

La transformación de “lo étnico” en producto turístico en la provincia de Chaco, Argentina

Autor:
Torres Fernández, Patricia

Revista:
Runa: archivo para las ciencias del hombre

2010, 31(1), 89-107



Artículo

LA TRANSFORMACIÓN DE “LO ÉTNICO” EN PRODUCTO TURÍSTICO EN LA PROVINCIA DE CHACO, ARGENTINA.

*Patricia Torres Fernández**

Resumen

Hace unos años, la provincia del Chaco inició un proceso de “revalorización” de sus “culturas internas” para su apuesta a un turismo nacional que comenzaba a demandar destinos cada vez más especializados. En este proceso, echó mano de todos aquellos “elementos culturales” que, si no estaban ya transformados en atractivo turístico, pudieran convertirse en tales. En este escrito me focalizaré en el proceso que transforma “lo étnico” en producto turístico a partir de dos mecanismos: recategorizando las artesanías indígenas como patrimonio localizado y revalorizando a los pueblos indígenas como “patrimonio cultural viviente”. En este clima de inflación patrimonial, “lo étnico” se transforma en un producto turístico más de la oferta provincial. Analizaré el “turismo étnico” como praxis-sentido que coayuda a la conformación de un campo social en el cual “lo étnico” opera como dispositivo que incluye, demarca y excluye simultáneamente “múltiples formas de lo diferente”.

Palabras claves: Chaco, Pueblos Indígenas, Patrimonio, Turismo Étnico, Campo Social

THE TRANSFORMATION OF “THE ETHNIC” IN A TOURIST PRODUCT IN THE PROVINCE OF CHACO, ARGENTINA

Abstract

A few years ago, the province of Chaco initiated a process of “revaluation” of its “internal cultures” for bet to a national tourism that began to demand increasingly specialized destinies. In this process, it threw hand of all those “cultural elements” that, if they were not already transformed into tourist attraction, could turn in such. In this writing, I will focalize in the process that transforms “the ethnic” into tourist product through two mechanisms: re-categorizing the indigenous crafts as “located heritage” and revaluing the indigenous peoples as “cultural living heritage”. In this climate of patrimonial inflation, “the ethnic” transforms in one more tourist product of the provincial offer. I will analyze the “ethnic tourism” as practice-sense which cooperates to the conformation of a social field in which “the ethnic” operates as device that includes, limits and simultaneously excludes “multiple forms of the different”.

Key words: Chaco, Indigenous Peoples, Patrimony, Ethnic Tourism, Social Field

* Doctoranda en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/CONICET. Correo electrónico: torres.fernandez.p@gmail.com. Fecha de realización: diciembre de 2009. Fecha de entrega: marzo de 2010. Fecha de aprobación: abril de 2010.

INTRODUCCIÓN

Hace unos años, la provincia del Chaco inició un proceso de “revalorización” de sus “culturas internas” para apostar a un turismo nacional que comenzaba a demandar destinos cada vez más especializados. Chaco, junto con otras provincias que antiguamente habían sido relegadas de los corredores turísticos tradicionales, se pone en campaña de búsqueda y selección de elementos culturales y naturales que pudieran transformarse en atractivos turísticos. De la mano, acompañaba la Secretaría de Turismo de la Nación (SECTUR), delimitando el Plan Federal Estratégico de Turismo Sustentable que instalaba al turismo en la agenda de las políticas públicas.

Particularmente, en la provincia del Chaco se echó mano de todos aquellos “elementos culturales” que, si no estaban ya transformados en atractivo turístico, pudieran convertirse en tales. En 1993, el gobierno del Chaco declara, por Ley 3915/93, toda la provincia de interés turístico. Desde entonces, se fue conformando un cuerpo de leyes que auspician la “revalorización” del patrimonio cultural y natural provincial, parte del cual sería puesto al servicio del turismo. En este clima de inflación patrimonial, “lo étnico” se transformó en un producto turístico más de la oferta provincial.

A fines de 2009, el gobierno provincial lanza su Plan de Turismo “Chaco Explora 2015”. Bajo una alianza consolidada con el gobierno nacional, y en correspondencia con los programas turísticos que aquel desarrolla en poblaciones indígenas y campesinas, el “turismo étnico” se recategoriza como “turismo comunitario”. Esta recategorización tiene implicancias directas en la habilitación de nuevos derechos –y sujetos– definidos bajo el paradigma de desarrollo local autosustentable y, en la instauración de un discurso ecologizante que equipara pueblos indígenas-naturaleza. Tal instauración responde a nuevas lógicas de “ecogubernamentalidad” (Ulloa, 2004), que cristalizan el discurso de “lo ecológico” asociando una idea de naturaleza y una idea de cultura como un todo indisoluble. No me referiré a esta recategorización más que señalando el proceso que antecedió al lanzamiento del Plan, proceso íntimamente ligado a una nueva ley de cultura que rediseña los ámbitos de participación pública indígena en términos de ciudadanía cultural.

En otro trabajo (Torres Fernández, 2010) he reflexionado sobre ciertos dilemas empíricos y teóricos que la utilización de la categoría de “turismo étnico” plantea a la hora de interpretar las políticas provinciales de turismo. He conceptualizado al “turismo étnico” como aquel que, poniendo en juego un “complejo proceso de relaciones étnicas” (Jafari, 2000: 649) en el cual participan turistas, locales y toda una amplia gama de intermediarios públicos y privados, redefine criterios de alteridad a través del refuerzo de lo “lo étnico” como atributo turístico del grupo destino.

En este escrito me focalizaré en el proceso que transforma “lo étnico” en producto turístico.¹ Esta transformación se da a partir de dos mecanismos: por un lado, recategorizando las artesanías indígenas como patrimonio localizado; por el otro, revalorizando a los pueblos indígenas como “patrimonio cultural viviente”. En cuanto aporte teórico, me orientaré a poner de relieve cómo la puesta en valor de los patrimonios indígenas, en

contextos de utilización turística, organiza un campo social (Bourdieu, 1988) en el cual “lo étnico” opera como dispositivo que incluye, demarca y excluye simultáneamente “múltiples formas de lo diferente” (Salamanca, 2009). Un campo es un espacio social de acción y de influencia en el que confluyen relaciones sociales determinadas, definidas por la posesión o producción de una forma específica de capital –económico, cultural y simbólico (Bourdieu, 1988). Definir “lo étnico” como campo social implica considerar que el lugar que ocupan hoy los sujetos indígenas en las relaciones sociales –interétnicas–, está prefigurado por una trayectoria histórica que condensa la disponibilidad desigual en la autogestión de recursos económicos, culturales y simbólicos. En esta dirección, ensayaremos pensar al “turismo étnico” como uno de los tantos dispositivos que moldean, permean, e intersectan este campo en un movimiento entre cultura-ideología-hegemonía (Williams, 1997).

CONSTRUCCIÓN ESTATAL DEL PRODUCTO “TURISMO ÉTNICO”: TURISMO Y ARTESANÍAS INDÍGENAS.

Actualmente, viven en Chaco poblaciones wichí, *qom* y mocoví. A grandes rasgos, dichas poblaciones están ubicadas en el territorio provincial de la siguiente manera: wichí al noroeste, *qom* al este y centro, mocovíes al sur. Etnográficamente, estos grupos fueron denominados como chaquenses típicos, pertenecientes a las familias lingüísticas mataco mataguayo, los primeros; y guaycurú, los siguientes. Sociedades cazadoras-recolectoras, alternaban ciclos de cohesión y dispersión social de acuerdo a los ritmos estacionales de recursos de subsistencia.

