

Ensayos

Movilidad, violencia y la esencia de la hospitalidad: radiografía del Estado nacional

Mobilities, violence and the core of hospitality: a reading of Nation-State

Maximiliano E. Korstanje*

* Antropólogo, Profesor e Investigador de la Universidad de Palermo, Argentina

Correspondencia

Email: maxikorstanje@arnet.com.ar

Recibido el 10 de junio del 2016

Reenvío el 19 de septiembre del 2016

Aceptado el 18 de octubre del 2016

Resumen

La literatura especializada en turismo y hospitalidad apela a la construcción de una industria que proteja los intereses de la comunidad, la cual apoyada por el patrimonio puede reconvertir una situación histórica desfavorable en un beneficio tangible. El turismo cultural y la patrimonialización han jugado un rol importante dentro del mantenimiento de ciertos destinos. No obstante, no menos cierto es que la idea misma de patrimonio y hospitalidad se encuentra asociada a una violencia silenciosa que permitió al estado nacional domesticar al agente indígena, explotarlo y dominarlo hasta al punto de silenciar su voz. En

este sentido, discutimos críticamente, a través de la obra *Unspeakable Violence*, la intersección entre estado nacional, movilidad y patrimonio.

Palabras clave: Patrimonio, Historia, Turismo, Memoria Selectiva, Estado Nacional.

Abstract

The specialized literature in tourism and hospitality have appealed to the crystallization of an industry, which supported by the essence of Heritage, is aimed at protecting natives' interests. This may be very well conducive to revert an undesirable situation into tangible benefits for community. However, in this critical essay review, we place the concept of hospitality and heritage under the critical lens of scrutiny, reminding that nation-state disciplined aborigines based a subtle mechanism of control which pressed aboriginal towards periphery. In that way, we discuss critically the master-full work *Unspeakable Violence* while expanding the understanding on intersection of hospitality and mobility with heritage.

Key words: Heritage, History, Tourism, Selective Memory, Nationstate.

Introducción

En los últimos años hemos sido testigos de un aumento significativo en el interés de los académicos por los temas asociados al patrimonio, el cual funciona de forma selectiva con respecto a lo que se quiere recordar y cuáles aspectos se quieren olvidar (Guidotti Hernández, 2011). El Patrimonio, advierte Nicole Guidotti Hernández, expresa una visión sesgada de la historia, la cual no necesariamente representa los hechos objetivos. En este sentido, no menos cierto, es que aquellos paisajes, objetos, construcciones que pueden patrimonializarse ofrecen un valor agregado, el cual es canalizado y monopolizado por la "explotación turística" (Prats, 1998; Santana, 1998; Timothy & Olsen, 2006). Como bien infería Dean Maccannell, el turismo funciona subordinando la rutina

a una sacralidad ficticia por medio de la cual se pueden consumir expresiones culturales (MacCannell, 1973, 1976, 1984, 2011; Tzanelli, 2013, 2014). La historia que subyace en el patrimonio descansa sobre interpretaciones políticas hechas en tiempo presente, y moldeadas por quien ejerce el poder. Sin miedo al error puede afirmarse que la patrimonialización ha sido incorporada dentro de una plataforma que lleva a formas más creativas de explotación económicas, muchas de ellas que resultan en beneficios concretos para los pobladores locales (Richards, 1996; Richards y Wilson 2006). No obstante, cuando hablamos de patrimonio definimos toda una serie de cuestiones que tienen que ver con la identidad, con la imagen que una comunidad guarda de sí. Uno de los aspectos que cuestiona el presente trabajo no sólo es cómo esa imagen se construye, sino la idea de memoria selectiva, introducida por la antropóloga (Nicole Guidotti-Hernández, 2011). El poder disciplinario del estado descansa sobre la invisibilización de ciertos grupos y el monopolio de las fuerzas de producción. Cuando el agente o su accionar, desafían la lógica económica de una comunidad, la disciplina corrige el problema. A la violencia física de la cual Guidotti (2011) menciona, se le suma una violencia epistémica cuya fortaleza radica en la manera en que la historia es construida y negociada. La idea de patrimonio, en este sentido, sólo es posible como herramienta cosificadora del capitalismo tardío por tres razones principales:

- a) Otorga a los individuos primacía de lo que llama identidad sobre otros criterios de relación histórica.
- b) Permite se haga de las culturas un atributo capaz de ser almacenado y consumido según la demanda del momento.
- c) Apela al estado nacional como único custodio de “la historia”, vendible y etiquetable a través de las industrias culturales como son el cine y el turismo.

En la primera sección del presente trabajo se explora la lógica discursiva del estado nacional, el cual apela a la historia para lograr una idea de “nosotros”, pero al hacerlo desdibuja otras voces que fueron sistemáticamente reprimidas. La selección del estado nacional sobre lo

que es patrimonializable se corresponde con un ideal político desde donde opera la ideología de “la clase dominante”. En segundo lugar, se repasan los usos y abusos políticos de la Escuela de Salamanca sobre la imposibilidad indígena de conferir a sus huéspedes hospitalidad. Por último, discutiremos críticamente la obra de Guidotti Hernández (2011), *Unspeakable Violence*, la cual deja en evidencia la relación entre movilidad, estado nacional y patrimonio. La tesis central de este ensayo radica en cuestionar las creencias en “el patrimonio turístico” como un instrumento para darle valor agregado a los destinos, otorgando a los lectores razones sustanciales e históricas del poder represivo del estado sobre “la figura del indígena”, que hoy se ha transformado en un *commodity* vendible y canjeable a los gustos de una demanda internacional.

Es necesario aclarar que la hospitalidad moderna y la antigua no son conceptos separados. La hospitalidad reglada por el dinero que caracteriza a la hotelería moderna se corresponde con la antigua ley de la hospitalidad. Con similares raíces epistemológicas, la hotelería y el pacto de hospitalidad se encuentran históricamente ligados.

Memoria, construcción y selección

Tal vez, ha sido M. Foucault (2006; 2013), uno de los teóricos que, con aciertos y fallas, más cerca estuvo de vislumbrar la relación entre arqueología del saber, historia y poder disciplinario. Se eligió al filósofo francés porque es el padre mentor del pensamiento de Guidotti-Hernández (2011). De la extensa obra de Foucault (2001), dos son de particular importancia con respecto a lo que se viene discutiendo: *Defender la Sociedad*, seguido de *Seguridad, territorio y población*. La persistencia en la verdad es un aspecto crucial en todo el pensamiento de Foucault. Existe una economía de la verdad, cuya función principal es sentar las bases sociales e institucionales para el ejercicio del poder. La concepción de verdad se articula acorde a una matriz estructurada de poder que define el sentido de los hechos históricos. En

consecuencia, se infiere que el poder adquiere su razón de ser (práctica) en la credibilidad de lo que llaman "verdad". En *Defender la Sociedad*, Foucault llama "genealogía" al bagaje teórico popular que no llega a articularse como una ciencia propiamente dicha. Desde su perspectiva, las genealogías (como la anti-psiquiatría) se mantienen en el pensamiento popular intentando dialogar con la ciencia doctrinaria. Sin embargo, esta última tiende a ignorar los saberes populares hasta el punto de trivializarlos o silenciarlos como prácticas esotéricas. Particularmente, las genealogías deben definirse como "anti-ciencias" o "como una insurrección de saberes. La ciencia es en sí una voluntad fuerte de poder, y en consecuencia los intelectuales serían de alguna manera funcionales a la estructura política. El sistema se reserva para sí el adoctrinamiento por parte del pensamiento de la misma manera que lo hace con el cuerpo, por medio de la regla moral.

