

RECONSTRUCCIÓN DE UN TERRITORIO TURÍSTICO MEDIANTE UN *BRICOLAGE* CULTURAL

Catherine Héau Lambert

A partir de la etnografía del centro turístico de Huatulco, el artículo analiza la manera en que grupos de migrantes llegados de lugares muy diferentes han logrado construir nuevos territorios —como “una experiencia integrada del espacio” (Haesbaert)— y, en consecuencia, nuevas identidades colectivas. Se trata de la Colonia 20 de Noviembre, también conocida como El Crucero, donde han confluído cientos de familias que se han asentado en lotes asignados por Fonatur (Fondo Nacional para el Turismo), construyendo literalmente una nueva territorialidad en el sentido riguroso que confiere a este término la geografía cultural. El artículo analiza los aspectos políticos y simbólicos que permitieron esta apropiación de un espacio nuevo por parte de migrantes dedicados a los servicios turísticos, generando una nueva identidad pueblerina fuertemente integrada según modelos tradicionales, en contraposición a los simples aglomerados aluvionales. *Palabras clave: territorio, invención de la tradición, bricolaje cultural, identidad migrante.*

Abstract: Reconstruction of a touristic territory through a cultural bricolage. Through an ethnography of Huatulco's tourist center, this text analyzes the way in which groups of migrants, that come from very different places, have managed to construct new territories - as "an integrated experience of the space" (Haesbaert) - and, in consequence, new collective identities. It talks about the November 20 County, also known as The Cruise, where hundreds of families have converged and have settled themselves in lots assigned by Fonatur (National Fund for Tourism), literally constructing a new territoriality, in the rigorous sense that cultural geography assigns to this term. The text analyzes the political and symbolic aspects that enabled this appropriation of a new space on the part of migrants dedicated the tourist services, generating a new, strongly integrated provincial identity, following traditional models, in contraposition with the simple agglomerates of great numbers of peoples. Key words: territory, invention of tradition, cultural do-it-yourself, migrant identity.

- * Doctora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Esta investigación se realiza en el marco del proyecto PAPIIT, número IN301513 “Movilidad y globalización: estudio sobre migración y turismo de “segundas residencias”, coordinado por la Dra. Cristina Oehmichen, UNAM.



Bahías de Huatulco (Oaxaca) conforma un nuevo y novedoso núcleo poblacional creado ex profeso en 1984 por decreto presidencial para atender las necesidades y requerimientos de un desarrollo turístico integralmente planeado, mediante el cual se proyectaron y se asignaron espacios territoriales diferenciados para los hoteles internacionales y la población migrante atraída por las ofertas de trabajo en las áreas de servicios turísticos, lo que también implicaba la realización de grandes obras de infraestructura. A treinta años de su fundación, los responsables de Fonatur (Fondo Nacional para el Turismo) pueden publicitar los logros económicos derivados de este desarrollo turístico y difundir resultados estadísticos; pero resulta interesante analizar desde la antropología los efectos sociales de dicho centro urbano y, particularmente la manera en que llegan a relacionarse entre sí los diversos estratos poblacionales que conforman hoy en día Bahías de Huatulco como consecuencia del fenómeno turístico. El propósito de este estudio es, por lo tanto, comprender y analizar el funcionamiento interno —incluyendo las tensiones sociales— del nuevo “microcosmos social” originado en la zona por diferentes procesos migratorios, tanto nacionales (en áreas de servicios), como internacionales (en áreas de segundas residencias).

Hemos encontrado cuatro tipos de núcleos pueblerinos: 1) El núcleo originario del pueblo de Santa María (2,000 pobladores antes de la fundación del centro turístico en 1984); 2) Las comunidades circundantes que se fundaron entre los años 1930-1950 a partir de migraciones de trabajadores agrícolas procedentes de Miahuatlán (Oaxaca) y se integraron al municipio; actualmente forman parte de los 1,882 comuneros de Santa María. 3) La creación del pueblo de Crucecita a partir de la expropiación en 1984 por la Secretaría de Turismo del litoral perteneciente al municipio de Santa María Huatulco, para entregárselo al organismo gubernamental Fonatur (Fondo Nacional para el Turismo), el cual lo administra. Crucecita cuenta ahora con 15,131 habitantes provenientes de varias partes de la República Mexicana, que se dedican en su mayoría a las diversas áreas de servicios turísticos. 4) Nuevas colonias alejadas tanto de Santa María como de Crucecita. La creación *ex nihilo* de este centro

turístico ha dado lugar a formas de apropiaciones territoriales diferentes y específicas que analizaremos a continuación.

Cuestiones de método: un estudio de caso

El trabajo de campo se realizó entre 2008 y 2013. Recurrimos al método etnográfico, es decir, al trabajo de campo en profundidad (Eriksen, 2010; Denscombe, 2011), seleccionando un amplio grupo de informantes que tuvieron un papel activo en las diversas situaciones estudiadas. En nuestras entrevistas aplicamos los procedimientos de la historia oral (Sierra, 1998; Aceves, 1998; Kaufmann, 1996; Bertaux, 1997; Cefai, 2003; Abrams, 2010; Caine, 2010). Las informaciones recopiladas —a partir de testimonios de primera mano— abarcan tanto la memoria de las situaciones iniciales (expropiación) y de los movimientos sociales (invasiones), como los cambios culturales que sirvieron de base para la formación de nuevas identidades en los barrios o comunidades de reciente creación.

Como estrategia de investigación optamos por realizar un *estudio de caso*, cuya finalidad es precisamente “investigar en profundidad y proporcionar una explicación que pueda dar cuenta de la complejidad y sutilidad de las situaciones de la vida real” (Denscombe, 2011: 55; Geertz, 1992; Bent Flyvberg, 2005, Gilberto Giménez, 2001). En consecuencia, nuestro análisis buscó lograr una comprensión en profundidad de las relaciones y procesos sociales que estructuran a los diversos grupos de inmigrantes que han llegado a Bahías de Huatulco (trabajadores mexicanos, inversionistas norteamericanos y turistas de segunda residencia, principalmente, canadienses) a raíz del auge turístico de la zona.¹

1 En un texto muy reconocido (que retoma sus planteamientos de 2001), Flyvberg (2011) detecta y refuta 5 prejuicios o falacias metodológicos en contra de los estudios de caso en ciencias sociales debido a una falsa oposición entre métodos cuantitativos (en amplitud) y métodos cualitativos (en profundidad), cuando realmente son complementarios y la elección de uno u otro método debe realizarse en función del objeto de estudio. Estos 5 *malentendidos* son:

“Malentendido No. 1: El conocimiento teórico general es más valioso que el conocimiento concreto de caso.



