

Desarrollo y etnicidad: una exploración sobre turismo y pueblos indígenas en las provincias de Salta y Chaco

Cecilia Quevedo¹
Emilia Villagra²

Resumen

En este trabajo presentamos un recorrido analítico sobre el vínculo entre el desarrollo turístico y pueblos indígenas en las provincias de Salta y Chaco. Proponemos comparar la producción de etnicidad y la promoción turística en dos formaciones provinciales recuperando una mirada diacrónica y relacional respecto a las regiones del Noroeste (NOA) y el Nordeste (NEA) argentino. En este sentido, focalizamos en las vinculaciones conceptuales e históricas entre la noción de desarrollo, ruralidad y otros internos provinciales.

¹ Licenciada en Ciencia Política (UNVM). Doctora en Ciencia Política (UNC). Investigadora Asistente del CONICET (CIECS-UNC).

² Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UNSa). Becaria doctoral del CONICET (CIECS-UNC).

Desarrollo y etnicidad: una exploración sobre turismo y pueblos indígenas en las provincias de Salta y Chaco

Introducción

En la ponencia presentamos un recorrido analítico sobre el vínculo entre el desarrollo turístico y pueblos indígenas en dos provincias del norte argentino. Proponemos comparar la producción de etnicidad y la promoción turística en dos formaciones provinciales recuperando una mirada diacrónica y relacional respecto a las regiones del Noroeste (NOA) y el Nordeste (NEA) argentino.

En esta oportunidad exploramos el campo de revisiones historiográficas que no permitan construir tres procesos históricos de conformación de lo que Briones (2005) llama *formaciones provinciales de alteridad*. En primer lugar, reconstruimos los discursos fundacionales en la construcción de provincianía y los sujetos subalternizados bajo las nuevas hegemonías culturales. En distintos contextos históricos, la construcción de identidad provincial generó formas selectivas y subalternas de incorporación económica y cultural a las poblaciones indígenas desde relatos que jerarquizaron y moralizaron las pertenencias criollas y blancas.

En segundo lugar, analizamos los discursos desarrollistas desde la década de los sesenta con la interpelación integracionista a las diferencias culturales. Para analizar este periodo, recurrimos al análisis que realiza Miguel Leone sobre la articulación entre los agentes del desarrollo y la pastoral católica que “en muchos casos llegaban a los poblados indígenas enviados por agencias gubernamentales preocupadas por generar el desarrollo y la integración del aborigen” (Leone, 2016: 4).

Como hipótesis de trabajo sostenemos que, desde la segunda mitad del siglo XX, hay un corrimiento histórico en el vínculo entre discurso del desarrollo y los grupos indígenas en las provincias del norte del país: un discurso integracionista/desarrollista como forma de incorporación política y económica al turismo. Esto es significativo en los roles de las instituciones y agencias que se consolidan en el periodo en las dos formaciones provinciales analizadas, aunque con particularidades. Estas diferencias son comprendidas a la luz de las hegemonías culturales basadas en las figuras del “gaucho decente” en Salta y el “gringo laborioso” en Chaco.

Finalmente, consideramos los procesos recientes y contradictorios donde el turismo resignifica el lugar histórico de los pueblos indígenas como otros internos ahora valorados en esa actividad productiva. En este sentido, seguimos la propuesta de Francisca de la Maza, quien afirma que “el concepto de turistificación busca dar cuenta del proceso en que los territorios indígenas cambian su vocación económica y de desarrollo hacia el turismo, promovido tanto por actores externos al territorio como internos, incluyendo en esto a los pueblos indígenas que lo habitan” (de la maza, 2018: 209). También consideramos los aportes de Silvia Gómez, para quien “el turismo, como una forma de industria capitalista, en la que intervienen diversos actores siendo uno de los principales el Estado en sus distintos niveles a través de la planificación e implementación de políticas para el área, estimula la construcción de particulares formas de concepción y visibilización de “lo indígena”” (Gómez, 2013: 107). Pues, “a partir del estudio de los programas de desarrollo rural orientados a la población indígena, se comenzó a visualizar el turismo como una posibilidad de desarrollo para los sectores rurales indígenas” (de la maza, 2018: 209). Desde este marco interpretativo, adquiere espesor analítico el vínculo entre ruralidad (“naturaleza”), etnicidad (“pueblos originarios”) y turismo (“desarrollo local”) como efectos de nuevos roles estatales (procesos de patrimonización provincial) y dinámicas económicas (lo que Comaroff y Comaroff (2011) denominan mercantilización de la etnicidad).