A partir del siglo XVIII, se hacen más frecuentes las entradas de colonos, militares y misioneros a la región del Chaco con el objetivo tanto de buscar un camino que uniera el alto Perú con el Río de la Plata, como de comenzar un proceso de evangelización que transformara a sus habitantes en hombres de Dios y de la civilización. Con el transcurso de los años, las poblaciones indígenas entablaron diferentes tipos de relaciones interétnicas, conformando situaciones simbióticas en estos espacios de fronteras.

A fines del siglo XIX, el Chaco comenzó a ser sistemáticamente intervenido por sucesivas campañas militares de las naciones –argentina, paraguaya y boliviana– en formación. En 1884, se crea, en suelo declarado argentino, el Territorio Nacional del Chaco a la par que se inicia la avanzada definitiva del ejército en la región al mando del Gral. Victorica. La conquista del Chaco, argumentada como un movimiento orientado a ocupar territorios “vacíos”, asegurar la defensa de las fronteras y hacer producir la tierra bajo criterios capitalistas, sucedió paralelamente al quiebre de las formas tradicionales de subsistencia indígenas, vinculado con la pérdida de su base territorial y la puesta en disponibilidad de mano nativa obligada a asalariarse en ingenios y obrajes bajo la rúbrica de un discurso integracionista que pretendía incorporarlos a la nueva nación.

A partir de la provincialización de Chaco en 1951, el gobierno chaqueño sancionó un conjunto de leyes para establecer mecanismos institucionales que regularan las relaciones entre los pueblos indígenas y entre ellos y el sector oficial. Bajo la ley N° 3258/86 se instituye

la Dirección del Aborigen Chaqueño (IDACH) como entidad autárquica orientada a atender la promoción integral del aborigen. Dicha ley ya establecía la idea de que los “patrimonios indígenas” se constituirían tanto en expresiones culturales de la provincia y la nación, como en medios de reproducción material y social. En su art. 16, se prevén acciones tendientes, entre otras cosas, a “difundir el patrimonio cultural indígena y su aporte a la cultura nacional y a fomentar las artesanías indígenas que preserven su autenticidad considerándolas como fuente de trabajo y expresión cultural de nacionalidad”. Se configura así el trinomio artesanías-autenticidad-fuente de trabajo. Desde entonces, las políticas provinciales de promoción de las artesanías indígenas se mueven dentro de la paradoja de asunción de valor respecto de qué debe ser conservado y qué segregado de sus “culturas internas”. Bajo esta paradoja subyace la definición de dichas artesanías como práctica cultural digna de ser recuperada para diversos fines –económicos, políticos, turísticos.

Desde los años ‘60, las artesanías indígenas comenzaron a ser promovidas por políticas de desarrollo como mecanismo para la solución de problemas sociales derivados de la situación estructural de marginalidad en la que se encontraban las poblaciones nativas. En 1961, la Cruz Roja –filial Resistencia– inicia su trabajo con pobladores *qom* del barrio toba, promoviendo, entre otras cosas, una cooperativa de artesanos alfareros y organizando la venta en un local del barrio y otro en el aeropuerto de la ciudad. Ya en los ‘70, la Guía de Turismo de la provincia describía al barrio toba como un atractivo turístico por su significancia en la venta directa de productos artesanales (Hermitte, 1995). Para entonces, se pone en marcha, en Fontana, el proyecto Centro Experimental de Promoción Artesanal (CEPA), encaminado a facilitar la organización de la producción artesanal indígena. En 1975, se legisla la ley de artesanías populares (Ley 1801/75), que estipula que la Dirección de Cultura será la encargada de la protección, organización y promoción de las artesanías populares y de la creación y funcionamiento de cooperativas de artesanos. En 1981 se crea, por iniciativa de la cartera de cultura, la Fundación Chaco Artesanal, apostando a la artesanía indígena con el objetivo de crear puestos de trabajo que solucionaran los problemas de desocupación y pobreza de las comunidades.

En los ‘90, se inicia un proceso de reubicación de las artesanías indígenas en el ámbito del patrimonio provincial. Tal proceso se impulsa mediante una serie de leyes culturales que ponen en marcha un movimiento de patrimonialización (Prats, 2000) que introduce, bajo la Ley 3915/93, los recursos culturales y naturales provinciales al servicio del turismo. Dicho proceso puede visualizarse en tres leyes: la Ley 4076/94 crea la Comisión Provincial para la protección del Patrimonio Cultural y Natural, encargada de seleccionar los elementos culturales y naturales susceptibles de ser declarados patrimonio; la Ley 5556/05 amplía la categoría de patrimonio, incorporando el “patrimonio cultural viviente”; la Ley 6255/08 coloca a la cultura como política de Estado. Esta última reconfigura la identidad provincial como “multiétnica y pluralista”, en tres aspectos complejamente entrelazados: primero, instituyendo nuevos organismos (Instituto de Cultura, Dirección de Artesanías, Diseño y Artes Populares, Dirección de Cultura Indígena), y con ellos, nuevos sujetos que intervienen directamente en la gestión cultural; segundo, recuperando la memoria de violación de los derechos humanos por la

violencia de Estado; tercero, impulsando una ciudadanía cultural que se define en torno a nuevos derechos también culturales. Asimismo, habilita un nuevo espacio político en el cual el debate en torno al uso, conservación y mantenimiento de los bienes culturales está abierto –si no a todos– al menos a más sectores sociales que lo producen y viven diariamente.

Lo anterior no implica desconocer que el patrimonio provincial no abarca a todos los sectores sociales, ni recoge todas las expresiones culturales que ellos producen. Como señala Rotman (1999), ciertas producciones culturales han sido legitimadas históricamente como parte del patrimonio nacional-provincial y otras pasan hoy a ser reconocidas explícitamente conformando esa categoría. En el caso de los indígenas chaqueños, sus patrimonios fueron ganando jerarquía social a medida que se desarrollaban las políticas culturales. Este proceso implicó una descontextualización de los patrimonios exclusivos de los pueblos indígenas y su recontextualización en marcos de significado que trascienden las esferas de dominio privado y se insertan en el ámbito de conformación de un patrimonio provincial asociado al forjamiento de una nueva identidad chaqueña. Proceso conflictivo pues se enfrenta con la forma en que dichos pueblos perciben y manejan lo que consideran su patrimonio exclusivo, fundamento de su identidad colectiva. En este sentido, por ser el patrimonio cultural resultado de un proceso de interacción entre los distintos intereses sociales y políticos, el uso que se hace de él está también determinado por las diferencias sociales que concurren en el seno de la sociedad provincial (Florescano, 1993). Esto nos remite a considerar los usos sociales del patrimonio (García Canclini, 1987).