Siguiendo esta explicación puede deducirse que el derecho no se constituye necesariamente como un instrumento de legitimidad (luego de la caída del Imperio Romano y el advenimiento de la Edad Media), sino por el contrario como una forma de poder coactivo y de dominación de un grupo sobre el resto de la sociedad. El derecho romano ha sentado las bases de la jurisprudencia y la soberanía de los Estados-Nación generando lazos de adoctrinamientos internos. Aquellos en disidencia con los postulados del derecho son encerrados en prisiones o institutos mentales bajo amenaza de castigo físico. El postulado foucaultiano desafía la concepción inicial de los políticos pragmatistas respecto a la tesis que existe un pacto social que confiere el monopolio de la fuerza a un tercero. El Estado y el derecho serían según el desarrollo del filósofo francés construcción de pocos para el adoctrinamiento voluntario de todos. No obstante, en Foucault la noción de poder no adquiere una característica estática, sino que circula generando "cadenas". No es posible según su argumento hablar de localización del poder, sino de circulación y posterior funcionamiento. Quien hoy sufre el poder puede el día de mañana ejercerlo. La persona es una construcción misma del poder cuyo destino es circular en torno a la sociedad. En otras palabras, la sociedad y su sostén político están ubicados de tal forma que en cuanto resultados constitutivos de su accionar, los hombres no se conforman frente al poder,

simplemente son lo que resulta. El dispositivo disciplinario aplica sobre el desvío a la norma jurídica, mientras el segundo regula de antemano los factores que infieren en la seguridad interna. Por ejemplo, la articulación de una estrategia de restricción en importación o exportación de granos puede subir o bajar su precio según el resultado deseado en forma anticipada al acontecimiento propiamente dicho. En otros términos, la seguridad tiende a lidiar con la continencia de las decisiones en materia de organización. Asimismo, el concepto de seguridad comprende también al disciplinario y legal. El adoctrinamiento de los individuos en sociedad da lugar a la población como un concepto más complejo destinado a formar parte de un sistema holístico de oferta y demanda (Foucault, 2001, 2006, 2013).

El estado nacional ha dispuesto en América Latina de la explotación de varios grupos étnicos, pero al hacerlo ha creado una imagen ficcionalizada del pasado que es funcional al consumo turístico, pero que se aleja de la realidad histórica. Comaroff & Comaroff han llamado la atención sobre los diversos clivajes y fricciones que hoy introduce el turismo entre el estado nacional y ciertos grupos "nativos" cuando quieren explotar comercialmente su cultura. Por regla general, los beneficios económicos traídos por el turismo no sólo generan una petrificación de sus formas culturales arcaicas, sino que además les da una autonomía que choca de frente con la soberanía autoimpuesta por el estado nacional. Si este conflicto no es regulado, advierten los antropólogos, se pueden dar guerras civiles, matanzas y hasta procesos de genocidio orquestado por la clase dominante dentro del sistema nacional (Comaroff & Comaroff, 2009). Lo que es aún más importante, en forma reciente, Maximiliano Korstanje llamó la atención sobre los usos discursivos hegemónicos de la hospitalidad y el patrimonio en donde el nativo es subordinado a los intereses culturales de una elite europea y estadounidense. El gusto "turístico" se encuentra previamente determinado por criterios de superioridad dentro del etnocentrismo europeo donde no existe un diálogo con "ese otro", sino es a través de la propia ejemplaridad. Los turistas del primer mundo no viajan a los destinos periféricos porque realmente quieran aprender de las culturas en sociedades subdesarrolladas, sino que lo hacen con el fin de comprenderse por medio del sufrimiento ajeno. Los

turistas reconcilian sus propios conflictos teniendo en cuenta que el capitalismo, la democracia y el consumo son tres baluartes culturales que hacen de este mundo el mejor de los mundos posibles, y al hacerlo legitiman las bases de la desigualdad en sus propias sociedades (Korstanje, 2010, 2012, 2015). Esta concepción del respeto por el otro, y el desplazamiento no parecen ser asuntos nuevos, ya que se encuentran enraizados en la *genealogía del estado nacional*. En la sección siguiente discutiremos críticamente la forma en que el concepto de *hospitalidad* es manipulado políticamente para legitimar la “conquista de América”.

Conquista y hospitalidad. De la humanidad a la subhumanidad

¿Por qué nuestros estados hacen tanto hincapié en el turismo y la hospitalidad como formas económicas sustentables que ayudan a los pueblos a proteger su identidad?, ¿Qué supone este axioma?

Para poder abordar y responder satisfactoriamente a estas preguntas es necesario adentrarse en el fascinante mundo de la hospitalidad, para ver que no siempre este pacto inter-tribal ha significado la base de una industria millonaria como lo es hoy en día *la hotelería* (Norval, 2004). La hospitalidad nace del principio indoeuropeo de libre tránsito que lejos de lo que se piensa, ha facilitado la conquista de América; mucho menos los españoles han sido esos monstruos despiadados que expoliaban a pobres grupos indígenas indefensos. La historia real nos muestra que España, al igual que Roma, conquistó el nuevo mundo basado en una lógica militar bipolar y absolutista, donde el otro era catalogado como amigo o enemigo. Desde el descubrimiento, acaecido en 1492, hasta la hegemonía total en 1530, los españoles encontraron una variedad de situaciones.

Desde grupos aborígenes subyugados y expoliados por otros imperios indígenas, hecho por el cual algunos grupos les daban guías y asistencia, hasta grupos hostiles a la presencia europea. España pronto dispuso sus milicias en aquellos lugares donde se había encontrado oro y plata, descuidando otros espacios cuya organización económica no les

importaba. Como resultado se dieron dos dinámicas, una autoritaria y represiva donde el español era amo y señor (caso alto Perú), y otra más laxa en donde su presencia era vista en términos de evangelización religiosa (caso mesopotámico Argentina). La religión se correspondía como el mecanismo ideológico por excelencia, la práctica en estos dos tipos de espacios se daba en forma diferente (Korstanje, 2006). ¿Pero cómo podía España legitimar este tipo de expropiación frente a los ojos de otras potencias nacientes como Francia o Inglaterra?, ¿Las bulas del papa Alejandro eran suficientes para poder legitimar la conquista de un territorio bárbaro?, ¿Cuál es la autoridad de la Iglesia Católica en un territorio que precisamente profesa otra religión?, ¿Es la conquista militar la antesala del turismo?

