890 (Congreso de Colombia, 1890), en el que los sectores políticos tradicionales buscaban la unidad de una nación mestiza como respuesta a una desintegrada realidad regional en el país. Por esta vía se regularon los asentamientos indígenas, pero en dirección de favorecer a las grandes empresas agrícolas productivas, lideradas por las grandes haciendas, y, por ende, ampliando el volumen de mano de obra campesina, negra e indígena. Este proyecto de integración económica del mercado nacional a las exportaciones de materias primas articuló una concepción del indígena como un vestigio de un pasado colonial, que frenaba el desarrollo social de Colombia. De allí que lo indígena, a la par de ser visto como retraso social, se mostraba como impedimento para posicionar una economía extractiva fuerte y a gran escala, por esto se legitimaron las políticas y legislaciones que marginalizaban a los indígenas en pequeños resguardos de tierra, o se les obligó a desplazarse para conformar el ejército de reserva laboral de las ciudades. En ese entonces, a raíz de la crisis agraria de 1880, los indígenas se rebelaron en contra de la división de sus resguardos y la disolución de sus cabildos. Para solucionar la situación, el Gobierno, encabezado por Carlos Holguín, redactó la Ley 89 de 1890 (Congreso de Colombia, 1890), que “creaba un campo especial del derecho solo aplicable a los indígenas y reconocía de un lado el régimen comunal de resguardos territoriales indígenas [por medio] de los llamados pequeños cabildos” (Arango y Sánchez, 1997, p. 36).

Dicha Ley dio inicio a un proceso de reconocimiento de algunos derechos indígenas

sobre el territorio y las tradiciones, como lo muestra el artículo 13:

Artículo 13. Contra el derecho de los indígenas que conserven títulos de sus resguardos y que hayan sido desposeídos de estos de una manera violenta o dolosa, no podrán oponerse ni será[n] admisibles excepciones perentorias de ninguna clase. En tal virtud, los indígenas perjudicados por algunos de los medios aquí dichos podrán demandar la posesión ejecutando las acciones judiciales convenientes. (Ley 89 de 1890. Congreso de Colombia, 1890).

A pesar de la expedición de esta Ley, los grandes productores lucharon por terminar con los resguardos y distribuirlos para la producción agrícola. Este conflicto fue ganado por estos señoríos mediante la expedición de la Ley 55 de 1905, en la cual se habla de subasta pública de los resguardos indígenas y la otorgación de un título legal a quien gane el derecho de posesión de la tierra (Arango y Sánchez, 1997, p. 40).

Este modelo económico legitimó la construcción jurídica de un discurso del indígena inimputable y limitado culturalmente por un espacio determinado, que no podía garantizar su propia subjetividad en una sociedad civil. De allí que la estrategia nacional era considerar al indígena en su individualidad como incapaz mentalmente, pero en lo colectivo como sujeto de derechos de propiedad. Esta dicotomía entre el indígena inimputable en lo individual y como sujeto de derechos en lo colectivo suponía la imposición de políticas de flexibilización laboral, pero a la vez de limitación al derecho de propiedad, lo que garantizaba, por un lado, un aporte indígena al proceso de modernización en cuanto a la mano de obra y a la tierra cultivable, pero, por otro lado, una marginalización indígena del escenario social y político dominante (Arango y Sánchez, 1997, p. 57).

Este modelo de segregación social, pero de integración económica, propició el levantamiento y la movilización de muchos grupos indígenas en el país que veían en la legislación nacional un instrumento ambiguo, pero estratégico, para garantizar sus derechos colectivos. Así pues, muchos líderes indígenas organizaban invasiones a tierras, movilizaciones colectivas, defensa armada de sus territorios y pretendían que las políticas de turno reconocieran institucionalmente sus derechos de autonomía y tierra ancestral. Esta constante tensión agraria entre el acceso, el goce y la tenencia de la tierra desarrolló un discurso cultural ambivalente del indígena.

Estas contradicciones entre el reconocimiento de derechos territoriales indígenas y las dinámicas de una economía nacional de grandes hacendados durante la mayor parte del siglo XIX marcaron el contexto para el nacimiento de varias luchas indígenas importantes en el siglo XX. Una de ellas fue la del indígena Manuel Quintín Lame, quien luchó por la recuperación de los resguardos indígenas por medio de un programa en el que exponía seis argumentos: la importancia de la recuperación de la tierra de los resguardos para las comunidades indígenas; la ampliación de estas tierras de los resguardos; el no pago al terraje²; la justa aplicación de las leyes indígenas; la importancia de defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas; y la formación de profesores indígenas. Sin embargo, Quintín Lame fue llevado a calabozos para evitar el desorden público y el surgimiento de un nuevo líder político (Núñez, 2008, p. 98).

De estas reivindicaciones sociales se puede deducir que los indígenas no eran parte de la lógica de un Estado con una identidad nacional unificada. Esta es la razón por la que la construcción del “otro” (el indígena)

² Pago que hacían los indígenas por el uso de las tierras para su producción.

para convertirlo en un nacional criollo se vio marcada por la necesidad de integrar, en un mercado nacional, las economías productivas de los campesinos indígenas en sus territorios ancestrales (Bushnell, 1996, p. 184).

Esta dinámica de marginalización del indígena caracterizó el inicio del siglo XX en Colombia, puesto que hacia ese momento se buscaba la transformación de la economía agrícola en una economía que propiciara los desarrollos sociales de un Estado moderno. El café se convirtió en la industria del momento debido a que Colombia se consideraba uno de los mejores productores en América Latina y también porque la mano de obra era más tecnificada por la segmentación de la clase trabajadora (Bushnell, 1996, p. 235).

Durante este proceso de desarrollo se creó un debate político sobre temas sociales y laborales; así mismo, se desatacaron luchas de la clase económica más baja, que defendía sus derechos. De allí surgió la primera ley colombiana de reforma agraria, en 1936, en la que se les permitió a los campesinos tomar posesión del terreno donde estuviesen asentados (Bushnell, 1996, p. 259), disolver los latifundios, modernizar el agro y permitir a las comunidades indígenas tener sus resguardos y en ellos crear una unidad agrícola-familiar³. El artículo 29 de esta Ley lo explica así: “No podrán hacerse adjudicaciones de baldíos que estén ocupados por comunidades indígenas o que constituyan su hábitat, sino únicamente y con destino a la constitución de resguardos indígenas”.