Nuestro estudio no parte de teorías o hipótesis formuladas *a priori* y supuestamente generalizables sobre el turismo y los procesos migratorios sino que, primero, tratamos de explorar detenidamente la realidad para construir nuestro *caso* en su objetivo más amplio, es decir, los procesos y formas de interrelación entre los diferentes grupos sociales que conviven en Bahías de Huatulco, para elaborar, a partir de los resultados obtenidos, teorías o hipótesis relativamente generalizables a otros casos no observados por nosotros y, al mismo tiempo, para facilitar la comparación de nuestros hallazgos con otros casos estudiados por otros investigadores.² Creemos que de este modo se irá conformando un cuerpo de hipótesis nuevas sobre las relaciones entre turismo internacional y sociedades anfitrionas y, particularmente sobre la emergencia de tensiones y conflictos previsibles en las zonas turísticas, tomando en cuenta los intereses divergentes o contrapuestos de los actores sociales presentes en dichas zonas. Los conflictos podrán surgir a partir de roces culturales entre originarios y migrantes, nacionales y extranjeros, o bien a partir de intereses políticos en conflicto, particularmente la restricción de lotes para viviendas populares, e incluso a partir de los procesos de subordinación socio-económica llevados a cabo por los intermediarios turísticos que no sólo compiten con los pobladores locales, sino que también los descartan. En este trabajo nos limitaremos a estudiar a un grupo de migrantes de orígenes diversos y dispersos que pudieron comprar a Fonatur lotes para vivienda en un mismo lugar llamado *Colonia 20 de Noviembre* o *El Crucero*. Este micro-estudio nos permitirá ver cómo a partir de la etnografía de los diversos actores sociales presentes en Huatulco se puede vislumbrar el surgimiento de nuevas identidades que permiten resolver algunas

Malentendido No. 2: No se puede generalizar a partir de un caso individual; por lo tanto, el estudio de caso no puede contribuir al desarrollo científico.

Malentendido No. 3: El estudio de caso es más útil para generar hipótesis; es decir, en la primera fase de un proceso global de investigación, mientras que otros métodos son más apropiados para contrastar hipótesis y construir teorías.

Malentendido No. 4: El estudio de caso contiene una propensión a la verificación, es decir, la tendencia a confirmar las nociones preconcebidas del investigador.

Malentendido No. 5: Frecuentemente resulta difícil resumir y desarrollar proposiciones y teorías generales con base en estudios de caso específicos³.

2 Una etnografía más extensa de la zona se encuentra en Héau, 2013.

tensiones, particularmente gracias a la organización comunitaria del barrio en torno a la creación o invención de nuevas identidades de carácter religioso. Ulteriormente se pretende contrastar esta *apropiación identitaria de un territorio* con otro barrio, emanado de la misma distribución de lotes por parte de Fonatur e igualmente poblado por migrantes participantes y protagonistas de la misma *invasión* de predios; este barrio se llama el H3, pero el entramado social ha dado allí resultados opuestos (desarticulación social, violencia, rechazo de los trabajos colectivos) y se ha vuelto el centro del narcomenudeo en Huatulco, probablemente debido a su proximidad con el centro de Crucecita y la zona hotelera.

Para orientar este trabajo, tomamos en cuenta los planteamientos de Daniel Bertaux (2010) sobre la encuesta etnosociológica y los de Philippe Corcuff (2007: 103-104; 2010: 86-87) sobre la acción en situación o paradigma pragmático, que plantea la secuencia descripción-interpretación-explicación para analizar una situación (o estudio de caso), siguiendo a la letra la famosa sentencia de Wright Mills (1960) según la cual “la teoría sin datos es vacía, pero los datos sin teoría son ciegos”.

En el trabajo de campo, el investigador se preocupa ante todo por abrir sus ojos, sus oídos, su inteligencia y su sensibilidad a lo que se le dice o enseña. No llegó allí para verificar hipótesis (¿de dónde las sacaría?, ¿de la lectura de la prensa?), sino para construirlas, no bajo forma de “relaciones entre variables”, sino bajo la forma más compleja de hipótesis sobre las configuraciones de relaciones, las lógicas de situación, los mecanismos sociales y las tensiones que engendran dinámicas y procesos recurrentes; así como también sobre juegos sociales y sus re-juegos, es decir, sobre todos los tipos de elementos que permiten imaginar y comprender “cómo funcionan” (Bertaux, 2010: 30).

Daniel Bertaux sostiene que, a diferencia de los procedimientos hipotético-deductivos de la sociología tradicional, en la encuesta etno-sociológica no se trata de verificar hipótesis pre-establecidas sino de elaborarlas a partir de observaciones y de una reflexión fundada en las recurrencias.



Se trata de construir un modelo a partir de un ir y venir permanente entre observaciones y teorizaciones parciales para sacar una visión coherente del objeto de estudio [...] El modelo así construido tiene el estatuto de una interpretación plausible más que una explicación en sentido estricto. (Bertaux, 2010: 30-31)

La Colonia 20 de Noviembre

En los últimos veinte años, a partir de la generalización del problema de la migración en México y particularmente la problemática de la migración indígena, se han multiplicado los estudios sobre las relaciones existentes entre etnia, territorio, identidad y cultura. Si admitimos que el territorio es la apropiación instrumental y/o simbólica del espacio geográfico (Giménez, 2001: 6), se asume que las prácticas rituales y culturales no sólo delimitan un territorio, sino que lo identifican otorgándole una significación específica para sus moradores. Así, los elementos constitutivos de su cultura se vuelven marcadores de identidades; por ejemplo, sus músicas evocan el territorio (por un proceso metonímico de la parte por el todo) y forman parte del arsenal identitario de sus habitantes. Los estudios sobre migración y territorio han enfatizado el sentimiento de apego territorial y la invención de nuevos territorios en los lugares de destino migratorio al surgir poblaciones *que comparten un origen común* (pueblo o estado). Se habla de nuevas territorialidades donde se intenta reconstruir, en parte, las identidades de origen. Sin embargo, no todos los migrantes llegan para insertarse en un núcleo identitario reconstruido.