Formaciones provinciales de alteridad en el NOA y NEA

a. Salta

La constitución de Salta como provincia ocurrió a través de las disputas entre unitarios y federales. Durante el siglo XIX, en el proceso encabezado por Bartolomé Mitre se canonizaron celebridades argentinas e impusieron, a través del esquema sarmientino “civilización y barbarie”, la figura del hombre blanco, culto y civilizador en oposición al hombre de campo, un sujeto con características “salvajes”, “rudas”, y “bravas”. Estos criterios caracterizan el proceso de integración de Salta como una provincia más dentro del mapa argentino. Las elites centralistas consideraron a la provincia con ciertas cualidades (“desordenada”, “lenta” y “bárbara”) y atributos negativos vinculados a presencia de indios y gauchos. La construcción del Estado-nación inicia con una política de blanqueamiento y mestizaje como condición de posibilidad para habilitar la inclusión de una Salta colonial a una Salta provincial (Lanuzze y Lazzari, 2005).

El papel protagónico lo tendrá la elite salteña, considerada la clase descendiente de españoles, es decir, blancos que han heredado la cultura europea y por ende deben sostener el linaje familiar. Conformado por la clase política y económica dominante, la elite lideró el proceso de formación provincial construyendo la “identidad salteña” a través de la afirmación y apropiación de “valores morales y culturales” heredados durante la conquista española. Estos valores y la consecuente insistencia por sostener “tradiciones y costumbres locales” inauguran el proceso de reconocimiento de la figura de Martín Miguel de Güemes como héroe gaucho local, considerado hasta ese entonces por Bartolomé Mitre “como un conductor de hombres y voluntades, capaz de dominar y dirigir a las masas pero carente de genialidad y virtudes individuales, sin méritos ni cualidades que lo igualen con el grupo de hombres ilustres porteños” (Villagrán, 2012:29).

La necesaria reconstrucción de Güemes legitima la nueva “historia oficial” y “el pasado” de Salta (Villagrán y Vázquez, 2010) durante la guerra de la independencia, comandada por la figura de un líder mestizo—*un gaucho decente*—. Fue representado como el héroe capaz de sublevar a las masas rurales para que lucharan por la soberanía y la liberación de los españoles a la par de las batallas que tanto Manuel Belgrano como José de San Martín encabezaron.

Estas instancias de idealización de la figura de Güemes son reconstruidas durante el siglo XX por algunas personalidades intelectuales de la provincia que escriben sobre su biografía y su historia de vida familiar, política y social, con un fuerte regionalismo que acaba constituyendo la “salteñidad” (Álvarez Leguizamón, 2010). Entre ellos se encuentra el historiador Bernardo Frías, quien fue el primero en revalorizar la imagen de Güemes a través de un escrito denominado “Historia del General Martín Miguel de Güemes y de la provincia de Salta de 1810 a 1832”, publicado en 1902.