Sin embargo, en la Ley se hablaba de la división de los resguardos indígenas para la producción agrícola, la cual fue rechazada por el INCORA debido a que el fin de la reforma era que los indígenas recuperaran las

tierras que les fueron usurpadas. A pesar de esto, el Gobierno asignó los resguardos de forma indefinida y con condiciones de tenencia (una parte para el Gobierno y otra para la comunidad). En consecuencia, luego de la propuesta del Gobierno de tener el derecho sobre el territorio indígena surgió el Convenio 169 de la OIT, de 1989, que reconoció a las comunidades indígenas como parte de la población y con los mismos derechos de los ciudadanos:

Los pueblos indígenas tienen el derecho de gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación, garantizando el goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía [...] Las culturas e identidades indígenas y tribales forman una parte íntegra de sus vidas. Sus modos de vida, sus costumbres y tradiciones, sus instituciones, leyes consuetudinarias, modos de uso de la tierra y formas de organización social en general son diferentes a las de la población dominante, deben ser respetadas y tenidas en cuenta a la hora de tomar medidas que seguramente tendrán un impacto sobre ellos. (OIT. Artículo 3 y 4).

Como efecto de este convenio surgieron nuevos movimientos indígenas que buscaban erradicar la violencia generada hacia el año 1946 por los partidos políticos Liberal y Conservador; adicionalmente, querían reclamar sus derechos de tierra, libertad y respeto a sus creencias.

Todo este desarrollo de derechos indígenas reconocidos en las décadas de los setenta y siguientes marcaron un giro en el tratamiento de las minorías étnicas y de los grupos marginados. Dicho giro se puede explicar por medio del nuevo auge de la Modernidad y a partir de la Constitución Política de Colombia de 1991, en la que se reconocen el derecho a la tenencia y la existencia de las comunidades indígenas, bajo un discurso de multi-

³ El efecto que esta Ley logró fueron problemas con la tenencia de la tierra, que en la actualidad tienen consecuencias políticas, sociales y económicas.

culturalidad que permitiera el dominio, por parte del Estado, de dichas comunidades y la reproducción continua del discurso colonial.

En el tercer régimen discursivo se puede evidenciar, más que en ningún otro momento, la tensión dialéctica entre discursos dominantes y contrahegemónicos de lo indígena, pues tuvo lugar en el periodo comprendido entre 1970 y 1990. Entonces entró en juego toda la crisis civilizatoria de la Modernidad, evidenciada en crisis de sentido, la era del vacío y la posmodernidad, que viene a resultar en una contrarrespuesta neoliberal de la economía por regular los nuevos vectores y las variables sociales. En Latinoamérica, específicamente en Colombia, la crisis agraria producida por las contradicciones de la modernización, la inequidad social y el retraso social han sido los mecanismos culturales y económicos de incorporación al mercado, y en todos ellos se reconoce un hilo conductor que permite interpretar el actual multiculturalismo como otro discurso de subordinación e instrumentalización indígena, bajo la fachada de la alteridad (Ariza, 2009, p. 225).

Al reconocer en la figura de la patrimonialización cultural una forma discursiva que pretende explotar turísticamente ciertos espacios indígenas a costa de la cosificación de sus prácticas, la instrumentalización escénica de sus rituales y creencias, y materializando sus productos culturales, el reconocimiento de los regímenes discursivos frente a lo indígena está condicionado a la forma como se construye la identidad indígena, dada su posibilidad de explotación o utilización económica. Esto es así porque es a partir de este condicionamiento material que se construyen elementos culturales de transformación y civilización (Santos, 1998, p. 139).

En la actualidad se está en plena emergencia del movimiento multicultural. En pocas palabras, está en mora la recomposición de un

modelo discursivo que presente a un nuevo sujeto indígena que responda a estos discursos y se ajuste a una forma más sencilla de entender el mundo. “Las reivindicaciones étnicas e identitarias se han erigido como una herramienta eficaz de movilización y lucha transnacional en contra del incombustible proceso de globalización económica” (Ariza, 2007).

De esta relación pasado-presente se infiere que las características actuales son consecuencias de procesos históricos (Restrepo, 2004, p. 20) que hoy se quieren conservar bajo la dinámica de la conservación de territorios, la institucionalización de manifestaciones y la educación por parte de los portadores de este pasado. Sin embargo,

a pesar de que se ganaron espacios sociales y reconocimiento jurídico de los nuevos mecanismos, no se trastocaron de manera efectiva las relaciones de dependencia entre la sociedad y el Estado, produciendo una tergiversación y desviación de la finalidad participativa en Colombia, a la vez que se insertaba la lógica neoliberal que desgasta y debilita la concepción de la ciudad y, por ende, la democracia participativa en sí misma. (Guevara, 2010, p. 20).

Lo anterior supone y da a entender que la democracia participativa relacionada con el patrimonio continuó permitiendo que el Estado fuera (y siga siendo) el que tome las decisiones en aspectos sociales de gran relevancia cultural, dejando de lado la opinión de los pueblos. Es decir, que, si bien en el ámbito jurídico se ha permitido hacer de las tradiciones un conjunto de ideas que se protegen para las generaciones futuras, se sigue empoderando al Estado en la toma de decisiones sobre lo que se valora, protege y declara patrimonio, obviando la opinión de los actores culturales, sobre quienes recaen las decisiones que se toman o dejan de tomar.

Adicionalmente, en el concepto de patrimonio se encuentran temas fundamentales, como la diversidad y el multiculturalismo, que a la luz de la Carta Política de 1991 permitieron un reconocimiento al derecho de la identidad cultural y la valoración de los diferentes grupos étnicos por medio del diálogo intercultural en dos líneas: 1) el reconocimiento de la nación como étnica y culturalmente diversa y 2) la conformación del territorio (Moreno, Machado y Rodríguez, 2010, p. 109). A pesar de ello, se sigue comprobando que la cultura, bajo el mismo discurso de dominación, se convierte en una nueva forma de producción de capital (Restrepo, 2004, p. 39), lo que genera duda sobre el real papel del patrimonio y del multiculturalismo, que forman parte de la Carta Política del 91, en el uso de las tradiciones como parte fundamental de la educación de las generaciones venideras o su uso en la actividad turística como parte del atractivo turístico, o bien como producto turístico basado en imaginarios creados por el mercado.