A partir de la etnografía del centro turístico de Huatulco, creado de la nada, hemos podido analizar la manera en que grupos de migrantes llegados de lugares muy distintos y, por ende, con identidades diversas, han podido construir nuevos territorios como “una experiencia integrada del espacio” (Haesbert, 2011: 282). Se trata de la Colonia 20 de Noviembre, también conocida como El Crucero, donde se asentaron decenas de familias en lotes entregados por Fo-

natur, creando literalmente una nueva territorialidad en el sentido riguroso que confiere a este término la geografía cultural. Analizaremos los aspectos políticos y simbólicos que permitieron esta apropiación de un espacio nuevo por parte de migrantes dedicados a los servicios turísticos. En efecto, en sólo diez años, la Colonia 20 de Noviembre ha logrado forjar una identidad propia gracias a la invención de una nueva tradición: la fiesta de la Candelaria, organizada al estilo tradicional de los pueblos campesinos mediante un *bricolage* cultural que aglutina estampas folclóricas de varias regiones oaxaqueñas. Este festejo, que se realiza en el espacio material del nuevo territorio apropiado, apuntala las relaciones políticas por parte de los mayordomos y asienta una nueva identidad en torno a un festejo católico, que excluye —hay que decirlo— a unas 70 familias protestantes. En este caso, el folclore viene al rescate de la identidad y constituye un elemento mayor que permite la territorialización en espacios anteriormente vacíos.

Un recuento histórico: Fonatur y las invasiones de lotes habitacionales

A diferencia de los nuevos pueblos o territorios creados en el siglo XX en la República Mexicana mediante decretos de la Secretaría de Reforma Agraria, las 21,000 hectáreas expropiadas por Fonatur al municipio de Santa María Huatulco son ahora propiedad de este organismo, es decir, dependen de la Secretaría de Turismo y no de la Reforma Agraria. Por lo tanto, para crear nuevos núcleos urbanos se requiere la venta o cesión de derechos territoriales directamente por parte de Fonatur, dueño de todo el litoral de Santa María Huatulco, sin intervención del municipio. En 1984 se creó Crucecita, a 800 metros del mar, como pueblo de apoyo para los hoteles de las bahías. Allí se otorgaron lotes para vivienda a los comuneros de Santa María, y condominios para los trabajadores de los hoteles (en ese momento, el Sheraton y el Club Med).

Pero rápidamente la migración masiva estranguló a Crucecita, y Fonatur tuvo que resolver la problemática de la vivienda para traba-



jadores, tratando de evitar la especulación inmobiliaria. La respuesta fue muy original: se procedió por invasiones “ordenadas” de tierras organizadas por la COCEI (Coalición Obrero, Campesino, Estudiantil del Istmo de Tehuantepec) luego por el PRD (Partido de la Revolución Democrática) y últimamente por un Movimiento Territorial de Oaxaca. Las organizaciones políticas, mediante campamentos provisionales, sirvieron de filtros para verificar que los invasores fuesen realmente trabajadores. Las primeras invasiones tuvieron lugar en 1985: una en frente de los edificios *Chahué* construidos para los trabajadores del Club Med que se llamó “invasión Fonatur”, y la otra en Puente Súchil con 220 familias.³ Fonatur entregó lotes a los trabajadores de la construcción en Crucecita, creando los sectores T y U (al norte del Boulevard llegando a Crucecita). Luego se fundó el H2 para los hijos de los originarios desplazados por la expropiación. Las invasiones más importantes giraron en torno al sector H3, (ubicado arriba de una lomita, cerca del centro de Crucecita) cuando los demandantes de vivienda acamparon frente a las oficinas de Fonatur y luego en el camellón que llevaba al sector H3 originalmente urbanizado por este mismo organismo para ser vendidos a jubilados extranjeros. En 1990, después de varias semanas de protesta, Fonatur aceptó ceder lotes para vivienda en tres lugares diferentes. Para ello dividió por sorteo a los demandantes asignándoles tres zonas alejadas unas de otras. La primera zona fue el sector H3, la segunda el sector U2 norte —lejos del centro de Crucecita y muy cerca de la carretera federal 200 que lleva a Salina Cruz—, y la tercera un predio baldío a 10 kilómetros de Crucecita —cerca de la Carretera Federal 200, en un lugar conocido como El Crucero, porque allí desemboca la carretera que lleva a la cabecera municipal de Santa María—. Así, de una misma mata nacieron tres colonias populares formadas por migrantes de varios estados de la República, reubicados al azar.

En los tres asentamientos se trata de trabajadores de las áreas de servicio al turismo (taxis, lancheros, meseros, albañiles, jardineros,

3 Información proporcionada por la señora Silvia Martínez, originaria de Benito Juárez (Mpo. de Sta María Huatulco) quien era mesera en Crucecita, y por su marido, originario de Chicontepec, Veracruz, quien es albañil. La señora participó desde los inicios en la lucha por la vivienda y fue la primera catequista de la colonia.

etc.) de orígenes diversos. Sin embargo, las tres ramas de este tronco común resultaron muy diferentes. Cada colonia se desarrolló de manera propia. El H3, la colonia más cercana al centro de Crucecita, se ha vuelto una colonia sobrepoblada y muy problemática, con delincuencia juvenil y tráfico de drogas. El U2 Norte se ha vuelto una colonia de clase media baja, con casitas unifamiliares, que alberga varias iglesias protestantes y la Escuela Preparatoria, pero no ha conformado una “identidad de barrio” en sí. Los vecinos apenas se conocen. La tercera colonia se fundó en medio de la nada, a medio camino entre Crucecita y Santa María (la cabecera municipal), a diez kilómetros de cada una, y recibió el nombre de *Colonia 20 de Noviembre*. Allí fueron sorteados 320 lotes con papeles de propiedad.⁴ Fonatur vendió cada lote en 5,000 pesos pagados en abonos de 50 pesos semanales (ahora estos lotes cuestan entre 100,000 y 120,000 pesos).

En junio de 1990 los camiones de volteo de Fonatur se encargaron de transportar las pertenencias de los habitantes del “campamento” Puente Súchil hasta la nueva colonia. La mudanza duró tres semanas. El Instituto de la Vivienda de Oaxaca (IVO) otorgó a crédito 14 láminas de asbesto a cada familia para techar sus casitas de láminas de cartón. Como en 1997 el huracán Paulina rompió las láminas, se dejaron de pagar los créditos.