Desde el estado provincial, el uso de los patrimonios indígenas a través del “turismo étnico” se configura como actividad orientada a valorizar expresamente las artesanías indígenas:

La provincia del Chaco mantiene intacta la identidad de los Pueblos Originarios, promueve y defiende la memoria, plasmada en cada artesanía (...) Artesanía: es una expresión artística con un mensaje, es la transculturación del paisaje sonoro. Adquirir una pieza representa compartir los saberes ancestrales y la magia de los pueblos milenarios.²

Las artesanías expresan el patrimonio intangible de los pueblos indígenas, asociado a la transmisión de un mensaje, a los saberes ancestrales, a la magia. ¿Cuáles son los criterios a partir de los cuales se revaloriza este patrimonio? Un campo semántico complejo se entretreje en torno a dos polos paradójicamente articulados: uno ubica las artesanías en el marco de lo intacto, lo puro; otro, en el marco del devenir, lo diverso. De hecho, en un mismo folleto de promoción del “turismo étnico”, se caracterizan las artesanías indígenas mediante dos cualidades opuestas: pureza / memoria viva: “El arte indígena es la expresión orgullosa de la pureza de los pueblos que muestran su espíritu en la memoria viva del pasado ancestral”.³

El criterio de pureza está directamente asociado a la idea de autenticidad, y el Centro Cultural y Artesanal Leopoldo Marechal es el encargado de legitimar las “artesanías auténticas”, dándoles el “normativo reconocimiento” establecido por Ley 3915/93. ¿En dónde reside la autenticidad? Consideramos que la autenticidad es un criterio que, como otros, se adscribe, sea de forma voluntaria o impuesta, a ciertos eventos, experiencias o sujetos en

circunstancias y contextos históricamente cambiantes. Para el caso analizado, lo “auténtico” remite a la capacidad de mantener una estética que inscribe a la artesanía indígena en un pasado “inmóvil”, lo cual resulta insostenible si le agregamos el otro elemento que figura en la misma frase, la memoria viva.

El arte tradicional prolonga el mensaje de los que los precedieron y anticipa la voz de los que lo sucederán (...) El encuentro con símbolos, signos, que nos acercan a ese pasado de todos, nos permite profundizar en nuestro interior y crecer en la diversidad.⁴

La memoria viva nos acerca al pasado “de todos”, y nos reubica en un presente. Es el puente que ubica al pasado en el presente, es el sentido de predispuesta continuidad (Williams, 1997) entre un pasado puro, vacío de devenir y un presente fluido, cargado de diversidad. Falta, pues este tercer elemento, el de la diversidad, para poner en movimiento un corpus discursivo compacto.

La historia de los pueblos originarios tiene un antes, un después y un ahora. Antes: antes de la conquista. Después: conquista, colonización y evangelización. Ahora: reconocimiento de nuestra propia identidad con fuentes culturales en los pueblos originarios. Con la reforma de la Constitución Nacional y Provincial, se reconoció la preexistencia, la educación bilingüe y la diversidad cultural.⁵

La actualidad se construye como un momento de reconocimiento de la diversidad. Opera entonces una recontextualización de “elementos del pasado” en una nueva retícula clasificatoria que, bajo la nueva concepción de ciudadanía cultural, crea “sujetos y objetos cargados de diversidad”. Paradójicamente, esta nueva retícula puede entenderse a partir del concepto de patrimonio localizado, definido como “aquél cuyo interés trasciende su ubicación y es capaz de provocar por sí mismo flujos de visitantes con relativa independencia de la misma” (Prats, 2000: 24). La capacidad de trascender la ubicación refiere a la condición de que “si estas manifestaciones se hubieran producido en otra localidad, mantendrían su capacidad de atracción más allá del ámbito local, del mismo modo que la mantendría un determinado paisaje” (Prats, 2000: 24). Prats (2000) señala que la capacidad de atracción del patrimonio localizado depende de diversos factores, entre ellos, su comercialización como producto turístico, o su inclusión en productos turísticos más amplios. De hecho, la mercantilización del “turismo étnico” expresa un tipo de producto cuyo atractivo reside en patrimonios indígenas que pueden ser –y de hecho son– deslocalizados. Las artesanías indígenas, integrantes fundamentales de ese producto, mantienen su capacidad de atracción independientemente del espacio social donde sean confeccionadas y comercializadas. Ahora bien, el patrimonio localizado forma parte del patrimonio local –referentes patrimoniales de escaso interés más allá de la comunidad (Prats, 2000). Uno de los folletos oficiales del “turismo étnico” presenta un mapa con la ubicación geográfica de las comunidades indígenas y las artesanías que cada una realiza.⁶ Pero, lo que se constituye como patrimonio localizado son aquellos referentes culturales susceptibles de ser descontextualizados del entorno sociocultural que les diera origen y sentido, manifestando que “lo étnico”, en el marco del turismo, opera también como una *categoría vaciada de diversidad*.

Cabría preguntarse, entonces, hasta qué punto el reconocimiento de este patrimonio localizado habilita el real ejercicio de los derechos culturales que las mismas políticas en la materia definen, o por el contrario, redefinen criterios de alteridad donde la ciudadanía cultural también se configura como una de “segunda clase”. Pues, si bien la caracterización de las artesanías indígenas como patrimonio cultural no es puesta en discusión, “hay que considerar no obstante, que tal atribución resulta, básicamente desde el poder político, más una cuestión retórica que un reconocimiento efectivo de las producciones de los pueblos indígenas” (Rotman, 1999:152). De hecho, en estos pueblos, la cuestión artesanal se encuentra inmersa en problemáticas más amplias en tanto se articula con demandas históricas en pos de un reconocimiento real y efectivo de sus derechos por parte del estado nacional (Rotman, 1999). Como señala Cruces (1998), el reclamo de restitución del patrimonio implica la capacidad de hacer valer como legítimo el punto de vista propio sobre quién es quién, qué representa a qué, y qué representa a quiénes, en el marco de relaciones de poder. Entonces, ¿cómo asumen los pueblos indígenas su propio capital cultural? En una visita turística al barrio Los Hilos de Gral. San Martín, un artesano *qom* señaló:

Nosotros hacemos este tipo de artesanía. Es cestería con juncos, con este tipo de juncos. Lo recolectamos y lo dejamos secar. Ya seco, lo vamos tejiendo así. Es mucho trabajo (...)
Todos nosotros en este barrio hacemos este tipo de artesanía. Cada grupo aborigen trabaja de diferente manera las artesanías. Cada grupo aborigen tiene sus materiales principales. En el norte, los otros tobas tienen otra artesanía.

Desde una voz *qom*, las artesanías se definen por su capacidad de representar una forma de identificación colectiva, es decir una autoascripción a una determinada pertenencia grupal y su diferenciación respecto de otras. El hecho de poder contar lo que uno hace, trasciende la mera práctica del intercambio de bienes, ubicándose en la esfera de declaración de sujetos reales, concretos, como sus productores. El mismo artesano contaba:

El problema es que lo vendemos a gente que vienen a comprar y ellos lo revenden más caro. El que compra pregunta quién lo hizo, de dónde viene la artesanía. Y nadie sabe contestarle. Nosotros desaparecemos... No nos conocen. Ése es el problema... No saben. Ponen a gente que no sabe. Entonces es difícil que lleguen a nosotros... que sepan de dónde vienen las artesanías. Cuando pueda, voy a filmar el proceso entero de la producción de artesanías. Desde cuando se junta el junco, se seca, se trenza... todo... así pueden asociarnos a nosotros.