Otra personalidad destacada que se ocupa de revalorizar la figura “güemesiana” es la del poeta Juan Carlos Dávalos, reconocido escritor local, quien encuentra a través del paisaje, la geografía accidentada y la vegetación natural la encarnación del gaucho. La investigación que realiza Villagrán (2012) sobre estos aspectos reconstructivos de la figura del gaucho, nos permite observar cómo Dávalos fusiona la idea de raza y lo paisajístico. Por un lado, la figura del “coya” y por otro la del “gaucho”, el primero con orígenes bolivianos, carente de cultura y educación identificados posteriormente en su totalidad como “indios”; y el segundo, mucho más amable y domable, vinculado a la naturaleza pero caracterizado por su “obediencia” al patrón.

Estas caracterizaciones negativas para unos y positivas para otros, dan cuenta del proceso de mestizaje que reconoce la mezcla de “sangres puras” con “sangres impuras”. El mestizo rencarna como lo posible y lo deseable, portador además de la ancestralidad española y reproductor del linaje, mientras que la negación e invisibilización de los indígenas posiciona a estos como los “otros internos provinciales”.

b. Chaco

En el desarrollo historiográfico del Chaco, posterior a la construcción del “desierto verde” (1884-1917) dentro del circuito económico nacional, se destacan dos periodos: la etapa territoriana hasta 1951 (referida al Territorio Nacional de Chaco) y la etapa provinciana desde 1951 al presente (referida a la provincia Juan Domingo Perón hasta 1955 y luego Provincia de Chaco). A lo largo del siglo XX, la historiografía y la producción cultural se estructura en base al debate sobre el origen de la ciudad de Resistencia y luego sobre la identidad provincial en un contexto de otorgamiento de tierras, quitadas a indígenas, a colonos de origen europeo.

En un primer momento, como analiza Silvia Leoni (1998), la construcción del pasado estuvo vinculada al rol del periodismo quien encaró, desde 1910, la pregunta por el origen chaqueño desde distintas disputas culturales (por el pasado hispánico, el legado correntino, el arrojido de los inmigrantes, por la región geográfica que ocupa el territorio, etc.). Como expresa la autora, mientras que, en 1915, el diario *La Voz de Chaco* realizó un concurso –que quedaría desierto- sobre “Origen de la ciudad de Resistencia y su desarrollo hasta nuestra época”; en 1920, los descendientes de los primeros inmigrantes friulianos -que arribaron en 1878- comenzarían activamente a reafirmar su lugar destacado en la ciudad a través de monumentos (la escultura “La Loba” en la plaza central de Resistencia). La organización del primer desembarco simbólico el 2 de febrero de 1927 como celebración pública (iniciativa también apoyada por el diario *La Voz del Chaco*) se instituye en este periodo territoriano que perduraría en el tiempo como hito del progreso local (Leoni, 1998).

En un segundo momento, el modelo de autonomía provincial consolidó la hegemonía cultural del “Chaco gringo” en su referencia moralidad vinculada al esfuerzo del trabajo y a las matrices culturales de inmigrantes europeos. Estas representaciones acompañaron la consolidación de un modelo productivo ligado a la producción de algodón donde la mano de obra provendría de sectores indígenas y criollos. En esta incorporación como proletarios, las primeras simbolizaciones de lo “chaqueño” como complejo identitario normativizado en dos constituciones (1951 y 1957) estuvieron basadas en la resignificación de los relatos fundacionales, los cuales muestran continuidades y rupturas respecto al pasado territoriano.

En este proceso provincial particular, la producción de categorías y criterios de identificación/clasificación en el Chaco que regularon la existencia de los diferentes tipos de otros internos como población subordinada (Briones, 2005) presenta dos características: en primer lugar, es a partir de la década de 1960 que se articularon con mayor fuerza los distintos discursos totalizadores de pertenencia provincial; y en segundo lugar, los supuestos de las elites culturales (fundamentalmente el círculo ligado a El Fogón de los Arrieros) y gubernamentales sentaron las bases a partir del cual se organizó una nueva hegemonía cultural. En este contexto, se produce lo que Mariana Giordano identifica como la activación del discurso del “crisol de razas” para organizar y representar las diferencias culturales de la provincia. Como expresa la autora, “a partir de la década del 1960 la pluralidad comenzó a visualizarse como un valor en la conformación social y étnica argentina” (Giordano, 2012: 302). Para 1970, los imaginarios culturales resistencianos aludían a la figura del crisol como una referencia a

la fusión de tres trazos idiosincráticos (a partir del inmigrante friuliano, el hachero correntino y el peón indígena) que, en la práctica y en general, nunca tuvo otra relación más que la del distanciamiento cultural proyectado a toda la provincianía.