En el campamento Puente Súchil, sus habitantes festejaban la Virgen de Guadalupe, pero como había muchas festividades guadalupanas, decidieron que la nueva colonia se organizara para celebrar a la Virgen de la Candelaria como patrona del pueblo, ya que una vecina oriunda de La Candelaria, Loxica, aseguró que su “Virgen” era muy milagrosa y ofreció regalar la imagen que tenía en su casa. Se consideró el 2 de febrero “como una buena fecha porque no llueve”. Se solicitó la donación de un predio a los comuneros de Santa María y se construyó una ramada con la estampa de la Virgen Candelaria. Posteriormente, 20 familias se organizaron para construir una capilla, y una vecina oriunda de Juchitán trajo un cuadro grande de la Virgen, hasta que tres años más tarde una maestra y su mamá

4 A veces, la misma informante, doña Silvia Martínez, menciona 400 familias.



trajeron de la Ciudad de México la Virgen “de bulto” (estatua). En 2002 se terminó de construir la capilla, regalada por el comunero de Santa María, Jorge Sánchez (Partido Revolucionario Institucional, PRI) y, el 2 de febrero, se entronizó a la Virgen. Fue la primera fiesta en grande organizada por un comité de cien familias. Se trata de un fenómeno de “invención de una tradición” (Hobsbawm, [1983] 2002) destinado a afianzar una identidad territorial salida de la nada. Es el tema de este trabajo. Por estas mismas fechas, en 2001, se construyó en Crucecita la Unidad Infonavit con 700 departamentos para los trabajadores que los podían comprar.

Conceptos para el análisis

Los conceptos analíticos que utilizaremos a continuación son los siguientes: “invención de la tradición”; circulación cultural y folclore refuncionalizado; bricolage identitario; y, finalmente, los de territorio e identidad.

Invención de una tradición

La Colonia 20 de Noviembre se festeja a sí misma el día 20 de Noviembre, aniversario de la Revolución, con un gran desfile cívico; sin embargo, se observa una participación mayor de sus habitantes el 2 de febrero, cuando éstos se reagrupan en torno a la celebración de una fiesta patronal inventada, la de la Virgen de la Candelaria, que se celebra según los usos y costumbres tradicionales de toda fiesta patronal, siguiendo los ritos de la religión católica puestos en práctica por la población organizada en comités. La participación de la parroquia católica de la cabecera municipal se limita a la celebración de la misa.⁵ Esta celebración rivaliza con la fiesta cívica del 20 de Noviembre en su afán por celebrar la nueva identidad de la

⁵ En entrevista (julio 2013) con las hermanas canadienses —*Soeur Denise et Soeur Thérèse de Québec*—, de la orden francesa de las *Soeurs de la Charité de Saint Louis*, que atienden la Casa Parroquial de Santa María Huatulco, éstas confirmaron que respetan esta organización desde abajo y no intervienen en la organización y celebración del 2 de febrero, salvo cuando llaman al párroco para celebrar misa. Es una iniciativa “totalmente desde abajo, desde los mismos vecinos”.

colonia, pero ubicando a la religión católica como elemento transcultural compartido y referente de su identidad colectiva, con lo que dejan de lado a las 70 familias evangélicas que viven en esa misma colonia. De donde se infiere que la nueva identidad colectiva tiende a construirse entre la laicidad republicana (20 de Noviembre) y la religiosidad popular (Virgen de la Candelaria). Siguiendo el modelo de la organización en comités, para la fiesta del dos de febrero se organizan igualmente comités vecinales en los que todos los habitantes deben cooperar, independientemente de su credo religioso: “*En religiones cada quien, pero en trabajo juntos*”, —dice doña Silvia—. Por lo tanto, la no participación en los comités festivos no exenta a los vecinos de otra religión de su participación en los tequios para limpiar el arroyo y recoger la basura una vez al mes, así como de la asistencia a las reuniones para nombrar al representante municipal de la comunidad, y de la cooperación para el mantenimiento anual de las escuelas —kinder, primaria y secundaria— así como de la casa de salud. (Entre otras cosas, se trata de pagar a un pintor; la pintura es ofrecida por el municipio). Los comités duran dos años en sus funciones.

Se trata de un fenómeno novedoso por las razones que enumeramos a continuación. 1) Las familias llegaron a este lugar al azar, por sorteo de Fonatur y no por cercanía familiar, y a todas se les entregó un lote de 150 m² en las mismas condiciones (luz, agua, desagüe y banquetas en unas calles de terracería); además, todas son de origen migrante, ya que provienen de diversas regiones de la República,⁶ pero no se reagruparon según sus pueblos o regiones de origen, ni por sus oficios, y sólo se comunican en español. 2) Una vez llegadas a su nuevo lugar, las familias plantaron de inmediato árboles en las calles y flores frente a las fachadas de las casas, de modo que esta colonia totalmente nueva y salida de la nada se parece hoy en día a cualquier pueblo rural de México, mientras que las otras dos colonias fundadas a partir del mismo sorteo, pero integradas al casco urbano de Crucecita, no tienen árboles ni plantas, sino sólo cemento en las

6 Veracruz, Guerrero (Acapulco), Chiapas, Juchitan, Salina Cruz, Ocotlan, Miahuatlán, según recuerda de momento doña Silvia. El presidente del comité es de Sinaloa.



calles y sus habitantes tienen que cuidarse del paso de los automóviles. 3) De este modo, las familias han fundado un nuevo territorio —por ello se habla aquí de nuevas territorialidades— con base en la apropiación de sus calles (por donde caminan descalzos) plantando árboles y, sobre todo, mediante la invención de un culto común a la Virgen de la Candelaria. Además, nombran por “voto cantado” a la propia autoridad que los representa en el Concejo municipal de Santa María. La votación tiene lugar un domingo, de las 9 am. hasta las 6 pm., fuera de la capilla, en un recinto donde se instala un pizarrón con los nombres de los candidatos, para que cada participante escriba su nombre en la columna del candidato de su elección. Participa en las elecciones el 60 por ciento de los habitantes, durante las cuales el pueblo “se divide”, pero luego se reconcilia. Mediante este procedimiento se ha logrado la construcción de las escuelas primaria y secundaria, de un centro de salud y de una extensión territorial donde se construyó una cancha de basquetbol. Por lo tanto, la “nueva identidad” colectiva no deriva en este caso de la inserción de los habitantes en un territorio ritual o sagrado pre-existente, sino que tuvieron que ritualizar sus espacios habitacionales nuevos de tal suerte que se volviesen un territorio propio dotado de sentido para un mosaico étnico de migrantes recién llegados. Incluso prefieren utilizar el nombre de colonia *El Crucero*, vinculado a su ubicación geo-espacial, en lugar de la denominación artificial de Colonia 20 de Noviembre.