Este comentario abre algunas puntas de reflexión en cuanto a la distancia entre la práctica cultural y las relaciones sociales que la organizan (Williams, 1982). Tomando como eje la relación entre las artesanías indígenas y el mercado en el que circulan, es claro el cuestionamiento a los mecanismos de comercialización que desdibujan al sujeto indígena como su productor real. En tal cuestionamiento subyace una crítica expresa a la construcción estatal de las artesanías indígenas como patrimonio localizado. De allí, la constante apelación a la idea de mostrar no sólo lo que se hace, sino también cómo se lo hace, remitiendo de lleno a acentuar los contextos locales de las producciones culturales. Este panorama se complejiza al tener en cuenta que el grado de visibilidad que logran los

artesanos indígenas depende de las relaciones políticas que “los sujetos reales” tengan con los poderes locales. En Sáenz Peña, un artesano *gom* que vendía su producción en un espacio concedido por la municipalidad, señalaba:

Nosotros estamos acá desde hace 8 años, cuando asumió la Alianza. Con ellos, nos dieron este lugar. Y acá se vende bien... es una zona que pasa gente todo el año. Yo soy el director de Aborigen de la Secretaría de Cultura Municipal. Entonces, represento y organizo acá la venta. La municipalidad nos da el respaldo ahora.

Las relaciones políticas con los gobiernos de turno deben entenderse en términos de las filiaciones partidarias y las trayectorias particulares que desempeñan los pueblos indígenas y sus representantes en la arena pública. En este sentido, los espacios oficiales de comercialización artesanal forman parte de esa misma arena. Al respecto, un artesano *gom* de Sáenz Peña comentaba sobre otros artesanos *gom* que “ellos son otra concesión. Antes tenían el apoyo de la municipalidad, pero con el cambio de gobierno, nos dejaron a nosotros acá. Y como ellos no querían compartir el lugar, se fueron al mercado”.

TURISMO Y TRAVESÍAS ÉTNICAS

Hacia el 2005, el gobierno provincial delegó parte de la oferta turística provincial a agentes privados interesados en los beneficios económicos que la actividad les reportaba. En este apartado analizaremos la utilización que hacen tales agentes de los patrimonios indígenas, en su calidad de patrimonio local, patrimonio localizado y patrimonio cultural vivo.

Actualmente, son pocos los operadores turísticos que comercializan el “turismo étnico”. Preguntando a uno de ellos qué entiende por tal práctica, señaló:

En realidad, el turismo étnico que ofrecemos es visitar a comunidades indígenas. No mucho más. También depende el grupo que hace el viaje. Hay grupos que quieren comprar o ver artesanías y listo. Hay otros que son más interesados y se quedan hablando. Les interesa saber cómo viven, qué les cuentan de su historia. Pero son visitas y listo.

El “turismo étnico” se perfila como una práctica de desplazamiento a las comunidades indígenas en calidad de visita o travesía que acerca al turista a un patrimonio cultural viviente. Estas “travesías étnicas” están legitimadas oficialmente, en la medida que los operadores turísticos instauran los “mecanismos para promover la transmisión de las destrezas, habilidades y técnicas tradicionales de artistas, artesanos y toda otra persona que sobresalga en la sociedad antes de su desaparición por causa de abandono o falta de reconocimiento del saber que éste porta” (Art.4, Inc.11, Ley 5556/05). Tales travesías también involucran la búsqueda de artesanías en los domicilios de los artesanos, quienes muestran las técnicas de fabricación y venden sus productos al visitante. Esos circuitos están espacializados en el Impenetrable Chaqueño, y su duración varía entre uno y cuatro días, de acuerdo a la distancia que se recorre. Un circuito se estructura en la zona nororiental del Impenetrable. Desde Villa Río Bermejito, las travesías se introducen en el área del Interfluvio Teuco-Bermejito, 140.000 hectáreas otorgadas en carácter de reparación histórica a la Asociación Toba Me-

guesoxochi en 1989. En esta área, se recorren varios parajes donde músicos y artesanos indígenas muestran su arte y cuentan algunas historias sobre su cultura. Algunos operadores ofrecen al turista la posibilidad de recorrer esta parte del Impenetrable de la mano de los ecogüías API (Áreas protegidas del Interfluvio), jóvenes tobas y criollos capacitados por la Administración de Parques Nacionales (APN) en el marco de un proyecto autogestionado de ecoturismo comunitario. El hecho de que el Impenetrable pueda conocerse “guiado por sus propios habitantes” es remarcado por casi todos los empresarios turísticos, aunque las relaciones entre éstos y aquéllos pasen por ciclos de alianza y tensión, colaboración y rechazo mutuo. Estos ciclos pueden comprenderse no sólo en el marco de filiaciones partidarias que establecen relaciones cambiantes con los gobiernos de turno, sino también en la consideración de los recursos naturales del Interfluvio como un patrimonio local de los pueblos *gom*. De hecho, el proyecto autogestionado de ecoturismo comunitario se sustenta en el uso exclusivo de este patrimonio por parte de los miembros de la Asociación autorizados para ello. Otro circuito en el Impenetrable comprende la zona noroccidental del mismo, alcanzando la visita a Misión Nueva Pompeya y las comunidades wichís que residen en la zona. Al igual que el anterior, la visita a estas comunidades involucra la muestra de destrezas artísticas y la venta de artesanías. Así, mientras que el Impenetrable se instituye como atractivo turístico por su capacidad de representar un patrimonio natural local, también se convierte en el telón de fondo de la puesta en escena de ese patrimonio localizado – artesanías indígenas– y de ese “patrimonio cultural vivo”.

De esta manera, las “travesías étnicas” se constituyen en prácticas turísticas asociadas a la mercantilización de los patrimonios indígenas por parte de operadores privados. Conforme a ello, las poblaciones indígenas asumen actitudes heterogéneas en la toma de posición respecto del usufructo turístico de su patrimonio. Tales actitudes dependen de los diversos tipos de relaciones interétnicas –colaboración, negociación, conflicto–, de acuerdo no sólo a la interacción –desigual– entre los miembros de un grupo y los agentes externos, sino también a las formas de organización social y a los liderazgos locales.

En algunos casos, la participación indígena se da en forma individual o familiar, como decisión personal en la colaboración con algunos operadores turísticos provinciales. El turismo es percibido como posibilidad de venta de sus artesanías y de entablar relaciones de contacto con los visitantes para generar intercambios de diferente índole. Los mecanismos de contacto varían en cada caso. En una ocasión, cuando le pregunté a un operador cómo se conectó con una familia de un barrio toba de Gral. San Martín, me comentó “conozco a una persona que trabaja en mi casa. Le pedimos que nos haga cosas y eso. Aparte nos vendió artesanías y demás cosas”. Otro operador señaló al respecto “vamos a las escuelas bilingües o a las salitas. Las dos son núcleos de población. La comunidad se asienta a su alrededor. Nosotros contactamos a algún maestro. O buscamos un nexo. Siempre hay uno”. Así, las relaciones interétnicas que se establecen en diferentes ámbitos de la vida cotidiana –laboral, sanitario, educativo– son propicias para entablar formas de colaboración mutua. En este sentido, tales ámbitos se definen como espacios de inteligibilidad cultural.