Los imaginarios son recreados en la mente no solo del turista, sino también del anfitrión, por medio de las experiencias de los otros y los medios de comunicación. A esto se suma el que la “calidad de vida y las nuevas formas de medirla incluyen el ocio y la recreación como necesidad[es], es decir, estamos volviendo a los orígenes de la búsqueda de la felicidad mediante las experiencias” (Ochoa, 2013, p. 25, l). La problemática real se genera en el momento en que la comunidad receptora comienza a ver el turismo como la única ruta perfecta para mejorar su economía, sin importar hasta qué punto deba permitir u obviar los impactos que se generen en el futuro, y a pesar de ello se crean diferentes temáticas sociales entre “la tradición modificada, modernidad incompleta, articulación al mercado fragmentada, economía extractiva y producción básicamente de autosubsistencia” (Ochoa, 2006, p. 145).

Sumado a lo anterior, se debe tener en cuenta que el turismo es una actividad en constante crecimiento y que a su vez van surgiendo más empresas privadas que van creando más necesidades al turista en sus productos turísticos. Así mismo, como se mencionó, en muchas ocasiones no se tiene en cuenta la importancia de la planificación y la inclusión de las comunidades en la toma de decisiones del turismo para que sean ellas mismas las que actúen a su favor, conservando el patrimonio, pero también adquiriendo beneficios de la actividad.

Otro punto importante lo conforman las experiencias que quieren vivir las generaciones actuales en las comunidades indígenas nacionales, para lo cual estas últimas entienden que:

La cultura es la vida misma, es la posibilidad de existir como un pueblo indígena diferente a los demás colombianos, con una lengua propia, creencias, costumbres, tradiciones autóctonas, unos bienes espirituales propios y vivos basados en una ciencia y un conocimiento tradicional[es] que nos orientan en el diario vivir y nos permiten dirigir autónomamente el rumbo de nuestras vidas. (Ochoa, 2013, p. 263).

Sin embargo, y como ellos mismos lo afirman:

Nosotros sabemos que somos depositarios de una cultura indígena, que debemos mantener la tradición, que debemos hacer chagra y rescatar las actividades, tradiciones y el conocimiento de los abuelos; pero queremos estar en la Modernidad, ir a la universidad, tener nuestro grupo de música, acceder a Internet. (Ochoa, 2006, p. 147).

Ahora bien, estos imaginarios ya reproducidos en la cotidianidad generan impactos en las comunidades indígenas y repercuten en la calidad de vida de los residentes debido a que son ellos quienes tienen contacto directo con el turista en el proceso de interacción cultural (Tinoco, 2003, p. 57). Esto a la par genera desarrollo

turístico y, por lo tanto, aumento de la cantidad de visitantes, llevando así a los gestores de turismo a considerar que en todo destino hay capacidades de carga ambiental y social que, junto con los límites en el nivel de tolerancia de los residentes (García y Sancho, 1999, p. 2), no pueden ser traspasadas por las decisiones que toman los administradores turísticos, quienes buscan atraer ingresos económicos para ellos mismos por medio del desarrollo del turismo en las regiones, pero que muchas veces olvidan temas como la arquitectura, la gastronomía, la cultura, el cambio en las formas tradicionales de vida de las comunidades residentes, así como los altos costos sociales, culturales y ambientales generados en las comunidades (Surugiu y Surugiu, 2012, p. 85).

A pesar de ello, los gestores de turismo hacen hincapié en su importancia como actividad económica que es capaz de generar divisas, empleo y desarrollo regional, convirtiéndose así en una forma de desarrollo y crecimiento en espacios geográficos con recursos naturales y fenómenos culturales importantes para el discurso colonial (Cardoso, Castillo y Hernández, 2014, p. 380). Así, el turismo pasa a ser una realidad para el residente y toma fuerza como actividad económica principal.

Esta dominación del turismo ha creado viajes selectivos o temáticos por medio de los cuales los turistas buscan nuevas experiencias que les permitan tener contacto directo con la naturaleza, las comunidades y con ellos mismos. Para ello (y basado específicamente en las comunidades indígenas), se perciben dos modalidades de turismo que tienen influencia directa sobre las comunidades indígenas del país: el turismo indígena y el etnoturismo. El primero hace referencia a:

[...] la construcción participativa de las etnias para ofrecer servicios turísticos consensuados mediante encuentros, acuerdos y cumbres locales, nacionales e internacionales, buscando interactuar con los visitantes

de una manera crítica y responsable, solidaria con la naturaleza y con su identidad cultural. (Morales, 2008, p. 123).

Por su parte, el etnoturismo se basa en proveer diferentes actividades a los turistas por medio del encuentro con pueblos indígenas (Morales, 2008, p. 123).

En este punto es importante entender la etnicidad de tres maneras diferentes, para comprender así la influencia que puede tener el turismo en las comunidades indígenas. En primer lugar, la etnicidad es una forma de organización social que diferencia a un grupo de otro cuando están en contacto; en segundo lugar, es una frontera simbólica; y, finalmente, es una clasificación que hace un grupo sobre otro y que se puede convertir en una forma de autorreconocimiento (Pereiro, 2015, p. 20). En el caso del turismo indígena, la etnicidad, vista de las tres formas, es una actividad que busca promover y fortalecer la sustentabilidad de microempresas indígenas que “rescatan” sus tradiciones, dependiendo de cómo se ven ellas mismas y qué identifican como patrimonio cultural (Morales, 2008, p. 133).

Sin embargo, la etnicidad indígena comienza a volverse versátil entre lo que quieren ver los turistas y lo que exige el mercado turístico de la cultura indígena, derivando así en un turismo dominante en el que se reproduce el discurso colonial de subordinación y resistencia y al mismo tiempo de preservación de lo étnico. Así se logra la pérdida de reconocimiento propio y privacidad de las costumbres de los pueblos indígenas (Pereiro, 2015, p. 19). Esta pérdida de reconocimiento propio en relación con el turismo tiene una parte social, concebida como una realidad construida, que se ve afectada directamente por los impactos de la misma actividad cuando usa los recursos naturales, sociales y culturales.