Circulación cultural y folclore refuncionalizado: viejos recursos para una nueva identidad

La inserción de la cultura en un contexto turístico donde se le pone precio y se la ofrece como mercancía, ha desvirtuado su concepción y vocación originaria. Ya no se puede hablar de ritos o fiestas rituales, sino de *estampas* folclóricas ofrecidas como espectáculo a los turistas. Recorro al término *estampas* para distinguir el uso comercial de estos fragmentos culturales por contraposición al vocablo *ritos*,

que nos remite a un mundo sagrado. Entre el respeto por la cultura y las necesidades económicas de la población, parece existir un abismo infranqueable, como dos caras de una misma moneda: es sol o águila, pero nunca sol y águila.

Sin embargo, el trabajo de campo me ha llevado a repensar esta problemática. En efecto, he encontrado que en los nuevos barrios o colonias populares de Huatulco, formados por migrantes de orígenes étnicos diversos, esas *estampas folclóricas*, constituidas por fragmentos culturales dispersos, han sido reapropiadas y reconfiguradas por la población para convertirlas en elementos aglutinantes capaces de transformar la mera aglomeración de residentes en una comunidad articulada y dotada de cierta identidad. En otras palabras, esos poblados periféricos han retomado ciertos elementos del folclore para insertarlos en su propio ciclo festivo inventado, siguiendo la lógica tradicional de las fiestas patronales.

En lo que sigue haré una breve descripción de la fiesta de la Virgen de la Candelaria que se celebra del 30 de enero al 2 de febrero en la Colonia 20 de Noviembre, cerca de Huatulco. Las calendas inician el 30 de enero —después de decorar la capilla—, con las *madrinas de canasta*⁷ (con flores) que bailan recorriendo todos los barrios de la comunidad acompañadas por una banda contratada (5,500 pesos en 2012).⁸ El 31 hay misa a las 6 p.m. Luego viene una especie de convite ofrecido por las señoras de la danza de las canastas, quienes se presentan con frutas para regalar en la calle, acompañadas por la banda alquilada. También bailan en esta ocasión los Toritos, los “monos” y “monas”.⁹ El día primero de febrero se celebra una misa a las 6 a.m. y vuelven a salir los monos y monas (tradición juchiteca), con vestimenta renovada cada año (pagada por la madrina), la cual consta de una blusa blanca bordada que se manda a hacer, una falda de tela floreada, collares y aretes; también entran en acción las danzas de las calendas (tradición de los Valles Centrales) y del Torito

7 La Danza de las canastas floreadas con cruces llegó de Tecolutla, pero actualmente participan en ella dos señoras de Río González (ranchería cercana a la Colonia) y señoras de la comunidad. Son 20 señoras y niñas que bailan durante dos tardes.

8 En 2013 vino la banda de San Mateo Piñas (municipio vecino) por tres días con 16 músicos.

9 Botargas o títeres gigantes cargados sobre hombros.



(Miahuatlán). En la noche hay castillo (cuesta entre 5,000 y 7,000 pesos), toritos¹⁰ y “bombas” acompañados por la banda. El 2 de febrero, a las 5 a.m. se cantan las mañanitas al son de la banda musical y se ofrece un desayuno de tamales, pan, café y atole de maíz. A las 7 a.m. se celebra la misa solemne con participación del coro de Bahías. A las 12 a.m. hay otra misa solemne comunitaria. Señoras vestidas de Tehuanas —acompañadas por la banda— atraviesan el pueblo sentadas en un carro alegórico, rodeando a la Virgen de la Candelaria y regalando trastes a los asistentes. Luego se ofrece comida a toda la comunidad en el baldío de enfrente de la capilla; se calcula unos 500 comensales. Para ello se matan dos reses, y se sirve sopa fría (fideos con mayonesa, jamón, piña y salsa verde). Después de la comida se dan regalos (trastes, bandejas, cubetas) que se reparten a todas las mujeres que asisten (¡parece evento político!), y se organizan juegos de fútbol para los niños. Luego sigue el baile gratuito de música versátil (contratan teclados por 5 o 6,000 pesos), ya que los fondos no alcanzan para contratar un grupo musical (que cobra entre 11,000 y 15,000 pesos).

Como puede ver, esta fiesta inventada se organiza exactamente de la misma manera en que se organizan actualmente muchas de las fiestas tradicionales de los pueblos mexicanos: para comenzar, un comité se encarga de reunir los fondos, ya que los gastos superan las capacidades de un solo mayordomo. Así, la descripción que realiza Daniel Gutiérrez (2011:169) de la fiesta patronal de San Antonio de Padua (12 y 13 de junio) en Cachán, territorio étnico nahua del litoral michoacano, parece idéntica a nuestra descripción de la organización de la fiesta de la Candelaria en la Colonia 20 de noviembre, autodenominada El Crucero:

Tanto la cocina como el comité de cooperación para la fiesta de San Antonio implican una serie de esfuerzos que llevan a los encargados a recorrer todas las casas de la comunidad para pedir una cooperación, sea monetaria o en especie, creando lazos de co-

10 El “castillo” es un armazón fijo con fuegos artificiales de gran tamaño; el torito es igualmente un armazón pero portátil donde una persona lo carga y simula ser un toro que embiste al público que decide “jugar”.

laboración y también disensos. Cada casa puede ser vista como un nudo familiar y los representantes de la fiesta del santo patrono como tejedores. Es mediante la solicitud de cooperación que van anudando y enlazando cada una de las familias del pueblo, al mismo tiempo que trazan el territorio de la Encargatura.

En este caso las redes de cooperación convergen en la capilla, creando un nudo de acción por el que se renuevan los lazos de identidad cultural, al tiempo que detona y pone al descubierto los conflictos internos.

La división del trabajo entre hombres y mujeres es exactamente como se acostumbra en las fiestas llamadas tradicionales: las mujeres se encargan de preparar la comida, arreglar el templo y servir en la cocina. Los hombres matan a la res y consiguen la leña, el alcohol, la música y los cohetes. “Los espacios y los objetos que giran al interior del ritual se encargan de poner a cada quién y a cada cosa en su lugar.” (Gutiérrez, 2011:153) La diferencia entre la fiesta de un pueblo originario y esta “invención de la tradición” radica en que en la “nueva tradición” ya no hay música tradicional ritual ni músicos tradicionales, como tampoco existen danzas organizadas por los hombres. Aquí la organización de las danzas está a cargo de las mujeres (madrinas), y las danzas ya no se conciben, por ejemplo, como la realización de un añejo rito agrícola de celebración de la fecundidad, de la primavera o de petición de agua. Por ello no hablamos de ritual, sino de *estampas folclóricas*. La música para el baile de la noche corre a cargo de jóvenes músicos de afuera, expresamente contratados para el efecto. Sin embargo, actualmente se está enseñando música de viento a los niños con el propósito de formar la banda de la comunidad.