Sin embargo, esta colaboración no necesariamente implica un consentimiento completo a la práctica turística. En una de estas “travesías étnicas” por el Interfluvio, nos detuvimos en un paraje de gente *qom* y el operador turístico solicitó a la señora de la casa que cante sus “canciones antiguas” para el disfrute del grupo de turistas que traía. La señora, mirando a su marido e interpellándolo en lengua *qom*, preparó su instrumento y tomó asiento para comenzar a cantar. Entonces, el marido comentó que, hoy día, la nueva generación de músicos *tobas* prefiere otro estilo, “ellos cantan más moderno, usan otros instrumentos, ya no les gusta tanto la música antigua. Algunos nomás se aferran a lo antiguo, los más viejitos. Tenemos que estar preparados para el cambio”. El operador le contestó “Pero a nosotros nos gusta lo antiguo, el turista quiere lo antiguo, lo tradicional. Eso viene a ver”. A esto, el señor le señaló que “sí, pero eso se va perdiendo, se va mezclando con lo otro, con lo nuevo...”. Esta charla pone al descubierto dos concepciones disímiles de entender la tradición, las prácticas “antiguas”. Si el hombre *qom* concibe la dialéctica entre pasado-presente como configurante de las prácticas culturales propias, el operador turístico maneja los mismos criterios de autenticidad que vimos anteriormente –asociando la tradición a una idea de “elementos del pasado”–, criterios no ya ubicados en el campo de lo discursivo sino en la misma praxis cultural. Así, el “turismo étnico” permite poner en discusión dos formas de interpretar el devenir de los pueblos indígenas: una estática y otra dinámica. No es paradójico que la visión estática sea la del operador turístico, quien ratifica cierta versión del pasado afín a sus intereses particulares. Como señala Williams, dentro de una cultura específica, a partir de un área total posible del pasado y presente, “ciertos significados y prácticas son seleccionados y acentuados y otros significados y prácticas son rechazados y excluidos (...) esta selección es presentada y habitualmente admitida con éxito como ‘la tradición’, como ‘el pasado significativo’” (Williams, 1997: 138). Sin embargo, Williams (1997) sostiene que, en los puntos vitales de conexión en que se utiliza una versión del pasado con el objeto de ratificar el presente y de indicar las direcciones del futuro, es donde esta tradición es a la vez poderosa y vulnerable: poderosa porque liga una serie de continuidades prácticas, dejando de lado las que no desea con el nombre de fuera de moda o nostálgicas y atacando a las que no puede incorporar, considerándolas sin precedentes o extranjeras; es vulnerable porque gran parte de las continuidades prácticas alternativas o en oposición todavía son aprovechables. De hecho, la conversación citada anteriormente manifiesta que “esta lucha por y contra las tradiciones selectivas constituye comprensiblemente una parte fundamental de toda actividad cultural contemporánea” (Williams, 1997: 139).

En otros casos, la participación indígena se define de acuerdo a los liderazgos locales. A veces, el político-religioso es el encargado de recibir y hablar con los visitantes. Hablando de otro paraje *toba* ubicado en las cercanías de Gral. San Martín, un operador señaló que “allí es más complicado porque para entrar tenemos que preguntarle al pastor si nos autoriza. Allí no hay más cacique. Ahora está el pastor y él tiene que darnos permiso”. La cita pone de relieve no sólo la forma de entablar posibles contactos con los pobladores indígenas, sino también los cambios históricos de los liderazgos indígenas. En otros casos, los punteros políticos desempeñan el rol de intermediarios entre operador y turistas.

Otro caso lo constituye la Cooperativa Toba “Tala Naconat” que ofrece ecoturismo comunitario en Interfluvio Teuco-Bermejito.⁷ Este emprendimiento, con visitas a las comunidades indígenas Lapelole y el Chañaral, se enmarca en el proyecto Bosques Tropicales Teuco, que puso en práctica un modelo de “desarrollo sostenible” basado en la participación de la población local criolla e indígena y en el respeto de las diversidades culturales. Considerando la promoción de reservas y fomento del ecoturismo, el proyecto apuntó a la capacitación a través de talleres, y a la construcción de infraestructura turística (pequeño hotel, un centro de exposición y artesanía) y de senderos de interpretación de la naturaleza. La capacitación fue brindada por APN, habilitando la formación de los ecoguías API. Preguntando por su participación en la cooperativa en el área de turismo, uno de los ecoguías comentó:

Hice la capacitación, viajé por varios lugares y vi muchas experiencias. Cuando fui a Quilmes (Valles Calchaquíes), escuché lo que se decía sobre el lugar y su pasado, y después les dije “ahora vos vas a escuchar lo que nosotros tenemos para decir, como nosotros contamos la historia, porque éste es nuestro pasado”. Y eso es el tema del turismo, que nosotros podamos mostrar y contar lo nuestro. Nosotros somos tobas y tenemos una forma de ser diferente al resto. Y eso es lo que tenemos que mostrar.

Vuelven a aparecer las cuestiones señaladas respecto de la demanda del efectivo reconocimiento de los pueblos indígenas. El “tenemos una forma de ser diferente al resto” y el “tenemos para decir” explicitan las condiciones a partir de las cuales estos pueblos deciden participar en el turismo: condiciones que deben permitir mostrar una versión del “nosotros” construida desde las propias voces indígenas. Dicha demanda se inserta en una serie de reivindicaciones que reclaman el ejercicio de sus derechos respecto de sus recursos naturales y culturales. Uno de los ecoguías señalaba que “lo de turismo tenía que servir para mostrar la zona. Por eso se habían capacitado a los ecoguías y a otras personas... para saber mostrar y también para que se respeten los recursos”. En este caso, hay un claro rechazo por la denominación de “turismo étnico”, lo cual ejemplifica una lucha explícita en torno a cómo definir la práctica del turismo en comunidades indígenas. Si desde el estado provincial y los agentes privados, dicha práctica se denomina “turismo étnico”, las comunidades indígenas del Interfluvio apuestan al ecoturismo en tanto es percibido como una posibilidad de autogestión de recursos naturales, culturales y territoriales, posibilidad que el concepto de “turismo étnico”, bajo la rúbrica patrimonialista, parece ignorar.

TURISMO Y CONSTRUCCIÓN DE SENTIDOS.

García Canclini (1987) considera al patrimonio en términos de capital cultural, como un proceso social que, por una parte, se acumula, se renueva, produce rendimientos y es apropiado en forma desigual por diversos sectores, y por otra, contribuye a la reproducción social. En los apartados anteriores, pusimos atención a la primera cuestión, haciendo hincapié en las diferentes formas de apropiación y uso de los patrimonios indígenas. En este apartado, hacemos el giro a la forma en que el “turismo étnico” se constituye en uno de los tantos dispositivos de reproducción social.

Retomamos la idea de que el “turismo étnico” se perfila como una categoría de praxis-sentido que opera generando un campo social específico. Las políticas de “turismo étnico” tienen su anclaje en un discurso clasificatorio, desde el cual, al delimitar a la población indígena como objeto –sujeto turístico atractivo, esa población es definida material y simbólicamente. Habermas (1976) sostiene que el Estado funciona como garante e integrador de las identidades colectivas, pero no tiene la capacidad normativa para producirlas. Esta formulación resulta dudosa, en la medida que el Estado construye subjetividad, por ejemplo definiendo quién es indígena y quién no lo es. De hecho, una ley del IDACH, (Ley 5089/02) considera como “indígena a toda persona que pertenezca indistintamente a las etnias toba, wichí o mocoví y que fuere de origen puro o mestizo con otras razas”. La palabra “indistintamente” es clave a la hora de ponderar cómo “lo étnico” funciona como categoría que, delimitando un campo específico, subsume las diversidades “toba, wichí o mocoví” en un criterio unitario de indigenidad.