El discurso desarrollista y la pastoral aborígen desde los años sesenta

a. Salta

A partir de la década de 1980 empieza una creciente visibilización de la existencia de pueblos que empiezan a auto-reconocerse como “indígenas”, contexto histórico atravesado por la aparición de marcos normativos internacionales y nacionales que, durante fines del siglo XX reconocen la preexistencia de “comunidades indígenas” en todo el país y exigen el respeto y el reconocimiento multi/intercultural.

La provincia de Salta se caracterizará por el fortalecimiento territorial en la zona del Chaco y los Valles Andinos que promovieron diversas ONG's, algunas de ellas pertenecientes al clero religioso como la Obra Claretiana para el Desarrollo (OCLADE), fundada en el año 1983 por el obispo José María Márquez Bernal y dependiente de la Prelatura de Humahuaca, el Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana del Norte Argentino (ASOCIANA), la Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ), el Equipo Nacional de la Pastoral Aborígen (ENDEPA), y otras de corte más técnico-asistencialista como la Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (ARETEDE), el Instituto de Desarrollo Social y Promoción Humana (INDES), entre otras.

Estas ONG's introducen el discurso del desarrollo integral y humano, impulsando la conformación de organizaciones con personerías jurídicas que consolidarían la aparición de “dirigentes indígenas” para la elaboración de proyectos comunitarios, profundizando el desarrollo integral para la salud e intentando contrarrestar los alarmantes datos proporcionados por el INDEC de “pobreza estructural” reflejados también en las provincias de Chaco, Formosa, Jujuy y Santiago del Estero (Carrasco, Sterpin y Weinberg, 2013; Castelnuovo Biraben, 2011).

El compromiso de estas ONG's, caracterizadas como “humanas” y “solidarias”, además de evangelizar y promover la formación religiosa, era consolidar espacios de capacitación para el “desarrollo indígena”, es decir, impulsar la gestión de proyectos que financiaban entidades internacionales –empresas y bancos mundiales–, ya que si bien el Estado no promovía recursos, el trabajo de estos organismos era la de acompañar y suplantar ese rol ausente, construyendo obras públicas, facilitando caminos y empedrados que conectaban a las comunidades con parajes cercanos que proporcionaban el ingreso de médicos, maestros y agentes sanitarios a toda la región históricamente postergada (Weinberg, 2014, Carrasco, 2005; 2013; Castelnuovo, 2013; Yudi, 2012).

La lógica jurídica que se instala durante estas décadas se enmarca, por un lado, para posibilitar el acceso a créditos, subsidios y programas que financiaban explícitamente a “poblaciones indígenas” y luego, como una estrategia para reclamarle al Estado nacional la entrega de títulos comunitarios, posterior a la reforma de la Constitución Nacional en el año 1994. Asistimos, durante estas décadas, a un escenario de creciente visibilización y conformación de comunidades indígenas, considerada como una de las provincias con mayor diversidad de etnias, habitada por nueve pueblos que comprenden tanto las tierras bajas como las tierras altas, distribuidas en más de 300 comunidades (Buliubasich, 2013).

b. Chaco

En la década posterior a su provincialización, la producción algodonera chaqueña entró en retroceso en un contexto caracterizado por la modernización de los organismos e instituciones estatales. Como expresa Adrián Almirón, “la crítica situación agraria chaqueña entre 1960 y 1976 requería soluciones al estancamiento de la producción, generándose en la sociedad disputas y resistencias por parte de los productores que defendían el modelo productivo algodonero” (Almirón, 2017: 161). Estas controversias por las mejoras en la política agropecuaria eran una arista de las transformaciones vinculadas a la hegemonía desarrollista, a las transformaciones burocráticas y nuevos actores sociales con renovadas formas de intervención territorial.