Epistemológicamente hablando, la hospitalidad nace como un pacto intertribal en la Europa del siglo V a. C. con el fin de garantizar una ayuda o coordinación militar conjunta en épocas de guerra, como así el intercambio de mercancías y personas en la paz. Si la hospitalidad ha sido una institución milenaria observable en casi todas las culturas, no podemos decir lo mismo para el principio del libre tránsito, sobre el cual se funda el estado nacional. Este *ius peregrinandis*, deriva del derecho medieval feudal y de la subhumanización del otro, que ha sido funcional a la conquista sobre América. La práctica de la hospitalidad estaba difundida durante el Alto imperio romano (Norval, 2004), aun cuando los especialistas sugieren, sin embargo, que su aplicación se le debe atribuir a la Europa preromana. De hecho, en épocas de los césares la hospitalidad como institución estaba en contraste con el patronato; a medida que Roma deja de ser una república para convertirse en un imperio, la hospitalidad por su naturaleza autónoma y descentralizada, comienza a ser vista como un obstáculo. Abrazando la idea de un patrono benefactor para una región o comunidad, Roma extiende su hegemonía imponiendo un término que vinculaba entre sí a todos los seres racionales, el *imperium*. El patronato, o *patronatus*, era la forma simbólica y cultura de expresar la pertenencia a una cultura superior. Muchas tribus, celtas y germánicas continuaron no sólo practicando la hospitalidad entre ellas, sino manteniendo una relación hostil con el Imperio Romano.

Según Ramos y Loscertales, los celtas manejaban dos significaciones totalmente diferentes para el término *hospitium* (precedente de la hospitalidad). La primera de ellas, se vincula al hecho de recibir a un peregrino y aceptarlo como enviado de los dioses. Se comprendía que el viajero debía ser asistido y hospedado, ya que este acto derivaba de un mandato divino; la raíz de este ritual era puramente religiosa. Por el contrario, la segunda significación era netamente jurídica y sólo podía pactarse por convenio entre las partes. En este caso, el hospicio representaba y aseguraba el equilibrio político de los pueblos celtas, y por medio de estos convenios un pacto de no agresión entre ellos (Ramos y Loscertales, 1948). Su funcionalidad estaba orientada a reforzar el lazo social y proveer una defensa conjunta ante la hostilidad extranjera (Rivero, 1993). A mediados del siglo XX, Alvaro D'ors analizó la difusión del concepto de *hospitium* en la península Ibérica para confirmar lo que se sospechaba. También para este autor, el hospicio ha sido una forma adaptada y adoptada por Hispania para vitalizar las alianzas intertribales entre los diferentes pueblos que coexistían en la región; la naturaleza de la hospitalidad era puramente sacro-política (D'ors, 1953). Recientemente, los datos son corroborados por Ettiene, La Roux y Tranoy quienes han encontrado evidencia que confirma que los celtas y los iberos tenían una idea desarrollada de la hospitalidad (Ettiene, La Rous y Tranoy, 1987).

El antropólogo M. Gygax (2007) examina la hospitalidad en el mundo griego comentando los siguientes puntos importantes:

- 1) La hospitalidad se remite a la libertad que dan los intercambios maussianos de bienes y regalos.
- 2) Como pacto denota obligación.
- 3) La rotura de la hospitalidad implica que una de las partes damnificadas, puede exigir reparo, hacer la guerra e incluso esclavizar a todo el grupo oponente.

Los feudos medievales españoles en América Latina emulaban la forma de colonización que habían heredado del Imperio Romano. En este

sentido, el ideal civilizador romano que enfatizaba en el libre tránsito como criterio de superioridad es emulado por los españoles. Si el libre tránsito, se estimaba en parte del derecho natural de todos los hombres, el viaje exploratorio se constituía como una cuestión de estado. La antigua hospitalidad que tantos problemas les había dado a los padres fundadores de Roma, ya no era el obstáculo que solía ser para la España Medieval. Con la religión como baluarte de civilización, España y Portugal disponían del territorio a través de la disposición del nombre. Aquellos quienes otorgaban los nombres, quienes bautizaban, quienes transformaban a los impíos y a los salvajes, eran dignos de ser considerados conquistadores. Es por demás interesante no olvidar que la conquista no sólo implica sumisión política, sino una reconfiguración de todo un andamiaje cultural y simbólico que subyuga a ciertos grupos respecto a otros. Quienes son interpelados en este proceso, asumen y aceptan el rol de "inferiores" frente a quienes se denominan superiores.

De esta forma, las significaciones se relacionan por oposición semántica. Al respecto, el historiador y filósofo Mircea Eliade nos recuerda:

Los conquistadores españoles y portugueses tomaban posesión, en nombre de Jesucristo, de las islas de los continentes que descubrían y conquistaban. La instalación de la Cruz equivalía a una justificación y a la consagración de la religión, a un nuevo nacimiento, repitiendo así el bautismo (acto de creación). A su vez, los navegantes británicos tomaban posesión de las regiones conquistadas en nombre del rey de Inglaterra, nuevo Cosmocrátor (Eliade, 2006: 23).

Esto nos lleva a una cuestión más profunda aún, ¿cuáles fueron los elementos teóricos que justificaron la conquista española?, ¿qué papel jugó la religión dentro de ese debate?

Corría el año 1500 y la idea de una *monarchia universalis* estaba latente en Europa (sobre todo en España). Diferentes escuelas de pensamiento humanístico debatían sobre la legitimidad de las potencias europeas sobre sus colonias. Sin embargo, sus ideologías diferían en cuanto a su contenido y tiempo de conquista: los españoles (primerizos en su

incursión a América) resaltaban la idea de *imperium* heredada de los romanos, mientras que los ingleses y franceses (casi un siglo más tarde) hacían referencia a la idea de trabajo. El arquetipo del imperio romano fue uno de los elementos que tomó la monarquía española para justificar sus políticas expansivas. En este sentido, el trabajo de A. Pagden, titulado *Señores de Todo el mundo*, es por demás ilustrativo.

La civilidad era un concepto que los romanos concebían junto con la piedad (*pietas*). Según Pagden, “la pietas comprendía pues la práctica de la *virtus*, la calidad de humanidad que se expresaba en la disposición, no sólo de morir por las propias creencias y la propia comunidad, sino también de valorar el bien de dicha comunidad, la utilitas pública, por encima de la propia conveniencia personal, la utilitas singulorum” (Pagden, 1997:46). El concepto de piedad no estaba relacionado a la protección, ni mucho menos a la caridad. Piedad significaba virtud, un concepto expresado en comunidad de otros quienes también compartían un atributo similar. Por lo tanto, la idea de civilización comienza a construirse sobre las interpretaciones de *pietas*. Incluir a los no creyentes, a formar parte (voluntariamente) de la comunidad civilizada parecía una idea muy presente en las políticas del imperio español. Así, adhiere Pagden, “la estrecha relación establecida por la mentalidad cristiana entre creencia y determinados tipos de comportamiento social propiciaba, sin embargo, la existencia de sectores que sostenían la legitimidad de la introducción forzosa a la civilidad como condición preliminar necesaria para la conversión voluntaria (Pagden, 1997:47).

La legitimidad jurídica de los romanos estaba vinculada a *los términos terra, orbis terrarum y mundos*. Sin embargo, sus significados poseían una gran ambivalencia, y fueron mal interpretados por los españoles. El primero de ellos deriva etimológicamente de la lengua indo-irania, y significa tierra (*tellus*). Bajo la protección de *tellus o terra mater*, los romanos acudían a ella tras algún terremoto o falla geológica. La *orbis terrarum*, poseía otro significado totalmente diferente (círculo de la tierra); tras la conquista de Octavio Augusto (en el 27 a. C.), se le encarga a *Marcus Vipsanius Agrippa*, la confección de un mapa para recordar los límites imperiales. El mapa de Agrippa tenía una fuerte connotación

simbólica y religiosa: demarcar el mundo civilizado ejemplar cuyo paradigma póstumo se funda en el orden romano, del mundo bárbaro, incivilizado y desconocido hasta ese entonces. Integrando ambos significados podemos afirmar que la palabra, *mundus* (mundo), se expresa a las diferentes culturas, sociedades y civilizaciones, que mantenían algún tipo de vínculo con la gran Roma. La construcción de *mundus* implicaba (obviamente) la *civitas*, esa naturaleza de humanidad que sólo otorgaba la *civilización* (conjunción de lo político con lo sagrado).