El desafío es complejo, puesto que “el turismo es una de las actividades más importantes a

escala mundial, registra un sostenido ritmo de crecimiento e induce efectos catalizadores y sinérgicos en los demás sectores, debido a sus múltiples conexiones económicas” (Maldonado, 2006, p. 5). Adicionalmente, y visto desde una parte más social, hay que tener claro que el turismo no está conformado por un solo sujeto, pues se necesita la interacción de una comunidad que debe conservar aspectos sociales, culturales, económicos y naturales como parte de su identidad (González, 2009, p. 110).

Este reto de preservar la tradición y permitir la interacción genera un debate entre quienes defienden el turismo como una forma de desarrollo, mediante la expectativa de empleo, ingresos, bienestar social y conservación ambiental, y quienes están en contra debido a que es una industria internacional que deja efectos negativos en la población y en el ecosistema y porque, como cualquier proceso económico que no sea originario de la comunidad, recoge los beneficios para los gestores de turismo, pero no para la comunidad, que es el sujeto principal de las actividades turísticas (Ochoa, 2008a, p. 47).

Los impactos que genera el turismo a nivel nacional tienen un componente social importante, específicamente cuando se sobrepasan las capacidades de carga que masifican la llegada de turistas y se producen la desculturización, los falsos imaginarios y los estereotipos por mostrar. Los impactos medioambientales son provocados por el desarrollo urbano, la generación de desechos y la degradación del entorno (García y Sancho, 1999, p. 2). “El nivel de los impactos que producen los visitantes está relacionado directamente con distintas variables: duración de la visita, época del año considerada, tipología y comportamiento del usuario, [...] fragilidad ecológica de ambiente considerado” (Tinoco, 2003, p. 48), entre otras. Dichas variables definen los efectos directos e indirectos de la actividad turística en las comunidades indígenas y pueden aportar beneficios que dinamicen intercambios entre

múltiples actividades sociales, culturales y económicas, pero que también generan efectos negativos en el ambiente, en la identidad de la sociedad y los resentimientos sociales.

Lo anterior lleva a crear una especie de negociación compleja debido a cuatro factores: la forma de concebir el turismo por la comunidad indígena, la cultura dominante en el espacio donde se circunscribe el destino turístico, la cultura global de la industria turística y las múltiples culturas de las personas que visitan los centros turísticos (López, 2015, p. 81). Esto es así si se entiende que el turismo, como fenómeno mundial y especialmente de contacto directo con las comunidades indígenas, desde el punto de vista antropológico tiene una parte social que se ve directamente comprendida bajo los imaginarios asociados con el turismo tanto a nivel cultural como económico y de interacción ante el comportamiento del turista y de las comunidades residentes (García, 2013).

Conclusión

El hecho turístico es una manifestación histórica que data de las primeras migraciones y de los primeros desplazamientos de peregrinaciones religiosas y comerciales. Sin embargo, no fue sino hasta el proceso de globalización, “entendida como intensificación de las dependencias recíprocas en la economía, tecnología y cultural, [...] el estado prevaleciente del mundo al comienzo del siglo XXI” (García, 1982, p. 31), que esta actividad se consolidó como una fuerza económica dominante, que para el año 2011 ya generaba el 5 % del PIB mundial debido al surgimiento de intercambio de experiencias por medio de la eliminación de barreras espaciales y temporales, y que se basa no solamente en la multiplicación de capitales económicos, sino que además debe tener estrategias que eviten los fuertes impactos en las comunidades receptoras (ANATO, 2015.).

A pesar de su orientación productivista, el fenómeno turístico lleva consigo una connotación sociológica importante, dada la posibilidad de interacción simbólica entre la visión del consumidor turístico y la del sujeto receptor; genera intercambios culturales complejos y transformaciones en las dinámicas locales debido a la necesidad naciente de conocer lo desconocido y redescubrir al otro, como una forma de materializar el turismo e industrializar la cultura. Esta necesidad constante del turista de conocer el mundo ha sido rápidamente satisfecha por la dinámica del mercado capitalista, aportando a la transformación del ambiente natural o a las manifestaciones simbólicas o arquitectónicas de una comunidad en un recurso (bien material o inmaterial) de explotación productiva, lo que legitimó al turismo como una actividad económica de contenido cultural a partir de la configuración legal de la figura del patrimonio de los pueblos.

Esta disposición legal que patrimonializaba las manifestaciones culturales estaba justificada en la construcción de un imaginario colectivo que forjaría una identidad nacional reuniendo diversas cosmovisiones locales bajo una sola autoridad política. Ello permitiría el desarrollo socioeconómico de las comunidades receptoras por medio de la explotación turística de su patrimonio y daría como resultado un aumento de los ingresos estatales.

La mejor manera de aprovechar el auge del turismo es crear un gran relato de unidad nacional, cooptando el discurso en boga de la multiculturalidad y del reconocimiento de la diversidad, de tal manera que se muestre conformidad con la coexistencia de múltiples identidades locales dentro de un solo espacio nacional y bajo una sola autoridad institucional. A la postre, esto significa la rendición de estos pueblos a la lógica de la legalidad y los obliga a ser parte de la dinámica económica por medio del discurso multicultural. No obstante, lo que se esconde detrás

de este proceso de reactivación del sector turístico en Colombia bajo el discurso de la multiculturalidad es la mercantilización de prácticas, conocimientos y tradiciones de las diferentes comunidades étnicas, generando transformación y permeabilización de las prácticas tradicionales, cambios del modo de vida de tales comunidades, un complejo intercambio cultural y que en algunas ocasiones el turista irrespete las tradiciones de los locales y sus formas de vida, incrementando el uso y la venta de las drogas, el terrorismo, la propagación de enfermedades y el abuso de los derechos humanos (Surugiú y Surugiú, 2012, p. 86).