Si bien el Estado se ve desbordado de procesos identitarios que van más allá de su control, tiene el poder de normalizar delimitando los contornos sociales. ¿Cómo opera este poder? A través de lo que Bourdieu (1988) denomina poder simbólico. Si por poder simbólico entendemos aquella capacidad de convencimiento basada en un pequeño número de esquemas generadores de discurso –que funcionan como categorías clasificatorias de lo que se está pensando–, grupos diferenciados pueden decir las mismas cosas utilizando similares esquemas generadores de clasificación (Ortiz, 1997). En palabras de Grignon y Passeron (1991), este poder simbólico, la ideología, refiere al efecto de imposición de sentido –al proceso de legitimación de la relación entre grupo dominante y cultura dominante al momento de establecerlas como ideas dominantes de la sociedad. Althusser señala que las ideologías no funcionan a nivel de ideas sencillas, sino a nivel de cadenas discursivas, y que cuando se escoge cualquier representación nodal o idea de un campo ideológico determinado, inmediatamente se pone en movimiento una cadena de asociaciones connotativas (Hall, 1998). También afirma que la ideología únicamente existe en virtud de la categoría constituyente del sujeto y que esa categoría no remite a individuos históricos reales, sino a la situación en la que el sujeto se integra, interpela, a una posición de reconocimiento o sutura existente entre él y la cadena de significados que le dan sentido a la ideología (Hall, 1998).

En Chaco, los agentes privados y oficiales afines al “turismo étnico” comparten un conjunto de esquemas generadores que estructuran su praxis-sentido. Este conjunto se aglomera en torno a un campo ideológico que define un tipo específico de “sujeto turístico indígena”. Briggs y Bauman (1996) señalan que los sujetos productores de discursos tienen la autoridad para descontextualizar unidades de otros discursos al distanciarlos de sus conexiones históricas y sociales, y recontextualizarlos, de maneras múltiples y ambiguas, en las escenas discursivas actuales, que les son funcionales a sus intereses particulares.

Por una parte, la ponderación del “sujeto indígena” como “producto turístico” reside en la capacidad de transformar ciertos elementos de los patrimonios indígenas en “atractivo” a ser consumido en el mercado turístico. Tales elementos son consignados bajo un campo

semántico entretejido a partir de dos ideas: lo puro-tradicional y lo diverso-moderno. ¿Cómo entender la coexistencia, en un mismo discurso, de estos elementos dispares? Schechner sostiene que la industria del turismo motiva la tendencia a la restauración de eventos performativos y al rescate de prácticas rituales que convergen en formas particulares de “invención de la tradición” (Alves Da Silva, 2005). Y si la “invención de la tradición” consigna procesos simbólicos que expresan las tensiones entre diferentes sistemas de valores –o formas de interpretar el devenir–, lo que debe comprenderse es una “tradición selectiva”: “la versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente prefigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición cultural y social” (Williams, 1997: 137). Habíamos señalado que opera en el discurso sobre “el sujeto turístico indígena” una recontextualización de “elementos del pasado” en una nueva retícula clasificatoria que, bajo la nueva concepción de ciudadanía cultural, crea “sujetos y objetos cargados de diversidad”. En este sentido, la cultura opera como objeto y como medio de diversas diferencias socialmente marcadas (Briones, 1998). Como objeto, la explicación de la distintividad de las diferencias (étnicas u otras) implica ver la forma en que, dentro de procesos de construcción de hegemonía específicos, operan prácticas que, generalizando ciertas nociones metaculturales de cultura, recrean e inscriben los marcos interpretativos dentro de los cuales se establece qué es cultura y qué no lo es (Briones, 1998). El “turismo étnico” involucra prácticas sociales que, reconociendo ciertos elementos de los patrimonios indígenas como atractivos turísticos, los resignifican en base a esos marcos interpretativos que definen cuáles áreas de las culturas indígenas deben ser preservadas y cuáles no. Por otro lado, si la ciudadanía política, en tanto dispositivo político relacional, opera como repertorio en la constitución de subjetividades políticas indígenas –en la medida en que los pueblos indígenas reconocen en el hecho de ser ciudadanos argentinos una de las múltiples experiencias histórico-políticas posibles (Salamanca, 2010)–, ¿qué sucede con la ciudadanía cultural? En contraposición con la noción de ciudadanía que presupone la universal aplicabilidad de los derechos políticos a todos los miembros de la nación, la ciudadanía cultural “implica una ética de discriminación positiva que permitiría a los grupos unidos por ciertos rasgos sociales, culturales y físicos afines participar en las esferas públicas y en la política, justamente sobre la base de esos rasgos o características” (Yúdice, 2002: 37). En este sentido, la nueva ley de cultura chaqueña redefine las esferas públicas, habilitando su permeabilidad a las diferencias culturales. Ocurre lo que Yúdice (2002) denomina poner en movimiento la tendencia relativista de la teoría antropológica para fines políticos, movimiento en el que la diferencia funciona como recurso y en el que el contenido de la cultura pierde importancia en sí.

No puedo aventurarme a analizar el peso que esta nueva ciudadanía cultural tiene a la hora de generar subjetividades políticas indígenas particulares. Pero, si “gran parte de la razón del conflicto que se suscita entre grupos culturalmente diferenciados no es cultural sino una competencia por el territorio, por recursos o por los puestos de trabajo” (Yúdice, 2002: 38), las demandas culturales de los pueblos indígenas chaqueños deben comprenderse como medios para un fin: cuestionar las bases sobre las que se asienta la

dominación social. Así, las actuales políticas culturales, más que habilitar el real ejercicio de derechos que ellas mismas definen, funcionan estableciendo una ciudadanía cultural que corre por caminos paralelos a otras categorizaciones sociales inscriptas en esos procesos de dominación.

Por otra parte, la definición del “sujeto turístico indígena” retoma elementos de retóricas pasadas y los encausa en el nuevo escenario de relaciones turísticas interétnicas. Uno de estos elementos es la “holgazanería”. Históricamente, éste era apelado como justificativo al asentamiento de los pueblos indígenas en diferentes espacios de disciplinamiento social (reducciones y colonias de indios, misiones de diferentes órdenes). Actualmente, otro campo semántico, que se entreteteje entre “vagos-masa manipulada”, aparece en los discursos de los operadores turísticos cuando refieren al “turismo étnico”:

Ellos esperan mucho del gobierno y la gente de acá. Son un poco haraganes...

Los aborígenes no están preparados para llevar adelante una cosa así, están acostumbrados a que se les de todo...

A los aborígenes no les gusta trabajar. Si hay alguien que les guíe, que los coordine... pero si no, no trabajan. Les gusta estar tirados todo el día...

El problema con las comunidades indígenas es que están acostumbradas a obedecer. Siempre fueron sometidas. Entonces, si de repente vas con un proyecto de autogestión, no va a funcionar. Pero si vas y les decís, “tienen que hacer esto, esto otro”, eso puede ser que funcione. No tienen historia de auto-organizarse y eso es un impedimento para el turismo comunitario.