Corre el año 1500, y el descubrimiento del nuevo mundo pronto será noticia en Europa. Los españoles se autoproclaman herederos de la antigua Roma, en parte por su influencia cultural netamente romana, en parte creando una memoria selectiva de ciertos hechos, e intentando justificar lo que la filosofía ética no podía explicar. ¿Cuál es el derecho de España en América? Proclamarse heredero de un Imperio desaparecido, es apelar a la grandeza, pero también a una forma estereotipada de historia, es narrar nuevamente los hechos acordes a los intereses geopolíticos, en términos de Eliade, es un nuevo bautismo sobre el pasado.

Pagden recuerda que en ocasiones los cuentos, narraciones y justificaciones sobre la presencia militar fuera de España era tan ridícula, como vincular a los aborígenes a étnicas germánicas que había habitado la península:

Los intentos de combatir la nueva geografía se demostraron siempre inviables, y a menudo absurdos. El historiador humanista Lucius Marineus Siculus afirmaba que en tierra firme se había encontrado una moneda con la esfinge de Augusto, lo cual demostraba que, pese a no haber quedado constancia escrita de ello, en un tiempo América había formado parte del Imperio Romano. Gonzalo Fernández de Oviedo, el primer historiógrafo real de las Indias, sostenía que, si bien Colón había sido efectivamente el primer descubridor de América, los propios indígenas americanos eran en realidad descendientes de los supervivientes de una diáspora visigótica (Pagden, 1997:57).

Si bien estos argumentos nunca fueron tomados en serio, ya que los mismos adolecían de sustento empírico, comenzaron a diagramar toda una corriente académica que intentaban explicar y justificar la jurisdicción hispana en el nuevo mundo por medio una conexión imaginaria entre *Roma* y *la antigua Espanya*. Pero no todos los países europeos se adherían a esta postura. En efecto, mientras para los españoles la ideología de conquista se definía por la unión entre la *civitas* y el mundo por medio del *imperium*, para los ingleses (y en menor medida franceses) el criterio de posesión de la tierra sólo es justificable a través del trabajo. En cierta forma, aquel que trabajando la tierralogra una mejora en sus frutos, puede ser legítimo poseedor de ella. Muchos años más tarde de concretada la conquista, "la evangelización" religiosa (en el sentido español) comenzaba a ser criticada duramente por los racionalistas ingleses como Locke y Hobbes (Locke, 1967; Pagden, 1997: 55).

Sin ir más lejos, cuando uno lee la *Riqueza de las Naciones* con detenimiento, se observa a un Adam Smith preocupado por la etimología de la palabra "colonia"; este término era asociado a la plantación; es decir, a la posibilidad de sembrar el suelo, de trabajarlo y recoger los frutos. En forma ideológica, una lectura de Smith sugiere que la idea de una colonia implica un progreso. El argumento agrícola de plantar donde los "salvajes" no lo pueden hacer, posee una gran fuerza discursiva dentro del pensamiento anglosajón y también dentro de su andamiaje político (Smith, 1996). La pregunta, sin lugar a dudas, era ¿cómo disponer del cuerpo subordinado del otro? Un consternado Thomas Hobbes, respondería:

Si un hombre viene de las Indias a nuestras tierras, y persuade a los hombres para que reciban una nueva religión, o les enseña alguna cosa que tiende a fomentar la desobediencia de las leyes de este país, por muy persuadido que esté de la verdad de lo que enseña, comete un delito, y puede ser justamente castigado por razón del mismo, no sólo porque su doctrina es falsa, sino, también porque hace algo que no aprobaría en otro: concretamente, que yendo de nuestro país se propusiera alterar la religión en el suyo (Hobbes, 2004:201).

Sin embargo, la crítica a las políticas de la Corona no era sólo de Inglaterra. Dentro del mismo Reino de España se comenzaban a ver disparidades y debates profundos respecto al derecho del cosmocrator.

¿Cuál es la autoridad del rey en América? El problema central de esta cuestión era cómo justificar la ocupación militar en *las Indias* ante los ojos de los demás estados. Una corriente encarnada por Giovanni Botero veía en Carlos V al continuador de Augusto (primer emperador romano), y con él se cumplía el sueño de unidad cristiana con su epicentro en la ciudad de Roma. Las raíces históricas y lingüísticas entre la antigua *Espanya* y *Roma* (las cuales no siempre habían sido tan armoniosas) se fundían en una construcción organizada y coherente con un fin político bien específico; dar legitimidad a una conquista militar (Botero, 1956; Elliott, 1990).

En sí, las *Bulas del Papa Alejandro IV* (1493) y el *tratado de Tordesillas* (1494), le daban cierta legitimidad a la acción de los godos, pero no todos los pensadores parecían estar de acuerdo con esta idea. Entre ellos, se encontraban ingleses y franceses para quienes la religión como elemento espiritual no podía ni debía ser manipulada con fines territoriales y de jurisdicción. El Papa no tenía autoridad ninguna para hacer entrega de territorios que no compartían o que no estaban sujetos a la religión Católica Romana (Pagden, 1997:67).

Pero no todos los escolásticos coincidían con esta tesis; y hasta en cierta forma existía un rechazo por ella en pensadores como Soto con respecto a la idea de unir a España con un imperio extinto: Soto argumentaba que de existir una posibilidad de dominio sobre los habitantes del nuevo mundo, ésta debía asegurarse por otras vías, por ejemplo, por la disuasión. Si los indígenas entregaban al rey (voluntariamente) su autoridad jurisdiccional, entonces la conquista tomaría rieleos legítimos. El origen de este pensamiento se basaba en el Derecho Romano que admitía que "lo que atañe a todos debe ser acordado por todos" (*quod omnes tñagit ab ómnibus tractari et aprobari debet*) (Soto, 1556).

Pero la discusión estaba lejos de acabar con el argumento de Soto; Diego Covarrubias y Leyva (1512-1567) sostenía que la ley tiene su origen en

los hechos (*ex facto oritur ius*) y en la experiencia de los hombres. Ello indica que no sólo el emperador no tiene autoridad sobre territorio extranjero, sino que además usurpar implica desequilibrar el gobierno del mundo. La doctrina del buen *dominus mundi* era irrisoria y un llamado a la expoliación y la injusticia. En ese sentido, las pretensiones de España debían considerarse ilegítimas (Pagden, 1997: 77). Siguiendo este mismo argumento, la escuela neo-tomista de Sevilla, la cual se oponía directamente a la idea de colonización y conquista de la España del siglo XV y XVI, define la discusión acorde al grado de interpretación de los aborígenes de la ley natural. A grandes rasgos, objetaban que, si los aborígenes de América no se sometían voluntariamente a la autoridad del rey, éste no podía obligarlos resguardado tras el derecho natural. Sin embargo, la negativa de algunas tribus americanas a permitir el libre paso de los viajeros españoles, atentaba contra el derecho universal de todas las naciones a transitar. Como afirma Geertz (2000), muchas veces ciertas explicaciones, pactos de amistad, o tratados están capciosamente celebrados para ser violados. La falta de autonomía de un grupo respecto a otro, por vía de las armas, hace que la sumisión sea una cuestión de tiempo. En parte, los indígenas estaban siendo lentamente arrastrados hacia una trampa de la cual no habría escapatoria. Dice Pagden al respecto:

Todos los imperios europeos, que habían sido, por definición creados por viajeros armados y codiciosos, se hallaban inmersos en estas contradicciones. La conducta anti-hospitalaria de los Estados civilizados de nuestro continente –se lamentaría más tarde Kant–, la injusticia de que hacen gala al visitar países y pueblos extranjeros (que en su caso equivale a conquistarlos) parece abrumadoramente inmensa. Estos mismos visitantes no sólo habían sido, sin embargo, responsables de la conquista y las masacres subsiguientes. A ellos se debió también la apertura de las rutas comerciales entre el Viejo y el Nuevo mundo (Pagden, 1997:86).