Bricolage identitario

La colonia 20 de Noviembre ha inventado un folclore propio (botargas, trajes típicos, himno local y músicas regionales) que tiene como propósito unir bajo ciertos símbolos culturales a los numerosos habitantes llegados de todas partes, quienes, una vez estableci-



dos y arraigados en Huatulco, sienten la necesidad de fabricarse una nueva identidad a partir de tradiciones dispersas y fragmentadas de los pueblos oaxaqueños de origen.

Para ello se inventa y organiza una fiesta patronal sobre la base de varias tradiciones oaxaqueñas, y se conserva el nombre de “calendas” para identificar los eventos festivos que se realizan en las calles. En su transcurso desfilan los “monos” y las “monas” —tradición del istmo—, en forma de parejas constituidas por hombres y mujeres gigantes; se despliegan las danzas de canasta, originarias de los valles centrales, acompañadas por una banda contratada; y sobre una camioneta decorada se instala a la Virgen de la Candelaria, que va acompañada por sus madrinan vestidas con traje regional de Tehuantepec y adornadas con una flor en el cabello. Sin importar el lugar de origen, todas las madrinan se visten de tehuanas.

De este modo se realiza una especie de amalgama o *bricolage* cultural-identitario, a partir de fragmentos culturales que por lo general habían sido previamente folclorizados para el turismo. Esta folclorización de la cultura ha permitido de alguna manera que esas “estampas” permanezcan vigentes en la memoria colectiva y sean retomadas posteriormente en un contexto sagrado, es decir, que regresen —en un movimiento circular— a su vocación original de celebración sagrada, pero en otro lugar y otros tiempos. Es un extraño fenómeno de circulación cultural fomentada por el turismo, ya que inicialmente se trata de tradiciones culturales extraídas de su contexto originario para convertirlas en espectáculo turístico, pero que en un segundo momento son reapropiadas y reconfiguradas por la población trabajadora del lugar para re-crear un universo sagrado: sus fiestas patronales de nuevo cuño. Por lo tanto, cabe preguntarnos ahora ¿qué tan malo es inventar o montar un espectáculo pseudo-identitario para el turismo? ¿Qué ocurre con las “nuevas tradiciones”, las tradiciones inventadas para complacer al turista y que finalmente terminan favoreciendo el surgimiento de una identidad compartida entre los trabajadores inmigrados?

Territorio e identidad

Hasta aquí la rápida descripción etnográfica. Ahora bien, ¿a qué necesidad responde esta amalgama de pedazos de fiestas tradicionales oaxaqueñas? ¿Se trata de un rito o de folclore? De hecho, se trata de un folclore convertido en nueva ritualidad que apunta a dotar de identidad a un territorio nuevo poblado por migrantes. En el caso que nos ocupa, mediante la fiesta de la Candelaria se consagra una nueva territorialidad que adquiere sentido y significación para sus habitantes en la medida en que participan en la fiesta y son reconocidos como comunidad por los pueblos circundantes (El Zapote, San Agustín, Santa María, Crucecita) que acuden a la misma.

En efecto, el territorio entendido como apropiación simbólica y/o instrumental del espacio (Giménez, 2001) es la base de sustentación insustituible para todo individuo, grupo o comunidad. Esto equivale a decir que el territorio es el referente obligado de toda identidad, ya que ésta consiste, desde el punto de vista individual, en el conjunto de las pertenencias sociales, y una de las pertenencias obligadas es la pertenencia a un territorio particular que se manifiesta en forma de apego al lugar. El territorio se convierte de esta manera en símbolo y referente de identidad, y por eso suele marcarse con diferentes símbolos y celebraciones.

Pero hay que tomar en cuenta que no basta estar en un lugar para pertenecer a él. Hace falta que se tenga la voluntad y el sentimiento de apropiarse del mismo hasta poder decir que el territorio “nos pertenece”, pero que también nosotros le pertenecemos. Por eso, cuando nos preguntan sobre nuestro lugar de origen decimos “soy de...”, pero también podemos decir: “tal lugar es *mi* pueblo”, esto es, me apropio del lugar, tanto como el lugar se apropia de mí. Dicho de otro modo: no basta estar en un lugar para ser “de ese lugar”, sino que hace falta apropiarse del lugar de referencia comprometiéndose con el mismo, hasta el punto de que se pueda decir: “yo soy de tal pueblo...” o “tal pueblo es *mi* pueblo”...

Como vemos, en la definición de la identidad social el territorio y la comunidad preceden al individuo. Sin embargo, tratándose de



los fenómenos migratorios multiétnicos las cosas no ocurren de esta manera. En efecto, *el caso de Huatulco nos demuestra que el territorio, como dimensión identitaria, puede ser posterior a sus asentamientos poblacionales.*

Por lo tanto hay que enfatizar que el territorio resulta de un proceso de construcción social y, en algunos casos, se puede observar directamente esta construcción. Por ejemplo, en el caso que acabamos de analizar vemos cómo la migración de individuos y familias de diversa procedencia a un lugar determinado, que inicialmente se presenta como un simple agregado de pobladores, se convierte luego en una comunidad territorializada a imagen y semejanza de los pueblos tradicionales, pero sin reproducir la configuración de ninguno de los pueblos originarios en particular.

Al inicio planteamos que nuestro estudio no parte de teorías o hipótesis formuladas *a priori* y supuestamente generalizables sobre el turismo y los procesos migratorios, sino que, primero, tratamos de explorar detenidamente la realidad —el caso— para elaborar, a partir de los resultados obtenidos, teorías o hipótesis relativamente generalizables a otros casos de estructura semejante, no observados por nosotros y, al mismo tiempo, para facilitar la comparación de nuestros hallazgos con otros casos estudiados por otros investigadores. Justamente encontramos un caso similar en una comunidad de Quintana Roo, que está siendo estudiada por la antropóloga Paloma Escalante (INAH/Quintana Roo y ENAH). Se trata de la localidad de Morocoy¹¹ formada entre los años 1960-70 por campesinos migrantes que obtuvieron tierras gracias a una agresiva política de la Secretaría de la Reforma Agraria, con la finalidad de poblar el Territorio de Quintana Roo para que pudiera acceder al estatuto de estado de Quintana Roo.