En este nuevo campo semántico actúa una estrategia de manipulación de fisuras en la cual la distancia intertextual entre discursos del pasado y discursos del presente es suprimida (Briggs y Bauman, 1996). Pero, ocurre que, en tanto estos campos semánticos se configuran en periodos históricos concretos, dejan las huellas de sus conexiones, incluso cuando las relaciones sociales con las que se relacionaban hayan desaparecido. “Estas huellas pueden ser reactivadas en una etapa posterior, incluso si los discursos se han fragmentado para dar lugar a ideologías coherentes u orgánicas. El pensamiento de sentido común contiene lo que Gramsci llamó las huellas de la ideología “sin un inventario” (Hall, 1998: 58). Estas huellas de la ideología emergen en este nuevo contexto turístico para legitimar porqué el “turismo étnico” debe ser regentado bajo las lógicas del mercado, de instituciones públicas y agentes privados afines a ellos. Y si las palabras no pueden borrar la carga histórica que les diera sentido, podemos sugerir que el “turismo étnico” se perfila como actividad destinada a “domesticar” a las poblaciones indígenas, en el sentido de reincorporarlas a un espacio social, no sólo provincial y nacional, sino también global, desde el cual se definen los nuevos segmentos de consumo cultural.

Y esto nos ubica en el centro de nuestra argumentación, pues, más que remitir a definiciones ontológicas del ser indígena, la ideología del “sujeto turístico indígena” remite a la posición que ocupan estos pueblos en el espacio social provincial. Bourdieu (1988) señala que el espacio social está construido de forma tal que los agentes que ocupan posiciones semejantes, son situados y sometidos a condicionamientos semejantes, y tienen todas las

posibilidades de tener disposiciones e intereses y de producir prácticas semejantes. Tales disposiciones, adquiridas en la posición ocupada, implican una adaptación a ella, “lo que Goffman llamaba el *sense of one’s place*. Este *sense of one’s place* es el que, en las interacciones, conduce a las personas (...) a mantenerse en su lugar modestamente y a las otras a guardar las distancias o a mantener su rango” (Bourdieu, 1988: 131). De hecho, la ideología del “sujeto turístico indígena” tiene la función de definir a la población denotada a partir de un conjunto de clasificaciones. En este sentido, dentro de las variadas opciones de principios de visión y de división a través de las cuales el mundo social es dicho y construido (Bourdieu, 1988), el “turismo étnico” ha privilegiado un esquema generador de clasificación organizado alrededor de la categoría de “lo étnico”. ¿Cómo funciona este dispositivo? El espacio social se configura a partir de las relaciones estructurales, objetivas, entre sujetos provistos de capitales diferentes –económicos, culturales, simbólicos– ligados entre sí. Estos capitales, cuando son percibidos por agentes dotados de poder, funcionan como signos de distinción. En referencia al “turismo étnico”, el capital cultural de los pueblos indígenas se constituye en signo distintivo, sobre el que se sustenta el atractivo turístico de “lo étnico”. Así, esta categoría, en tanto categoría de percepción de la distribución de capitales específicos, funciona como sistema simbólico, organizado según la lógica de la distancia diferencial –“ellos” tienen ese capital–, que se sustenta en las relaciones objetivas del mundo social. En este sentido, “las relaciones objetivas de poder tienden a reproducirse en las relaciones de poder simbólico” (Bourdieu, 1988: 139). En esta arena, podemos visualizar la posibilidad de un conflicto ideológico, consistente “en intentar conseguir algún conjunto nuevo de significados para un término o una categoría ya existente, o bien en desplazarlo fuera de su lugar, dentro de una estructura significativa” (Hall, 1998: 59). Citamos a continuación un ejemplo de ello. En una charla con el encargado de la publicidad de la Cooperativa Tala Naconat, éste comentó:

La idea de la cooperativa en el área de turismo es que se reconozca y se respete la biodiversidad natural y cultural. ¿Vos conoces a Patricia Sosa? Ella dijo que los tobas son todos piojosos, no conocen los caramelos, que son sucios. Eso es lo que dijo. Y es mentira. Tenemos que dar a conocer nuestro pueblo de la manera que somos. No somos ni piojosos, ni sucios, ni nada de lo que dijo.

El turismo habilita un espacio de confrontación de sentidos respecto de lo que aquellas cadenas connotativas ponen en movimiento. El conflicto en torno a la clasificación de la práctica del turismo en comunidades indígenas se inserta en la disputa no sólo por el sentido de “lo étnico”, y su consiguiente *performance* social en la conformación de grupos, sino también en relación a lo que la práctica de turismo puede habilitar políticamente en relación a la aplicación de una u otra denominación. “Las palabras, los nombres que construyen la realidad social tanto como la expresan, son la apuesta por excelencia de la lucha política, lucha por la imposición del principio de visión y de división legítimo” (Bourdieu, 1988: 137).

CUESTIONES FINALES

La transformación de “lo étnico” en producto turístico se configura como una praxis-sentido que, operando bajo algunos esquemas generadores de clasificación, va etnificando ciertas dimensiones de lo social, en la medida que fomenta la lectura de ciertos elementos de los patrimonios indígenas –artesánías, estilos de vida– en términos connotados por “lo étnico”. En tanto praxis, pone en escena ciertos elementos de los patrimonios indígenas exclusivos que se definen por su capacidad de atracción turística. Esa puesta en escena se da a partir de la valorización de las artesánías y de diferentes aspectos de la “vida indígena” como diversos tipos de patrimonios públicos inclusivos susceptibles de sustentar una nueva identidad provincial. Un contexto favorable para ello lo dieron las sucesivas leyes culturales que pusieron en marcha un proceso de incorporación de identidades culturales diferenciales en la formación de la “chaqueñidad”, entre las que se encuentran las de los pueblos indígenas. El “turismo étnico” se perfila, entonces, como una práctica cultural que colabora en este proceso, y que pone de manifiesto los diversos usos sociales de los patrimonios indígenas. Así, las artesánías indígenas se constituyen en patrimonio localizado en la medida en que la valorización que ellas comportan, por parte de sectores oficiales, radica en su capacidad de representar culturas diversas en el marco de un patrimonio provincial que localiza lo local en una esfera política mayor. Independientemente de dónde se produzcan, las artesánías –como objetos cargados de diversidad– representan esa diversidad. De allí la importancia de su patrimonialización, y con ello, de su inserción en esa identidad provincial que se proclama, hoy, multiétnica y pluralista. Sin embargo, en tanto patrimonio localizado, las artesánías también se constituyen como objetos vaciados de diversidad, en cuanto su descontextualización y recontextualización en aquella esfera pública desdibuja las bases sociales que le dieran origen. De allí también los reclamos de los pueblos indígenas por el reconocimiento real de “lo que hacen”, de “quién lo hace” y de “cómo lo hacen”. También ocurre que ese patrimonio localizado se localiza, y lo que empieza a valorarse en cuanto atractivo turístico, no es tanto la artesanía en su doble dimensión, sino a su productor real en cuanto patrimonio viviente. Así, el “turismo étnico” pone en escena, más que identidades indígenas, una identidad indígena que se muestra en su doble versión: lo intacto, lo puro, lo auténtico, lo tradicional; y lo diverso, lo múltiple, lo plural. Sin embargo, estas prácticas turísticas se dan en el marco de luchas simbólicas que cuestionan la posición desigual de los sujetos en la disponibilidad de manejo de los recursos culturales. Así, la cultura se constituye como espacio de negociación y conflicto, donde se dirimen las cuestiones respecto de la legitimidad en la determinación de qué representa qué, qué representa a quién, y quién representa a quién.