De esta forma y bajo la figura legal *ius peregrinandi* (se dio consenso a un debate que ya llevaba varios años), algunos teóricos de la escuela de Salamanca terminaron por aceptar el discurso legitimador del *homines*

viatores. Básicamente, el derecho a viajar a continente americano (por parte de los españoles) era legítimo, si los indígenas no podían respetar ese derecho (universal) y ofrecer hospitalidad, entonces podían ser por ello castigados por medio de la dominación y la conquista. Desde ese momento y para siempre los destinos del viaje, el libre tránsito y la cultura del estado estarían ligados para siempre. El último escollo teórico para la inevitable conquista había sido salteado.

Con la manipulación discursiva de la *hospitalidad*, el “Reino de España” se convertía para los ojos de los catedráticos y académicos en legítima dueña de las Indias. Luego de solidificada la conquista, entre los siglos XVI y XVII era común ver documentos donde los hombres de negocios emprendían viajes con el motivo de extender las fronteras geográficas y realizar inventarios que más tarde eran reportados a las autoridades coloniales (Altuna, 2000: 27-35). De esta forma se continuaba reproduciendo la imagen del español como *homo viatore* portador de la civilización. La estructura simbólica y política de legitimación territorial (romana) continuaba su curso y los viajes en ese entonces eran su principal hilo conductor. El texto y el mapa fueron mecanismos funcionales a la conquista.

Acorde a los hallazgos de Altuna, en el Perú de siglo XVI, una cedula real menciona la necesidad y la obligación de todo funcionario, de recabar información geográfica sobre los terrenos y ampliar los límites (por medio de viajes) de la corona (Altuna, 2000). Según Ponce Leiva, este proceso abarcó tres etapas: de 1530 a 1540, en la que se inicia un pedido formal de reportes, seguido en 1550 de dos cuestionarios en donde existe una sección destinada a *Población y descubrimientos*, y por último la etapa de 1560 en adelante (ya afianzada la conquista) en donde se implementan cuestionarios formales de entre 150 y 200 capítulos (Ponce-Leiva, 1991). Al respecto, Elena Altuna vuelve a recalcar que “hacia 1571 debió existir un cuestionario de 200 capítulos del que sólo se tiene evidencia por una respuesta; en 1573 se lo redujo a uno de 137 capítulos, del que no se conocen respuestas” (Altuna, 2000: 28). El texto y el libro se conjugan como fenómenos de colonización y dominación, o como sostiene Altuna:

La aparición de la figura del libro, sumada a la colonización prácticamente consolidada, sugiere la relación con la noción de archivo, esto es de una memoria cultural que ya ha efectuado la inclusión (apropiación), dentro de sus propios parámetros, de un espacio, una temporalidad, y una historia lejana que, mediante esta operación se tornan próximos. El archivo, por tanto, supone un lugar material: el lugar donde se guardan los documentos, pero también una dimensión simbólica: la conservación y transmisión de una memoria cultural (Altuna, 2000:33).

Las disposiciones administrativas con respecto a fomentar los viajes, las crónicas y confeccionar mapas geográficos que evidenciaran la jurisdicción española, posee cierta analogía con el mandato de Augusto a Agrippa. Según las ordenanzas de 1573 son considerados informantes todos aquellos funcionarios del orden colonial. El relato de los viajes inicia un aquí en contraposición con un allí, que se entienden dentro de un contexto de ruptura, queda separada la perspectiva “desde” con respecto a otra perspectiva “en” (Certeau, 1975). En este sentido, “el relato de viaje revela de qué modo la identidad del metropolitano se dinamiza y se transforma el contacto con el mundo colonial” (Altuna, 45).

En travesías comúnmente largas estos funcionarios utilizaban los conventos y hospitales contruidos y regulados por la Iglesia Católica como establecimiento de descanso. Parte de los ingresos de esta institución, recuerda Calvo, provienen de los diezmos, pero también de esta clase de hospedajes (Calvo, 1996: 212). La Iglesia, en ese entonces centralizaba grandes ganancias que se derivaban del principio “católico” y “canónico” del hospedaje. No es extraño que exista una evidente relación entre la apropiación del espacio (conquista), sacralización ritual (sacrificio) y descanso (renovación). El capitalismo comienza a expandirse con el descubrimiento y posterior conquista de América, y para ello, el viajar se hace cuestión fundamental al orden del estado. Viajar es, antes que nada, una obligación del ciudadano y del funcionario para extender los límites de la civilización. La disposición del estado sobre lo que debe ser movable o no denota su legitimidad. La geografía de espacio físico fue acompañada con los relevamientos étnicos, y las cuestiones de identidad.

Cuando los viajeros eran tomados prisioneros, o cautivos, estas identidades no sólo se ponían en juego, sino que se alteraban, se mestizaban acorde a la matriz central de la conquista. Para los españoles e ingleses los cautivos representaban una amenaza para el orden imperial puesto que sus mentalidades habían sido alteradas, sus lealtades eran dudosas. El escritor español peninsular sentía una gran repulsión por aquellos que atestiguaban las costumbres y valores de los "salvajes". Por el contrario, los portugueses sacaron bastante provecho de la literatura de los cautivos, ya que los consideraban el nexo entre dos mundos; la literatura de los viajes que iluminaría a la Ciencia europea en el siglo XIX, y luego al turismo nacen de la expoliación, el sufrimiento, la conquista y la literatura de los cautivos (Voigt, 2009).