Los pobladores, procedentes de Michoacán, Sinaloa, Durango y Yucatán,¹² lograron crear allí un pueblo nuevo que celebra su fiesta comunitaria el 19 de marzo (San José), cuyo epítome simbólico es la danza de los matlachines, traída de Sinaloa por el maestro de

11 Población de 1,106 habitantes (de los cuales sólo 160 son mayas) www.mexico-facts.com/Quintana-Roo/Othón-P-Blanco/Morocoy/ consultado el 18-09-2013.

12 Información proporcionada por el Dr. Allan Ortega, Centro-INAH Quintana Roo, septiembre 2013.

escuela, y en cuya organización participan todos. Esta danza, que no forma parte de sus diversas memorias o tradiciones originarias, sin embargo los une y los reúne. De este modo les ayuda a forjarse una nueva dimensión identitaria que involucra a todos mediante una *tradicción inventada*. Pero más allá de una simple identidad colectiva, esta danza les permite también establecer una *filiación inventada*, pero necesaria para legitimar y redondear su nueva identidad, ya que se baila *al pie de las pirámides mayas*, como si fuera un rito maya. En efecto, los habitantes de este poblado, procedentes del centro de México, se sienten encuadrados en un esquema de identidad políticamente correcta y, por ende, obligatoria en Quintana Roo: *ser maya*, identidad que política y turísticamente vende bien. Es así como la generación nacida después de la migración, bien alejada de los territorios originarios de sus padres, encontró natural ir a bailar la danza de los matlachines al pie de la pirámide maya local, estableciendo así una filiación imaginada y apropiándose de su territorio de nacimiento. Es un ejemplo de identidades multidimensionales, atravesadas por multi-territorialidades, que se construyen mediante un *bricolage* cultural reactivando lo que aquí llamamos *estampas folclóricas*, en este caso, una danza de los indios del norte de México que se baila al pie de una pirámide maya en el extremo sur del país para aglutinar una nueva comunidad.

A modo de conclusión: la difícil relación entre cultura y turismo

Los turistas son bienvenidos y bien recibidos por los mexicanos que se sienten deseosos y orgullosos de enseñar su cultura secular; y los turistas, a su vez, disfrutan al compartir los espacios públicos con ellos —a condición de que los espacios se mantengan públicos y no privados—. Sin embargo, el fenómeno turístico no se reduce a un utópico “intercambio cultural”, tal como lo preconizan algunos autores europeos en sus análisis, porque los anfitriones del turismo saben muy bien que frecuentemente los turistas sólo curiosoan, están de paso y se limitan a buscar lo exótico. Como suele decirse, los



turistas muchas veces sólo “mariposean” por los territorios culturales mexicanos.

Haciendo un poco de memoria, se puede observar que la desacralización o secularización de las danzas y músicas tradicionales se inició con los festivales promovidos como educación cívica por las escuelas públicas, retomando el ejemplo del ballet folclórico de Amalia Hernández. El PRI (Partido Revolucionario Institucional) en el poder erigió a las tradiciones festivas campesinas en referente de identidades regionales, para lo cual organizó numerosos festivales que terminaron por “secularizar”, es decir, por quitarle el carácter religioso a los eventos culturales festivos. De este modo se creó una suerte de fiesta laica (festivales *vs.* fiestas patronales) para celebrar la identidad nacional, cuya “santa patrona” fue la “Nación”, representada bajo una figura de mujer en la portada de los libros de texto gratuitos. Es así como se iniciaron los ritos cívicos, secuestrando el patrimonio inmaterial de las comunidades y copiando sus manifestaciones festivas. El turismo no es el único ni el primer responsable de la folclorización de la cultura mexicana; ésta se inició cuando el PNR (Partido Nacional Revolucionario) del general Lázaro Cárdenas (antecesor del PRI actual) fincó su legitimidad en una revolución campesina que lo llevó a asociar la identidad nacional legítima con el mundo campesino.

Estos espectáculos identitarios cívicos y regionales despertaron el interés de los turistas de ocasión y pronto se volvieron un atractivo turístico; así, las fiestas de Nuestra Señora del Carmen celebradas en diferentes poblaciones de Oaxaca fueron transformadas por las autoridades en la Guelaguetza o Lunes del Cerro. Es así como la política oficial del Estado mexicano terminó por congelar las culturas indígenas con el fin de utilizarlas como coloridas estampas turísticas. De este modo llegaron a asociarse identidad, tradición y conservación. En la actualidad, la cultura indígena parece desplazarse del ámbito público (INAH y DGCP¹³) al ámbito privado, como

13 INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia; DGCP: Dirección General de Culturas Populares. Ambas instituciones dependen del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes encargado de preservar el patrimonio cultural de México (CONACULTA).

lo muestran muy bien los *spots* de Televisa en apoyo a la Secretaría de Turismo, es decir, en apoyo a los hoteleros mexicanos, quienes asocian folclore y ecoturismo para ofrecer la cultura y la naturaleza como un espectáculo exótico permanente, de gran atractivo para el turista. La propaganda oficial del Estado mexicano y muchas acciones de la CDI¹⁴ apuntan hacia la conservación (en formol) de las culturas indígenas como si fuesen inmutables, convirtiéndolas en lindas estampas folclóricas, a pesar de los valiosos esfuerzos en contrario de la DGCP, a la que se otorgan escasos recursos. En efecto, la DGCP entiende que la cultura pertenece a las comunidades y evoluciona con ellas. No se trabaja con estampas o bailables, sino con personas. Un ejemplo de esta lucha en torno a la concepción de la cultura se halla en la disputa entre la CDI, que trata de preservar una cultura momificada en las radios indigenistas (cuya dirección general está en manos de la CDI), y las radios comunitarias emanadas de las bases sociales, que propugnan una concepción de la cultura abierta al cambio.

Con estos ejemplos he intentado mostrar cómo la “cultura popular” estereotipada, desprovista de todo significado vivo en la concepción estatal y turística actual, no representa a las culturas populares de hoy, y tiende a convertirse en mera escenografía que los indígenas y los campesinos desheredados aprovechan para “sacar algún dinerito” al turista. Finalmente, el único engañado es el turista. Los actores locales saben distinguir muy bien entre sus ritos étnicos tradicionales y las “actuaciones teatrales” para el turismo; pero para ellos es un mal necesario, ya que de eso viven. Así, los espectáculos folclóricos contratados por los hoteles de Huatulco permiten a algunos de sus integrantes costear sus estudios en la Universidad del Mar.