A pesar de lo anterior, es necesario entender que, si bien los indígenas han sido las víctimas de los procesos de conquista, han sido rebeldes en su búsqueda por no desaparecer. Por eso han hecho uso de las mismas estrategias legales impuestas desde la Corona para adueñarse de un espacio de poder en la sociedad y garantizar su permanencia en el tiempo no solo como grupo social, sino como grupo étnico cultural y autónomo, que fue visibilizado para redescubrir y redefinir su identidad. Dicha identidad consolidó al indígena en la política nacional a partir de 1991, con la Carta Política, que de paso abre la puerta a las brechas económicas y consolida el turismo en Colombia como una actividad de alta importancia para la economía nacional.

De tal manera, se confirma la importancia estratégica del turismo para el desarrollo social de las comunidades y se muestra como un campo de ingresos económicos de gran trascendencia para el desarrollo regional competitivo, que también ha aportado sus beneficios a la economía globalizada, dada la coyuntura de un escenario posindustrial de intercambio de bienes y servicios de manera transnacional (Ariza, 2009, p. 320).

Este proceso de reconocimiento institucional se generó por medio de la consolidación

de principios constitucionales tales como la diversidad cultural y la alteridad, que visibilizaban a nuevos actores sociales y que, en teoría, les garantizaba derechos como la autonomía, el acceso a tierras y la autogobernanza, con el objetivo de integrarlos en un imaginario de nación pluriétnica, multicultural y diversa, forzando su control social mediante instituciones legales impuestas, segregándolos de las decisiones políticas, pero exponiéndolos a las lógicas de explotación del capitalismo, lo que en últimas significaría su integración total a la dinámica del mercado global como mano de obra barata. Y por medio del turismo, los indígenas fueron vistos como objetos culturales ofrecidos en vitrina por medio de paquetes turísticos, de allí que la identidad indígena definida por el multiculturalismo reproduzca las etiquetas de nombramiento que se desarrollaron en la colonización, creando imaginarios de lo indígena (Arango y Sánchez, 1997, p. 57).

Ahora bien, el problema principal de esta compleja sumatoria de discursos es que se ha llevado a ver al indígena como el salvaje que está adentrado en la selva, que en el caso del turismo necesita que los administradores de turismo lo dirijan y tomen las decisiones respecto a su cultura, sin que la comunidad indígena asuma la responsabilidad de entender que conceptos como sostenibilidad o turismo responsable no significan solamente cuidar la naturaleza o visibilizar a las comunidades, sino también, y como su nombre lo indica, responsabilidad de vender una verdad, de permitir a las comunidades ser sus propias administradoras, de tener sus límites en lo que quieren o no mostrar. Los indígenas no pueden perder su autonomía nunca, y al turista se le debe permitir explorar realidades no basadas en imaginarios, sino en experiencias que lo llenen y lo eduquen a aprender sobre las diferentes culturas a nivel mundial.

Por otro lado, para evitar el uso de la identidad como principal fuente económica, se debe

entender que el modelo de la globalización hace uso del patrimonio como un discurso que lleva a que todas las comunidades participen en un proyecto de interrelación que afecta las formas de organización, comunicación, participación, consumo, entre otras. Esto se da bajo un concepto de civilización que desconoce otras formas de saber y que se reproduce no solamente en aparatos de reproducción cultural, sino que además se ve en la homogeneización y el respecto a la cultura implementada por el sistema educativo, que, unido a patrones de ocio y turismo, desconoce aspectos sociales y culturales.

En este concepto de civilización no solo se habla de respeto y educación, sino también de entender que actividades económicas como el turismo necesitan una conexión cara a cara, y esto crea un vínculo con la cultura en el que, por medio del patrimonio cultural, se deben formular estrategias que consideren los efectos en las comunidades, el uso de los recursos patrimoniales, el reconocimiento de dinámicas tradicionales de las comunidades locales, el apoyo a su identidad, cultura e intereses. Se deben comprender aspectos cualitativos y cuantitativos y se ha de ayudar a la formación de diferentes comunidades.

Adicionalmente, debe existir la democracia participativa, la cual “obedeció a la necesidad de reformar el régimen político colombiano, y que por medio de una serie de transformaciones intentó dotar de sentido a una nueva forma de comprensión del Estado y de la sociedad” (Guevara, 2006, p. 50). Tal democracia participativa, unida a la descentralización, debe desarraigar la idea de dominación por medio de un poder dominante que limite la distribución equitativa de autoridad y así permita a las comunidades indígenas del país ser parte de las decisiones que se tomen sobre su territorio. También ha de generar una identidad nacional en la que todos valoren la tradición, en la que no se creen falsos imaginarios y se comprenda que las comunidades indígenas

(sin hacer una idealización de lo que en su esencia son) son parte de una sociedad moderna, y que como parte de esta tienen derecho a ser ellas mismas quienes administren sus recursos, limiten lo que quieren o no vender y se apropien de lo que tienen por medio de la educación de sus niños y jóvenes, que, si bien están inmersos en la lógica actual de lo que son el turismo y su economía, se sientan orgullosos de sus tradiciones, del lugar de donde vienen, y quieren preservar la esencia de ser un indígena, mas no una idea vendida de lo que deberían ser.