El Estado moderno ha hecho de la hospitalidad (restringida) su razón de ser, ya que se constituye frente a "un otro extraño", cuyas diferencias se explican por la lengua. La eficiencia que tiene esta estructura técnico-productiva para administrar el peligro que supone el otro-extraño es la mayor fuerza del sistema administrativo estatal. Esta legitimidad se explica por la posibilidad que tienen los privilegiados de moverse, y las restricciones que tienen los "inferiores" de no poder hacerlo (Bauman 1988; Derrida, 2006). La hospitalidad absoluta es siempre un dilema imposible, pues asume la desaparición del estado que la confiere. Dos estados se comprometen a proteger a sus respectivos ciudadanos como signo de buena voluntad y de reciprocidad lo cual fundamenta "el pacto de hospitalidad", pero sin nada a cambio el huésped se transforma en fugitivo (Innerarity, 2001; Bonilla 2007). No es extraño, que los estados queden obligados hacia otros estados cuando sus respectivos turistas son asesinados y afectados en forma sustancial en sus intereses (Sangrà y Carles, 2000; Ferràs 2008; Korstanje 2008; Penchaszadeh, 2014). Como bien explica Julia Kristeva (1991), existe una hospitalidad siniestra cuando el anfitrión emplea la vulnerabilidad de su huésped en beneficio personal. Por último, pero no por ello menos importante, podemos afirmar que el viaje denota una experiencia que debe ser enmarcada y catalogable acorde a los valores que sustentan esa práctica (Korstanje, 2011, 2013). Veremos en *Unspeakable Violence* que aquellos grupos demasiado móviles o que atentan contra la expansión del capital serán tildados de

insurrectos o peligrosos, disciplinados y silenciados acorde a una memoria artificialmente construida; si se quiere, de la misma forma que hoy se silencia el rol de la tesis escolástica del libre tránsito, sutilmente manipulada para subhumanizar al otro. Es imposible cuestionar al capitalismo avalando sus tres pilares básicos, el estado nacional, el texto y el patrimonio.

La cara oscura de la patrimonialización

Como ya se ha visto, la forma en que emplearon los reinos de España e Inglaterra para colonizar América creó un puente insalvable entre ambos mundos. Escribe el profesor José L. de Imaz (1984), España colonizó América como Roma lo hizo en Europa, bajo un orden estamental militar. A diferencia de la colonización comercial anglosajona, los españoles usaron todas sus tácticas para anexar a la mayoría de las poblaciones indígenas, apelando a la miscegenación como táctica política. Como resultado, la América hispánica se ha formado bajo un rico, pero jerárquico andamiaje étnico basado en la pigmentocracia, es decir, el orden estatutario nacido por el color de la piel. La riqueza étnica de Latinoamérica puede ser envidiable en muchos sentidos, pero no denota, por sí misma, igualdad entre esos grupos étnicos. A la vez que el señor español peninsular estaba en la cima de la pirámide, le sucedían el criollo, mestizo etc. La academia olvida que el orden colonial pudo haber sido variado, pero no por ello era justo. Históricamente, el factor indígena ha representado para la oligarquía latinoamericana un factor de poder y de conflicto, un elemento "indeseable" a ser controlado. No obstante, como bien sugiere Miguel Ángel Centeno (2002), a diferencia de las elites europeas que movilizaron sus recursos en post de dos guerras totales y con el fin de erradicar a "un otro diferente", los gobiernos latinoamericanos mantuvieron una armonía temporal entre sí, movilizando sus recursos en caso de escaramuzas fronterizas o guerras de bajo porte. Su gran preocupación estaba supeditada a controlar "el enemigo interno", hecho por el cual se mantuvieron alejados de las dos guerras mundiales. Ello les ha provocado no sólo una suerte de

indisciplina fiscal sino la necesidad de endeudarse en el extranjero sistemáticamente con el fin de mantener sus instituciones “extractivas”.

Una lectura de *Unspeakable Violence*

En esta sección, se pretende comprender y discutir conceptualmente la obra de la investigadora Nicole Guidotti-Hernández (2011), titulado *Unspeakable Violence*. La tesis principal de este trabajo es que la violencia corresponde formas estereotipadas, las cuales ayudan a comprender los eventos pasados y que, de alguna u otra manera, les dan sentido a los estados nacionales. El patrimonio turístico ha jugado un rol importante en la construcción de poder del estado nacional delineando las fronteras de un centro ejemplar en el cual habita “un nosotros”, frente a la barbarie que exhibe ese otro que no es como yo. Ese poder subyace en la habilidad de apropiarse y tergiversar el pasado acorde a intereses presentes.

En la lectura del presente trabajo pueden apreciarse seis terminologías para describir el complejo paisaje étnico de América. Chicano se utiliza para referirse a aquellas personas de origen mexicano, pero que habiendo obtenido la ciudadanía estadounidense luchan por los derechos políticos de otros inmigrantes. Por el contrario, indio se prefiere para describir a los nativos de Norte América en forma general. Por su parte, es importante destacar que aborígen e indígena no son considerados en iguales condiciones. El primero hace énfasis en los indios mexicanos, mientras el segundo connota una idea general de aboriginalidad, de mayor alcance que México. Latino es una palabra reservada para referirse a las personas provenientes de otros países hispano-americanos, a la vez que se usa mestizo para connotar mezcla étnica entre grupos diversos como españoles, africanos e indios.

Hechas las aclaraciones, Guidotti-Hernández (2011) explica que la violencia ejercida sobre los cuerpos de los inmigrantes mexicanos se encuentra sustentada por un discurso estereotipado, cuyos efectos son

funcionales a los intereses de las elites gobernantes. En la ciudad de Downietown en California, para 1885, una mujer de origen mexicano, conocida como Juanita, es linchada en la vía pública. Esta tragedia, igual que muchas otras estudiadas en forma brillante a través del libro, debe ser tomada en cuenta como la plataforma de un nuevo paradigma para discutir la complicidad del estado nacional con una narrativa violenta. Cuando se considera a Downietown como un atractivo turístico sin una explicación sustancial del crimen, se legitima la violencia de género. De esta manera, queda expuesto cómo la realidad puede ser simplificada frente a construcciones que se replican y le dan sentido a la frontera, tanto para los habitantes como para los foráneos. Aun cuando, la violencia silenciosa (*unspeakable violence*), la cual se reproduce por medio de ciertas narrativas, se encuentre determinada por una jerarquía racial, sus condiciones no dejan de ser frágiles e inestables. La autora reconoce que cualquier posición étnico-racial, de género o clase pueden cambiar según las condiciones económicas que las antecedan. A través de los territorios de frontera, estos tipos de violencia apelan a la fundación de un ser nacional que continúa replicando las asimetrías económicas del grupo humano dominante.

En este sentido, el linchamiento de Juanita, una mujer inmigrante, cuya figura ha alimentado la identidad de las mujeres chicanas, ha marcado a fuego parte de la mitología de la opresión que miles de inmigrantes mexicanos sufren por parte del gobierno estadounidense en forma diaria. No obstante, esa explotación simbólica que se subyace dentro de una lógica que tiende a desvalorizar al "otro", adquiere mayor legitimidad dentro del "patrimonio". Como bien dice Guidotti Hernández (2011), las guías turísticas hoy día no ofrecen una descripción pormenorizada de los hechos, pero si venden los espacios donde Juanita cometió el asesinato. Cuenta la historia que Juanita, conocida también como Josefa, fue ultrajada por un inmigrante irlandés llamado Cannon en la ciudad minera de Downietown; en situaciones poco claras, cuando al otro día Cannon vuelve a la casa de Juanita para pedirle disculpas, ella le clava un cuchillo en el corazón. Como resultado ella es sentenciada a morir en un linchamiento público. El juicio no sólo habla de ciertas irregularidades, sino de una forma disciplinaria del colectivo mayoritario irlandés sobre la

minoría texana. A la vez, el estado anglosajón se mantiene al margen de tomar medidas en el asunto, no interviene directamente, como tampoco lo hace el marido de Juanita/Josefa. Según Guidotti-Hernández, este personaje desafía no sólo el orden americano sino masculino. Su marido no puede dar testimonio en su favor en el juicio, ya que durante el ultraje se mantuvo en una situación pasiva; esa imagen de sí no se condice con la reacción de un hombre. Segundo, Juanita toma la posición del hombre asesinando a Cannon, lo cual le vale la sentencia de muerte. En la narrativa se encuentran cuatro elementos visibles.