En los años sesenta, el Consejo Federal de Inversiones fue un eslabón de la estatalidad provincial respecto a la nueva meta del desarrollo desde dos agencias: por una parte, con la coordinación entre expertos y modernización agrícola promoviendo transformaciones estructurales en la producción algodonera desde sectores profesionalizados (ingenieros agrónomos, técnicos vinculados al INTA e investigadores de la UNNE); por otra parte, con el vínculo entre científicos sociales y política indigenista a partir de la comprensión experta de las problemáticas sociales (el CFI contrató a un equipo de profesionales y antropólogos del Instituto Di Tella para conocer y diagnosticar el estado de la población indígena en Chaco).

Entre las transformaciones sociales y la emergencia de nuevas agencias, se destacan los efectos posteriores al Concilio Vaticano II (1962-1965) en la iglesia católica y las fracciones “tercermundistas”. Estos discursos convocan a los actores eclesiásticos a llevar a cabo procesos de “promoción aborígen” en las regiones del Chaco. El objetivo de estas búsquedas colectivas tenía que ver, primero, con la reivindicación de sectores indígenas como parte del pueblo “pobre”, y, segundo, como anclajes comunitarios de los discursos desarrollistas del periodo. Desde entonces, diversas experiencias territoriales se desarrollaron en el encuentro entre clérigos o sectores ecuménicos y pueblos indígenas dando escenario a diversas instituciones indigenistas (JUM, FUNDAPAZ, INCUPO) y a proyectos de integración mediante el trabajo cooperativo.

A finales de los sesenta, la monja Guillermina Hagen llega a Misión Nueva Pompeya, en el noroeste chaqueño, y lleva a cabo un proyecto de “desarrollo comunitario”. Estaba relacionada, en un primer momento, con el grupo de clérigos de Sáenz Peña dirigidos el Obispo Ítalo Distéfano. Dirigió la “Cooperativa de Trabajo Agrícola, de Producción e industrialización” dando apertura al edificio de la Misión Franciscana entre 1969 y 1973, año en el que va presa con prisión preventiva. Ligada a las ideas de los sacerdotes “tercermundistas”, debe exiliarse por riesgo de vida. En este periodo, la monja se desempeña como radioaficionada, piloto de avión, tractorista y graduada como Ingeniera agrónoma. Con el corte y comercialización de postes de quebracho colorado se modifican nuevamente los medios de subsistencia indígena, evitando que tuvieran que volver a la campaña del algodón. La misma suerte corrieron las Ligas Agrarias en el Chaco, de la cual ella era miembro. Desde tiempo antes, René Sotelo (presidente de la Dirección Provincial del Aborígen, organismo indigenista provincial entre 1971 al 1981) había comenzado a poner trabas burocráticas a la producción de la cooperativa por reducir la masa de trabajadores disponible para la producción de algodón en las colonias de la zona.

El derrotero de la pastoral aborígen dio origen y fortaleció, desde los años ochenta, a los programas de desarrollo encarados por ONG (Braticevich, 2009). Por ejemplo, el desprendimiento de la experiencia de Misión Nueva Pompeya, y luego de un conflicto entre clérigos, ocasionó el alejamiento y la consolidación de la experiencia de Asociación Promotores Chaco en la localidad de El Sauzalito (municipio que nace con el proyecto de la ONG y la convocatoria laboral que involucra para indígena y no