Como se mencionó al inicio, la relación turismo/cultura es compleja, y no se puede reducir a un tablero blanco o negro, ya que el trabajo de campo nos ha mostrado que esa relación es una moneda que tiene dos caras: por un lado entretiene inicialmente al turista con

14 CDI: Comisión para el Desarrollo Indígena (que sucedió al Instituto Nacional Indigenista).



una visión estetizante, aunque reduccionista, de la cultura mexicana (convertida en un popurrí de danzas y músicas al estilo del ballet folclórico de Amalia Hernández); y, por otro, puede llegar a proporcionar una identidad local común a un abigarrado mosaico de migrantes, como en el caso de los ya mencionados avecindados en Huatulco, a los que nos hemos referido en este trabajo a través de un ejemplo concreto, resultante de una investigación etnográfica: la Colonia 20 de Noviembre, en el municipio de Santa María Huatulco.

Los habitantes del municipio de Santa María Huatulco incluso esperan participar en la celebración Guelaguetza, en la ciudad de Oaxaca. Todo esto deriva de la necesidad que sienten los huatulqueños de presentarse ante el turista como un pueblo tradicional, cuando de hecho Bahías de Huatulco es de creación muy reciente, aun cuando la cabecera municipal, Santa María, existe desde la Colonia como puesto aduanal, pero gran parte de su población fueron migrantes de Miahuatlán que vinieron por la cosecha del café a fines del siglo XIX. En Santa María se ha perdido la tradición indígena; sin embargo, los pueblos mixtecos de la Sierra sur colindante cruzaban el pueblo cuando iban a traer y extraer la tinta del caracol púrpora en las bahías de Huatulco, y siguieron llegando a la playa de Santa Cruz por mucho tiempo para celebrar el sol naciente durante toda la noche del jueves al primer viernes de cuaresma, con oraciones, flores, velas, incienso y abluciones (sin ropa) en el mar. Pero a partir del 2008 Fonatur prohibió a estos auténticos peregrinos indígenas dormir en el atrio de la capilla y en la playa, porque “se veía mal”. Así se extinguió una auténtica tradición popular¹⁵ y ¡se intenta ahora inventar un pseudo-pasado folclórico!

Es así como el turismo, en búsqueda permanente de exotismo, ha propiciado la fabricación de una apariencia indígena en sus fiestas, en vista de la cual el municipio convocó a un concurso para crear un traje típico y componer un himno local. Este esfuerzo por aparentar lo que no es finalmente cuajó, y poco a poco comenzaron a organi-

¹⁵ Existe un video-testimonio documental filmado por un maestro de Santa María para preservar esa memoria.

zarse festividades pseudo-tradicionales en los diversos asentamientos populares. Pero estas festividades de nuevo cuño, inventadas inicialmente para “el ojo del turista”, sirvieron al final para reunir a los trabajadores migrantes en torno a la celebración del santo patrono de sus respectivos barrios (incluyendo al Niño Médico originario de Pluma Hidalgo). Por lo tanto el folclore, fabricado inicialmente y en primera instancia para la complacencia del turista, tuvo también como efecto positivo no previsto la creación de nuevas identidades colectivas basadas en elementos culturales diversos y dispersos, pero todos ellos heredados de un pasado propio de México.

La recuperación o *bricolage* de elementos culturales —como las “estampas folclóricas” para turistas— para la *invención* de una fiesta patronal, es muy relevante e importante como caso paradigmático, porque pone de manifiesto cómo el patrimonio, aún en su forma fragmentada y folclorizada, puede servir como base para construir nuevas comunidades de migrantes, integradas e identificadas según el modelo de los pueblos tradicionales, en contraposición a las meras aglomeraciones aluvionales (que constituyen el caso más frecuente en los centros de desarrollo turístico). Coloquialmente podríamos hablar de “identidades hechizas”, fabricadas mediante amalgamas o *bricolage* de elementos folclóricos reorganizados según una lógica identitaria. Pero permiten la integración orgánica, la solidaridad y la cooperación social entre los pobladores inmigrados. Quizás se pueda inferir de todo esto que el folclore puede salvar a veces el patrimonio inmaterial de los pueblos devolviéndole su función identitaria y hasta sacra. Así se cierra el extraño círculo de la circulación cultural en ciertos lugares turísticos.

Bibliografía

- Abrams, Lynn, 2010, *Oral History Theory*, UK: Routledge.
- Aceves Lozano, Jorge, 2007, *Historia Oral*, México: Instituto Mora.
- Bertaux, Daniel, 1997, *Les récits de vie*, Paris: Nathan.
- Bertaux, Daniel, 2010, *L'enquête et ses méthodes*, Paris: Armand Colin.



- Caine, Barbara, 2010, *Biography and History*, UK: Palgrave MacMillan.
- Cefai, Daniel, 2003, *L'enquête de terrain*, Paris: La Découverte.
- Denscombe, Martyn, 2010, *The good Research Guide*, UK: McGrawHill.
- Eriksen, Thomas Hylland, 2010 [1995], *Small places, large issues*, New York: Pluto Press.
- Flyvberg, Ben, 2001, *Making Social Science matter. Why social inquiry fails*. UK: Cambridge.
- Flyvberg, Ben, 2011, "Case Study" in Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, eds. *The Sage Handbook of Qualitative Research*, 4th Edition, USA: Sage 2011, Chapter 17, pp.301-316.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of cultures*, New York: Perseus.
- Giménez, Gilberto, 2001, *Teoría y Análisis de la Cultura*, México: Conaculta .
- Gutierrez, Daniel, 2011, *Expresiones Musicales del Occidente de México*, Morelia (México): Morevallado, eds.
- Haesbert, Rogério, 2011, *El mito de la desterritorialización*, México: Siglo XXI.
- Héau Lambert, Catherine, 2013, "Bahías de Huatulco: las múltiples facetas sociales de un desarrollo turístico" en: Oehmichen, 2013.
- Hobsbawm, [1983] 2002, *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica.
- Kaufmann, Jean-Claude, 2011, *L'entretien compréhensif*, Paris: Armand Colin.
- Oehmichen Bazán, Cristina (ed.), 2013, *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*, México: IIA/UNAM.
- Sierra, Francisco, 1998, "Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social" en *Técnicas de Investigación*, Jesús Galindo, coord. México: CNCA, Addison Wesley Longman.