- a) La ausencia del estado anglosajón que luego compilará la historia.
- b) El desafío de un inmigrante al orden patriarcal.
- c) La violencia del discurso yace en la selectividad de los eventos.
- d) El protagonista carece de una identidad fija, de un nombre, un apellido.

Cuando al cuerpo se lo despoja de su identidad, la persona puede ser vendible como *comodity*. Eso es precisamente, lo que ocurre, con la historia de Juanita. Ella es varias cosas, para varios grupos humanos. Para los chicanos, un ejemplo del abuso anglo en zona de frontera, mientras para los anglos ella será el ejemplo de dos tipos de barbaries, la mexicana que no se somete a estado de derecho (incluso tras haber sufrido un delito) y la irlandesa que apropia formas de castigo irracionales y brutales. La hegemonía del relato anglosajón radica en quitarle a Juanita su nombre, su apellido. Su cuerpo de hecho no ha sido localizado, por lo cual se transforma en mártir, pero un martirio que se deriva por su mismo estado de barbarie. Existe un acto de violencia física que se alimenta de una violencia epistémica, silenciosa y, si se quiere, ideológica que opera por lo que calla y no por lo que abiertamente acepta. Juanita es un agente económico que desafía su propio orden y por ende debe ser disciplinada. La muerte y la disposición del cuerpo son tácticas comunes en este tipo de casos.

Lo mismo puede decirse de la Masacre llevada a cabo en el campamento Grant, actual Arizona, donde cientos de mujeres y niños apaches fueron brutalmente asesinados para 1885. Al igual que el argumento anterior,

las guías turísticas venden el atractivo bajo el siguiente axioma, el hombre blanco asesinó a sangre fría a miles de indios Apaches que no estaban armados, sino preparando las celebraciones para llamar a la lluvia. En desigualdad de condiciones, el ejército americano asesinó a civiles inocentes. Existen varios problemas con esta lectura. Una es que los apaches representaban un gran problema económico tanto para EEUU como para México. Sus constantes malones no solo afectaban económicamente las relaciones comerciales entre los estados, sino que desafiaba al mismo capitalismo estadounidense. El apache, era un indio "malo", "incivilizado" que había estado en guerra durante años con todas las tribus del lugar, sobre todo con los Papago. Demonizado como un agente del caos, el apache era genéticamente rebelde, irrecuperable desde la educación y la civilidad. Segundo, esa rebeldía era incitada por las mujeres y forjada a los niños desde muy pequeños. Abocarse al problema apache era para los Papago, y para los hispanos una cuestión esencial vinculada a la desaparición tanto de mujeres como de niños. Aclara Guidotti-Hernández (2011) que, si bien los Apache asaltaban ciertas caravanas con productos, y eran una tribu nómada, en raras ocasiones asesinaban viajeros o comerciantes. En calidad de grupo nómada y ante la dificultad de ser etiquetados, los apaches fueron tildados de peligro para la seguridad nacional. Tercero, luego de destruido el campamento Grant y los canales de socialización de los Apaches, los niños sobrevivientes fueron cambiados de identidad, vendidos a México y adoptados por familias Papago. En términos castrenses, adoptar a la descendencia del enemigo tiene una fascinación milenaria, y sociológicamente explicable por medio del redisciplinamiento de los canales productivos. Pero aquello que la narrativa calla, es precisamente que la masacre fue llevada a cabo por los mismos Papago e inmigrantes chicanos que participaron en el asalto, habiendo sólo cinco soldados americanos que contemplaban en forma pasiva lo sucedido. Nuevamente, la pasividad del estado se le suma un cambio sustancial en el relato de los hechos.

La misma situación se observa con los indios Yaquis dentro de México. El estado se vanagloria de un supuesto pasado azteca que homogeniza a varios colectivos, incluso algunos sujetos a la violencia misma de los

aztecas, a la vez que niega las violaciones a los derechos humanos perpetrados sobre la población Yaquis en el siglo XIX. A eso se le suman la constante indiferencia del gobierno mexicano para reconocer la posesión de tierras de varios grupos aborígenes. México accede a las peticiones de EEUU de eliminar a los Yaquis porque representan un serio obstáculo para el comercio entre ambos. Nuevamente, Estados Unidos no interviene directamente sino a través de México, para luego manejar los discursos y recursos ideológicos para poder narrar una nueva historia, una que no fue contada, una que cubre las irregularidades del desastre. Por otro lado, es de común interés notar cómo la dicotomía que abre la lucha entre gringos y chicanos desdibuja la posición discriminatoria de los propios mexicanos hacia otros colectivos subordinados, silenciados y manipulados por una construcción ficticia. Este tipo de violencia epistémica es a lo que Guidotti-Hernández llama *unspeakable violence*. Su fuerza radica en que no sólo no puede ser cuestionada o indagada, sino que legitima las asimetrías que hicieron posible el evento. La producción del estado nace de una pérdida primigenia callada y negada por todos los que conforman esa organización. Siguiendo a Foucault, la autora dice que el poder de la disciplina radica en ordenar el cuerpo frente a un saber específico o andamiaje jurídico legal. La historia es tan violenta como la ley que pone a ciertos grupos en subordinación económica y política de otros. Lo novedoso en *Unspeakable Violence* es, precisamente, la relación que se hace entre el cuerpo como agente económico y la memoria selectiva disciplinando la práctica de ese agente. Las prácticas disciplinarias del Estado consisten en dos fases, inmovilizar al ciudadano, como bien lo ha explicado Foucault en su disposición sobre las instituciones carcelarias, o erradicarlo física y discursivamente. El Patrimonio reconfigura lugares, reprocesando información que es generada y administrada por el mismo estado nacional.

Conclusión

Este ensayo, aun cuando general en sus pretensiones, tiene como objetivo discutir críticamente los orígenes del Estado Nacional, el cual

desde sus comienzos estuvo asociado a una política represiva frente al otro-indígena, con fines de optimizar el paradigma racional de la movilidad moderna. La organización del territorio sentó las bases para la imposición de nuevas prácticas, saberes y concepciones de lo político. La expansión del comercio capitalista tuvo como socio principal al estado, el cual fue el encargado de adoctrinar ideológicamente a sus nuevos miembros. Los paradigmas discursivos como ser la historia, la movilidad y el patrimonio permitieron construir una idea de nosotros, en contraposición a un ellos. El turismo moderno se acopla a esta dinámica luego de finalizada la segunda gran guerra confiriendo a los viajes y a los desplazamientos un marco jurídico y legal específicos: las vacaciones pagas. Empero, los valores culturales, que confluyen para la materialización del turismo y la globalización, estaban mucho tiempo antes fijados, desde la conquista de América y la construcción del estado nacional. El patrimonio, y es aquí donde presentamos nuestra definición, debe comprenderse como una historia alegórica que transmite hechos cronológicamente comprobables, pero políticamente contruidos. Su sentido ideológico funciona no por lo que dice, sino por lo que calla. Para cualquier turista la verificabilidad de lo que se transmite se torna imposible, produciendo una brecha entre el hecho y la interpretación. Esta brecha es rellena por el poder político para legitimar prácticas y políticas que de otra forma serian rechazadas. El Patrimonio adquiere una naturaleza mítica, ya que promueve una historia de cómo los padres fundadores de la nación se comportaron frente al peligro y la incertidumbre. Historia que siempre coincide con los intereses de la clase dominante en el presente. En este sentido, la discusión del trabajo *Unspeakable Violence* (Guidotti, 2011) ayuda a comprender la forma en la que el patrimonio y el discurso patrimonial son contruidos políticamente.