Referencias bibliográficas

- Alimonda, H. (2011). *La naturaleza colonizada*. Buenos Aires: CLACSO.
- Álvarez-Sousa, E. (2011). *Sociología del turismo*. Madrid: Centro de Estudios Financieros.
- Arango, R. y Sánchez, R. (1997). *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá: DNP.
- Arango, R. y Sánchez, E. (2004). La vida y organización social indígena. En R. Arango y E. Sánchez, *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio* (Cap. VI). Bogotá: DNP.
- Arcodia, C., Mei, XY. y Dickson, C. (2006). *International students an Australian tourism: A critical review of the literature*. Documento presentado en Trends, Impacts and Policies on Tourism Development, Crete, Greece.
- Ariza, L. (2007). *De la mente enferma al alma cultural: saber, formas jurídicas e indígenas en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ariza, L. (2009). *Derecho, saber e identidad indígena*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Asamblea Nacional Constituyente y Legislativa de Colombia. (29 de abril de 1905). Ley 55 de 1905.
- Por la cual se ratifica la venta de varios bienes nacionales y se hace cesión de otros. *Diario Oficial*, n.º 12345, del 9 de mayo de 1905. Recuperada de <http://www.suin-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?id=1607905>
- Blanco, J. (2005). *Colombia multicultural: historia del derecho a la inclusión*. Bogotá: Universidad Libre.
- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la especialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97-121. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v47n2/v47n2a05.pdf>
- Bushnell, D. (1996). *Colombia, una nación a pesar de sí misma. De los tiempos precolombinos a nuestros días*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial S. A.
- Caicedo, A. (2010). El uso ritual de yagé: patrimonialización y consumo en debate. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(1), 63-86. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v46n1/v46n1a03.pdf>
- Cardoso, C., Castillo, M. y Hernández, C. (2014). Sosteniendo al turismo o turismo sostenible (TS). Reflexiones teóricas. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 23(2), 376-395. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17322014000200009
- Carrol, I. (2010). *Miradas del turismo y conservación en la Amazonía colombiana*. México, D. F.: Editorial A. C.
- Castaño, J. (2005). *Psicología social de los viajes y del turismo*. España: Thomson Editores Spain.
- Castro, S. (2000). Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura. *Universitas Humanística*, 49(49), 29-41. Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/9560>

CATEDU. *La encomienda y la mita*. Recuperado de http://www.catedu.es/el_portillo/images/stories/file/Geografia/Historia_espana/07_encomienda_y_mita.pdf

Chaumail, J-P. (2009). El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 38(1), 61-74. Recuperado de <http://journals.openedition.org/bifea/2822>

Chaves, M., Montenegro, M. y Zambrano, M. (Comps.). (2010). Mercado, consumo y patrimonialización cultural. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(1), 7-26. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v46n1/v46n1a01.pdf>

Chávez, M. (Comp.). (2011). *La multiculturalidad estatalizada y configuraciones de Estado*. Bogotá: ICANH.

Cóceres, C. (2007). *Una lectura antropológica para el turismo cultural: análisis desde Latinoamérica*. Buenos Aires: LADEVI Ediciones y Fundación Proturismo.

Colón, C. (1492). *Diario a bordo del primer viaje a las Indias*. Recuperado de goo.gl/CwUZmR

Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo. (27 de junio de 1989). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Recuperado de goo.gl/QTbZd2

Congreso de Colombia. (25 de noviembre de 1890). Ley 89 de 1890. Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada. Recuperada de <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4920>

Congreso Nacional de República Dominicana. (31 de diciembre de 1969). Ley 542 de 1969. Ley Orgánica de la Corporación de Fomento de la Industria Hotelera y Desarrollo del Turismo. República Dominicana. *Gaceta Oficial*, n.º 9173,

del 1.º de enero de 1970. Recuperada de goo.gl/gZ8nMS

Correa, P. (2013). Oro, la última bonanza en el Amazonas. *El Espectador* [en línea]. Recuperado de goo.gl/pHHcrX

Cortés, J. D. (2008). Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonía. Historia de una presencia protestante. *Revista Colombiana de Antropología*, 44(1), 223-227.

Criscione, G. y Vignolo, P. (2014). ¿Del terrorismo al turismo? “Vive Colombia, viaja por ella” como dispositivo de movilidad, entre conflicto armado y patrimonio cultural. En M. Chaves, M. Montenegro y M. Zambrano (Comps.), *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales* (pp. 473-517). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

De las Casas, B. (1552). *Brevisima relación de la destrucción de las Indias, en Bartolomé de las Casas*. Madrid: Alianza Editorial.

De Sepúlveda, J. G. (1951). *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

De Sepúlveda, G. (1951). *J. Genesisii Supulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Recuperado de <https://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios.pdf>

De Vitoria, F. (1946). *Relecciones de indios y del derecho a la guerra*. Madrid: Espasa Calpe.

Del Cairo, C. (2011). Las jerarquías étnicas y la retórica del multiculturalismo estatal en San José del Guaviare. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 123-149. Recuperado de http://www.icanh.gov.co/recursos_user/RCA/RCAV47N2/v47n2a06.pdf

- Díaz del Castillo, B. (1837). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Recuperado de goo.gl/X1AcSJ
- Dinero. (2013). Las regiones son la apuesta del turismo en Colombia. *Revista Dinero* [en línea]. Recuperado de <http://www.dinero.com/actualidad/economia/articulo/las-regiones-apuesta-del-turismo-colombia/173988>
- Duque, C. y Ramos, D. (1999). *Globalización, apertura económica y relaciones industriales en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós Editorial.
- Fernández, E. (2006). De tesoro ilustrado a recurso turístico: el cambiante significado del patrimonio cultural. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 4(1), 1-12. Recuperado de <http://www.pasosonline.org/Publicados/4106/PS010106.pdf>
- Filgueiras, J. (2012). La moralinización del turismo: reflexiones críticas y visiones alternativas. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 21(4), 838-855. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/eyp/v21n4/v21n4a03.pdf>
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. España: Alianza Editorial.
- Fuller, N. (2009). *Turismo y cultura: entre el entusiasmo y el recelo*. Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gallego, L. (2011). ¿Cultura para consumir? Los yagua y el turismo cultural en el trapezico amazónico. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(1), 113-136. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v47n1/v47n1a06.pdf>
- García, D. (2013). Sociología del turismo (Reseña). *Estudios Sociales*, 21(41), 316-319. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-45572013000100013
- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Editorial Nueva Imagen.
- García, G. y Sancho, A. (1999). *Un estudio de los impactos que genera el turismo sobre la población local*. Recuperado de <https://www.uv.es/~garciaagr/pdf/GLASGOW2000.pdf>
- Garibay, R. (2012). Turismo, medio ambiente y pueblos indígenas. *Cuadernos de Patrimonio Cultural y Turismo*, 19 [Políticas públicas y turismo cultural en América Latina: siglo XXI], 182-186.
- Gómez, A. (1986). Amazonía colombiana: formas de acceso y de control de la fuerza de trabajo indígena 1870-1930. *Revista Colombiana de Antropología*, 26, 130-154. Recuperado de goo.gl/hybYKs
- González, A. (2009). El turismo desde un enfoque de sociología constructivista. *Teoría y Praxis*, 6, 107-122. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=456145109007>
- Greene, S. (2006). ¿Pueblos indígenas S. A.? La cultura como política y propiedad en la bioprospección farmacéutica. *Revista Colombiana de Antropología*, 42, 179-221. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v42/v42a07.pdf>
- Guevara, R. (Coord.). (2006). *Estudios multidisciplinares en turismo*. México, D. F.: SECTUR.
- Guevara, J. (2010). *La democracia participativa como instrumento de dominación de la esfera pública. Una mirada crítica a la realidad política colombiana a partir de la Constitución de 1991* (Monografía de grado). Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario, Bogotá. Recuperada de goo.gl/vbUHaQ
- Hinch, T. y Butler, R. (Eds.). (2007). Introducción: Revisiting common ground. En *Tourism and*

indigenous people: Issues and implications (pp. 1-14). Oxford: Butterworth-Heinemann.