En tanto sentido, la ideología del “sujeto turístico indígena” justifica una práctica que manipula los patrimonios indígenas según la lógica del mercado turístico y de la gubernamentalidad cultural. Esta ideología se sitúa dentro de una amplia gama de discursos hegemónicos que construyen la sociedad provincial chaqueña como un campo de diferencia social, organizado alrededor de nodos de raza, clase y etnicidad. Para el caso analizado, “lo étnico”, en tanto categoría de clasificación para demarcar a las poblaciones

indígenas, se constituye en la representación nodal que enlaza una serie de cadenas connotativas. En un primer campo semántico, se pone en marcha el interjuego de palabras “indígena-vago-masa manipulada”, cuya resonancia es una forma de representar cómo las personas pertenecientes a un perfil étnico distintivo fueron por primera vez insertadas en las relaciones sociales de producción (Hall, 1998). Estas huellas de la ideología manifiestan la persistencia de relaciones que reubican a estos sujetos en el sistema capitalista regional y en el sistema de dominación social provincial. En el campo del “turismo étnico”, esas huellas manifiestan, asimismo, cómo la sociedad civil –operadores turísticos– recompone la ideología como una estructura de dominación. De allí la apelación, por parte de tales operadores, de los términos mencionados. En otro campo semántico, entretejido alrededor de lo puro-tradicional / lo diverso-moderno, permite poner en marcha “tradiciones selectivas” (Williams, 1997) que reinstalan las disputas en torno a la reconstrucción del pasado ajustado a las necesidades del presente (Bourdieu, 1988). Con la nueva ley de cultura, la diversidad demarcada a través de “lo étnico” se convierte en jalón para la reconstrucción de una unidad identitaria provincial, a través de la revalorización de los pueblos indígenas y su constitución como nuevos sujetos culturales. En este determinado complejo de discursos que implica una ideología de la identidad, “lo étnico” se constituye como categoría que prefigura distintividad social: ser un sujeto turístico indígena es ser, simultáneamente, vago, masa manipulada, puro, tradicional, diverso, moderno. Pero, como individuo concreto, ¿es el indígena alguna de esas interpelaciones? Como señala Hall (1998), es, a la vez, ninguna y alguna de ellas, pues existe como sujeto fragmentario y contradictorio. Ello permite el desarrollo de formas alternativas de relación entre el sujeto concreto, colectivo e individual, y su posicionamiento en discursos ideológicos que lo interpelan.

En el espacio chaqueño de relaciones sociales, opera una doble articulación que prefigura la complejidad que adquiere la categoría de “lo étnico” en cuanto *sense of one’s place*: por una parte, una ciudadanía política que reconoce sujetos diversos, cuyas demandas de reconocimiento cultural están respaldadas en función de los nuevos derechos, desigualmente ejercidos; por otra parte, una ciudadanía política que reestablece sujetos homogéneos, cuyas trayectorias particulares de acción política están subsumidas en función de su “indistinta” pertenencia étnica”. Si “lo étnico”, como campo social, habilita este entramado complejo de praxis política, la “determinación excesiva” (Hall, 1998) de la etnicidad tiene consecuencias profundas para la política indigenista y para los indígenas como sujetos políticos concretos.

NOTAS

¹ Quedarán fuera de consideración los “patrimonios indígenas” que, activados para su uso turístico, no fueron incorporados bajo la categoría de “turismo étnico”.

² Folleto de promoción provincial del “turismo étnico”.

³ Folleto de promoción provincial del “turismo étnico”.

⁴ Folleto de promoción provincial del “turismo étnico”.

⁵ Folleto de promoción provincial del “turismo étnico”.

⁶ Los Wichí, alfarería utilitaria y tejidos de caraguatá; los Qom, alfarería, cestería y tejeduría; los Mocoví, alfarería.

⁷ El Interfluvio Teuco-Bermejito abarca un área de 214.000 has. de extensión que incluye 64.000 has. de parcelas criollas y 150.000 has. de propiedad Qom.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVES DA SILVA, Rubens. 2005. “Entre ‘Artes’ e ‘Ciencias’: a nocao de performance e drama no campo das Ciências Sociais”. En: María Elizabeth Lucas (Ed.) *Horizontes Antropológicos: Antropología e Performance*, 11(24): 35-65.
- BOURDIEU, Pierre. 1988. “Espacio social y poder simbólico”. En: *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa. Pp. 127-142.
- BRIGGS, Charles y Richard BAUMAN. 1996. “Género, intertextualidad y poder social”. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 11: 78-108.
- BRIONES, Claudia. 1998. *La alteridad en el cuarto Mundo. Una reconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Serie Antropológica Ediciones del Sol.
- CRUCES, Francisco. 1998. “Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la Antropología”. *Alteridades*, 16: 75-84.
- FLORESCANO, Enrique. 1993. “El patrimonio cultural y la política de la cultura”. En: *El patrimonio cultural de México*. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 9-18.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1987. “Introducción. Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano”. En: García Canclini (Ed.), *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo. pp. 13-61.
- GRIGNON, Claude y Jean-Claude PASSERON. 1991. *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- HABERMAS, Jürgen. 1976. *La reconstrucción del Materialismo Histórico*. Madrid: Ed. Taurus.
- HALL, Stuart. 1998. “Significado, representación, ideología: Althusser y los debates post-estructuralistas”. En: J. Curran, Morley y Walkerdine (Comp.), *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona: Paidós. pp. 27-62.
- HERMITTE, Ester, et al. 1995. *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional*. Tomo III. Posadas, Misiones: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones.
- JAFARI, Jafar. 2000. *Enciclopedia del Turismo*. Madrid: Routledge, Editorial Síntesis.
- ORTIZ, Renato. 1997. *Mundialización y cultura*. Madrid: Alianza.
- PRATS, Llorenç. 2000. “El concepto de Patrimonio Cultural”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, 11: 17-35.

- ROTMAN, Mónica. 1999. "El reconocimiento de la diversidad en la configuración del patrimonio cultural: cuando las artesanías peticionan legitimidad". En: Esther Paz y Juan Torrico (Comp.), *Patrimonio cultural y Museología*. Santiago de Compostela: FAAEE. pp. 151-160.
- SALAMANCA, Carlos. 2009. "Os novos qom: a constituição de uma identidade relacional em devir". *Mana*, 15(1): 155-182.
- SALAMANCA, Carlos. 2010. "Revisitando Napalpí: Por una antropología dialógica de la acción social y la violencia". *Runa*, 31(1), pp. 67-87.
- TORRES FERNÁNDEZ, Patricia. 2010. "Hacia una reflexión del turismo étnico y su redefinición de alteridades. El caso de las políticas turísticas de Chaco y Formosa, Argentina". En M. Barreto (Comp.), *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. España: Universidad de la Laguna. En prensa.
- ULLOA, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH-COLCIENCIAS.
- WILLIAMS, Raymond. 1982 *Cultura. Sociología de la comunicación y el arte*. Buenos Aires: Paidós.
- WILLIAMS, Raymond. 1997(1977). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- YÚDICE, George. 2002. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.