Referencias

Altuna, E. (2000). Viajes Coloniales. Perú, siglo XVII. *Revista Andes: Antropología e Historia*, (2), 25-45.

Bauman, Z. (1998). On glocalization: Or globalization for some, localization for some others. *Thesis Eleven*, 54(1), 37-49.

Bonilla, A. (2007). Ética, mundo de la vida y migración. *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutica actual*, Santiago de Chile, Ed. UCSH, 27-58.

Botero, G. (1956). *The Reason of the State*. Londres, P.J y D.P Waley.

Calvo, T. (1996). *Iberoamérica: de 1570 a 1910*. Madrid: Península.

Centeno, M. A. (2002). *Blood and debt: War and the nation-state in Latin America*. University Park, Penn State Press.

Certeau, M. de. (1975). *L'écritures de l'histoire*, Paris: Gallimard.

Comaroff, J. L. & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques (2006). *La Hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

D'ors, A. (1953). *Epigrafía jurídica de la España romana*. Madrid: Emece.

Eliade, M. (2006). *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires: Emece.

Elliott, John (1990). *España y su Mundo 1500-1700*. trad. Ángel Rivero Rodríguez y Xavier Gil Pujol, Madrid.

Etienne, R. Le Roux P. y Tranoy, A. (1987). La tessera hospitalis, instrument de sociabilité et de romanisation dans la Peninsule Ibérique, *Sociabilite, pouvoirs et societe. Actes du colloque de Rouen 1983*, Rouen, 1987, 323-336.

Ferrás, G. (2008). Hostis y hospitalidad: Filosofía, mito y nación en el pensamiento de Leopoldo Lugones, en el periodo del Centenario en la Argentina. *Co-herencia*, 5(8), 183-208.

Foucault, M. (2001). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2013). *Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984*. Abingdon: Routledge.

Geertz, C. (2000). *Negara: el Estado-teatro en Bali del siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Guidotti-Hernández, N. (2011). *Unspeakable Violence. Remapping Us and Mexican National Imaginaries*. North Carolina, Durham: Duke University Press.

Gygax, M. (2007). D. El Intercambio de dones en el mundo griego: reciprocidad, imprecisión, equivalencia y desequilibrio. *Gerión*, 25 (1), 111-126.

Hobbes, T. (2004). *Leviathan*. Buenos Aires: Ediciones del Libertador.

Imaz, de J. L. (1984). *Sobre la Identidad Iberoamericana*. Madrid: Alianza.

Innerarity D. (2001). *Ética de la hospitalidad*. Madrid: Península.

Korstanje, M. (2006). Identidad y Cultura. Un aporte para comprender la conquista de América. *Revista de la Antigüedad Iberia*, 9 (1):191-212.

Korstanje, M. (2008). Los Sistemas de Reciprocidad Migratoria: comprendiendo el sistema de visado Argentino. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 20(4), 481-497.

Korstanje, M. E. (2010). Exploring the connection between Anthropology and Tourism: Patrimony and Heritage Tourism in perspective. *Event Management*, 14(3), 251-256.

Korstanje, M. E. (2011). Mitología y turismo: La exégesis como interpretación hermenéutica. *Estudios y perspectivas en turismo*, 20(6), 1258-1280.

Korstanje, M. (2012). Reconsidering cultural tourism: an anthropologist's perspective. *Journal of Heritage Tourism*, 7(2), 179-184.

Korstanje, M. E. (2013). TURISMUS SISTEMAE: epistemología del viaje onírico. *IJSSTH*, 1(4), 24-35.

Korstanje M. E (2015). *A Difficult World, examining the roots of Capitalism*. New York: Nova Science.

Kristeva J. (1991). *Extranjeros para Nosotros Mismos*. Barcelona: ed. Plaza y Janes.

- Locke, J. (1967). *Locke's two treatises of Government*. 2 ed., edición crítica con introducción y notas de Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacCannell, D. (1973). Staged authenticity: Arrangements of social space in tourist settings. *American journal of Sociology*, 79 (3), 589-603.
- MacCannell, D. (1976). *The tourist: A new theory of the leisure class*. Berkeley: University of California Press.
- MacCannell, D. (1984). Reconstructed ethnicity tourism and cultural identity in third world communities. *Annals of tourism research*, 11(3), 375-391.
- MacCannell, D. (2011). *The ethics of sightseeing*. Berkeley, University of California Press.
- Norval, A. (2004). La Industria Turística. Traducción de Muñoz de Escalona. *Revista Contribuciones a la Economía*. Grupo Eumed. Universidad de Málaga. Material [En línea]. Disponible en www.eumed.net/cursecon/libreria/2004/ajn/cap6 [30 de julio de 2007].
- Pagden, A. (1997). *Señores de Todo el Mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Buenos Aires: Editorial Península.
- Penchaszadeh, A. P. (2014). *Política y Hospitalidad: disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Ponce-Leiva, P. (1991). *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*. Preámbulo de Francisco de Solano. Madrid, CSIC. Tomo I
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y sociedad*, 27, 63-76.
- Ramos y Loscertales, J.M (1948). Hospicio y clientela en la España Céltica. *Revista Emerita*, 10 (1): 308-337.
- Richards, G. (1996). Production and consumption of European cultural tourism. *Annals of tourism research*, 23(2), 261-283.

Richards, G. & Wilson, J. (2006). Developing creativity in tourist experiences: A solution to the serial reproduction of culture? *Tourism management*, 27(6), 1209-1223.

Rivero, M.P (1993). El hospitium celtibero: estado de la cuestión. Universidad de Zaragoza. Ciclo II. Material [en línea]. Disponible en <http://155.210.60.15/HAnt/Hispania/hosp.celt.html> [22 de octubre de 2007].

Sangrà, M. & Carles, J. (2000). Narración y hospitalidad. *Anàlisi: Quaderns de comunicació i cultura*, (25), 129-142.

Santana, A. (1998). Patrimonio cultural y turismo: reflexiones y dudas de un anfitrión. *Revista Ciencia y Mar*, 6, 37-41.

Smith, A. (1996). *La Riqueza de las Naciones (1723-1790)*. Madrid: Editorial Folio.

Soto, D (1556). *De Iustitia et iure*. Salamanca: editorial desconocida. En Pagden, A. (1997). *Señores de Todo el Mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Buenos Aires: Editorial Península.

Timothy, D. & Olsen, D. (Eds.) (2006). *Tourism, religion and spiritual journeys*(vol. 4). Abingdon, Routledge.

Tzanelli, R. (2013). *Heritage in the Digital Era: Cinematic Tourism and the Activist Cause*. Abingdon, Routledge.

Tzanelli, R. (2014). Heritage entropy and tourist pilgrimage in Brave's Scotland. *Hospitality & Society*, 4(2), 155-177.

Voigt, L. (2009). *Writting Captivity in the Early Modern Atlantic*. NC, The University of North Carolina Press.