ICOMOS. (2008). Recuperado de <http://turismo-historia.blogspot.com/search/label/carta%20internacional%20sobre%20turismo%20cultural>

Jaramillo, P. (2011). Reparaciones indígenas y el giro del "giro multicultural". *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 151-171. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105021311007.pdf>

Korstanje, M. (2008). Meditaciones críticas: turismo, temor y Modernidad. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 60, 1-12. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/korstanje60.pdf>

López, V. (2015). *El capital social en las empresas indígenas de turismo. Su análisis y dinamización en la Red Expediciones Sierra Norte, México* (Tesis doctoral). Universitat de Girona, Barcelona. Recuperada de goo.gl/Ud19Jh

Maldonado, C. (2006). *Turismo y comunidades indígenas: impactos, pautas para la autoevaluación y códigos de conducta* (SEED: Documento de trabajo n.º 79). Ginebra: Oficina Internacional de Trabajo. Recuperado de goo.gl/52bjzr

Martínez, M. (1997). *La investigación cualitativa etnográfica en educación*. Bogotá: Editorial Universidad Simón Bolívar.

Martínez, M. (s. f.). *Bula "Eximiae Devotionis"*. Recuperado de <http://www.artic.ua.es/biblioteca/u85/documentos/1830.pdf>

Marx, K. (1971). *Marxismo y la lucha de clases*. Por Louis Althusser. Clacso.

Ministerio de Comercio, Industria y Turismo. (2011). *Lineamientos de políticas de turismo comunitario*. Bogotá: Mincit.

Molina, S. (2007). *Fundamentos del nuevo turismo: de la fase industrial a la de innovación*. México: Editorial Trillas.

Molina, V. (2007). Ocio y turismo en la era de la globalización. *Gestión Turística*, 7, 81-90. Recuperado de <http://mingaonline.uach.cl/pdf/gestur/n7/art05.pdf>

Montenegro, M. (2010). La patrimonialización como protección contra la mercantilización: paradojas de las sanciones culturales de lo igual y lo diferente. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(1), 115-131. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v46n1/v46n1a05.pdf>

Morales, M. (2008). ¿Etnoturismo o turismo indígena? *Revista Teoría y Praxis*, 5, 123-136. DOI: 10.22403/UQROOMX/TYP05/09

Moreno, H. (2011). Estado multicultural y derechos diferenciados en Colombia. *Criterio Libre Jurídico*, 8(1), 9-25. Recuperado de <http://revistas.unilibre.edu.co/index.php/criteriojuridico/article/view/757/589>

Moreno, H., Machado, A. y Rodríguez, A. (2010). *El multiculturalismo en la Constitución de 1991: en el marco del bicentenario*. Cali: Universidad del Valle.

Mottan, N. (2003). Educación y gestión ambiental para el manejo de los territorios. *El Hombre y la Máquina*, 20-21, 8-15. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=47812406002>

Muñoz, J. (1993). *Urdimbres y tramas culturales*. Bogotá: Corporación para la Producción y Divulgación de la Ciencia y la Cultura.

Muñoz, O. (2010). Lo que nos dice la forma. Etnografía de los archivos locales indígenas. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(2), 353-377. Recuperado de goo.gl/Sav8ga

Núñez, L. (2008). Quintín Lame: mil batallas contra el olvido. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 35. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/18283/19195>

- Ocampo, J. (2009). *La independencia de Colombia*. Bogotá: FICA.
- Ochoa, F. (2006). *Estrategia para fortalecer las actividades de promoción y consumo de productos de la biodiversidad a nivel subnacional y nacional* (Proyecto CAN, CAF, GEF, PNUMA e Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt). Bogotá: IAvH.
- Ochoa, G. (Ed.). (2008a). *Turismo en la Amazonía. Entre el desarrollo convencional y las alternativas ambientales amigables*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonía.
- Ochoa, G. (2008b). El turismo. ¿Una nueva bonanza en la Amazonía? En C. Zárate y C. Ahumada (Eds.), *Fronteras en la globalización: localidad, biodiversidad y comercio en la Amazonía* (pp. 43-70). Bogotá: Observatorio Andino. Pontificia Universidad Javeriana.
- Ochoa, F. (Ed.). (2013). *Turismo y poblaciones vulnerables, un viaje de las comunidades hacia su propio encuentro*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1996). *Orígenes e historia*. Recuperado de <http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/history/lang-es/index.htm>
- Organización Mundial del Turismo (OMT). (2007). *Entender el turismo: glosario básico*. Recuperado de <http://media.unwto.org/es/content/entender-el-turismo-glosario-basico>
- Orrantía, J. (2010). En la corriente viajan... *Revista Colombiana de Antropología*, 46(1), 187-206. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105015237008.pdf>
- Ortiz, R. (1995). Notas sobre la problemática de la globalización de las sociedades. *Diálogos de la Comunicación*, 41. Recuperado de goo.gl/BWknUU
- Ortiz, R. (1998). *Otro territorio*. Bogotá: TM Editores.
- Osorio, J. y Rozo, E. (Eds.). (2014). *Turismo y cultura. Retos y perspectivas en América Latina*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Palacios, M. y Safford, F. (2002). *Colombia, país fragmentado, sociedad dividida: su historia*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Peña, W. (2005). *Despertar la Amazonía multicultural y pluriétnica*. Bogotá: Universidad Libre de Colombia.
- Pereiro, X. (2015). Turistas y campesinado. El turismo como vector de cambio de las economías campesinas en la era de la globalización. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 24(2), 447-449. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17322015000200015
- Pineda, R. (1997). La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia. *Alteridades*, 7(14), 107-129. Recuperado de goo.gl/8WQRKX.
- Ponterio, S. (1991). *Metodología en el turismo*. México: Editorial Trillas.
- Portafolio. (10 de abril de 2013). Colombia renueva su estrategia de promoción turística. *Portafolio* [en línea]. Recuperado de <http://www.portafolio.co/economia/estrategia-turistica-colombia>
- Praia, L., Faria, J. y Pinheiro, E. (2013). Análisis comparado entre destinos turísticos de Amazonas y Maranhão – Brasil. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 22(5), 953-970. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/eypt/v22n5/v22n5a08.pdf>
- Ramírez, C. (2006). *Visión integral del turismo: fenómeno dinámico universal*. México, D. F.: Editorial Trillas.

- Reichel-Dolmatoff, G. y Reichel-Dolmatoff, A. (1974). Un sistema de agricultura prehistórica de los Llanos Orientales. *Revista Colombiana de Antropología*, 17, 189-194. Recuperado de <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915V17a-9.pdf>
- Restall, M. (2004). *Los 7 mitos de la conquista española* (Trad. M. Pino). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. Recuperado de <https://imas2010.files.wordpress.com/2010/06/los-siete-mitos-de-la-conquista-espanola-m-restall1.pdf>
- Restrepo, E. (2011). Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 37-68. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105021311003.pdf>
- Restrepo, E. (2004). *Hacia los estudios de las Colombias negras*. En A. A. Rojas (Ed.), *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte* (pp. 19-58). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rodríguez, I. y Aponte, J. (2008). *Frontera, turismo, modernidad en el relato de la globalidad: algunos reflejos en la Amazonía*. Bogotá: Observatorio Andino. Pontificia Universidad Javeriana.
- Rojas, A. (2011). Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 173-198. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v47n2/v47n2a08.pdf>
- Sahlins, M. (2001). Dos o tres cosas que sé sobre el concepto de cultura. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 290-327. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015287011>
- Salazar, B. (2006). *Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis críticos de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo*. Bogotá: Tábula Rasa.
- Salomone, L. (2009). Turismo en pueblos originarios: ¿lógica turística o lógica cultural? *Boletín Gestión Cultural*, 18. Recuperado de http://www.gestioncultural.org/ficheros/1_1316762340_bgc18-L.Salomone.pdf
- Sanín, J. (2010). Made in Colombia: la construcción de la colombianidad a través del mercado. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(1), 27-61. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v46n1/v46n1a02.pdf>
- Santana, A. (1997). *Antropología y turismo: ¿nuevas hordas, viejas culturas?* España: Editorial Ariel S. A.
- Santos, B. (1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de <http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/otros/otpb24/otpb24-02.pdf>
- Santos, B. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Editorial Trota – ILSA.
- Santoyo, Á. A. (2006). La Constitución multicultural [Reseña]. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 419-425. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v43/v43a14.pdf>
- Sessa, A. (1992). *Elementos de psicología y sociología del turismo*. Barcelona: Editorial Collana.
- Shakeela, A. (2012). *Tourism and hospitality education. The panacea for sustainable tourism development in the Maldives?* Trabajo presentado en la CAUTHE 2008 Conference - Where the Bloody Hell Are We? Conference Proceedings. Griffith University, Gold Coast, Queensland. Recuperado de goo.gl/7KvpJy
- Soto, A. (2007). Entrevista a Renato Ortiz. Identidad y diversidad: de la cultura local a la global. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 12, 131-144. Recuperada de <http://mingaonline.uach.cl/pdf/racs/n12/art07.pdf>

- Suárez, M. (2012). *El sector turístico colombiano prevé ingresar un 4,7 % más este año*. Recuperado de <http://www.arecoa.com/colombia/el-sector-turistico-colombiano-proyecta-ingresar-un-4-7-mas-este-ano/>
- Surugiu, C. y Surugiu, M. R. (2012). Looking for Tourism Legacy for the future: Social and cultural dimensions. *Annals of "Dunarea de Jos"*, 18(3), 51-60. Recuperado de goo.gl/XL6N3T
- Tarlombani, M. (2005). Turismo y sustentabilidad: entre el discurso y la acción. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 14(3), 222-242. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/eyp/v14n3/v14n3a02.pdf>
- Therrien, M. (1994). *Preservación del patrimonio cultural nacional*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Tinoco, Ó. (2003). Los impactos del turismo en el Perú. *Producción y Gestión*, 6(1), 47-60.
- Todorov, T. (1989). *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. Madrid: Editions du Seuil.
- Torres, G. (1975). *La cuestión indígena de Colombia*. Bogotá: Publicaciones La Rosca.
- UNESCO. (11 de septiembre de 2006). *Definición de cultura según la UNESCO*. Recuperado de <http://cccalafior.blogspot.com/2006/09/definicion-de-cultura-segn-la-unesco.html>
- Valencia, I. (2011). Impactos del reconocimiento multicultural en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina: entre la etnización y el conflicto social. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 69-95. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v47n2/v47n2a04.pdf>
- Vignolo, P. (2004). *Nuevo Mundo: ¿un mundo al revés?* En D. Bonnett y F. Castañeda (Eds.), *Las antípodas en el imaginario del Renacimiento. El Nuevo Mundo. Problemas y debates*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Viveros, M. (2013). Socialización y construcción identitaria en contextos regionales diversos. En M. Viveros, *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia* (pp. 120-268). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/1278/5/05CAPI04.pdf>
- WWF. (2005). *Problemas en la Amazonía*. Recuperado de http://wwf.panda.org/es/donde_trabajamos/iniciativas_globales/amazonia/problemas_en_la_amazonia/
- Zárate, C. y Ahumada, C. (2008). *Fronteras en la globalización: localidad, biodiversidad y comercio en la Amazonía*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Internet

- ANATO. (2013). Recuperado de <http://www.anato.org/index.php/investigaciones>