indígena). Con el liderazgo del cura Diego Soneira, se despliegan redes internacionales y la consecución de fuentes de financiamiento a proyectos de desarrollo con comunidades wichí. Estos cuadros “podían operar en el Chaco como sacerdotes/seminaristas católicos, agentes del estado, capataces de la industria forestal y/o agentes de contacto de ONG’s internacionales según las cambiantes coyunturas en las que actuaban y los recursos con que contaban” (Zapata, 2016: 177). Convertidas en núcleos de desarrollo local y sostenible, las ONG se consagran en promover formas pragmáticas de trabajo comunitario (aserraderos, agricultura familiar, ladrillaría, etc.) que son comprendidas por las líderes no indígenas como acompañamiento en el “camino de la marginación a la libertad” (Doyle, 1997). Como bien explora el trabajo de Braticevich (2009), durante lo más duro del neoliberalismo, el modelo evangelizador mediante metamorfosis en ONG tuteló parte de las demandas de la población indígena mediante el agenciamiento de diversos programas de desarrollo.

Del desarrollo al turismo étnico

a. Salta

La década del 90 trae consigo un fuerte proceso de reconversión neoliberal durante la era menemista y en la provincia de Salta con el gobierno de Juan Carlos Romero, iniciando su *boom* turístico. Se incorpora a una lógica mercantil del espacio caracterizada como una “provincia colonial” con circuitos locales. Es posible observar: la geografía accidentada, el paisaje natural, degustar la comida típica –empanadas, loco, humitas y tamales-, pasear con un tour hacia la cima de la “Virgen del cerro”, visitar el museo de arqueología de alta montaña donde se exhiben las momias del Llullaillaco y el reciente museo donde nació y vivió el General Martín Miguel de Güemes. Este proceso de turistificación provincial se visibiliza con algunas frases que tienen como slogan comercial identificarla como “Salta, tan linda que enamora”, “Tierra del Señor y la Virgen del Milagro”, “Tierra Gaucha”, entre otros.

Esta época marcada por fuertes conflictos por las políticas extractivas, desalojos de comunidades indígenas para montar proyectos industriales –en su mayoría sojeros- a la par de la introducción turística en zonas rurales estratégicas donde anidan pueblos originarios –los que sí conviene valorar y eternizar- establece una nueva relación de dominación en los territorios, marcados por la revalorización de la etnicidad como poblaciones con “vieja cultura ancestral”, que aún persisten en el tiempo manteniendo formas tradicionales de convivencia y espiritualidad –sobre todo por su vínculo con la *pachamama*- .

La condición de patrimonio, que tiene como antecedente directo la Quebrada de Humahuaca declarada en el año 2003 como patrimonio de la humanidad por la UNESCO, determina un sentido universal en los territorios del noroeste, dando valor a objetos que albergan “historia pasada” o que emanan cualidades que rescatan tradiciones y costumbres de ciertos grupos locales considerados ancestrales (Almirón, Bertonecello, Troncoso, 2006). Esta condición habilitó el rescate de ciertos valores que constituyen la identidad y la cultura en Salta, incluso con la promoción de paisajes que pertenecen a la provincia de Jujuy.

La venta de circuitos turísticos para quienes deseen vivir la experiencia, ofrece conocer emprendimientos “innovadores”, gastronomía típica gourmet elaborada por los pobladores locales, territorios “aventureros” en la zona de yungas y alta montaña. Tal como señala la web de turismo Salta, “Turismo Arqueológico; turismo campesino; durante todo el año, Salta es una invitación a vivir intensamente su nutrido calendario turístico, religioso y cultural”.

Los atractivos turísticos que se ofrecen en la zona urbana de la ciudad están vinculados a la visita de paseos de artesanos, el monumento a Güemes, museos y restaurantes, lo que ha originado una fuerte política de restauración edilicia, embelleciendo el caso histórico donde se sitúan la Plaza 9 de Julio, la Catedral Basílica, el Cabildo, la Plazoleta Cuatro Siglos con un pequeño monumento a Virrey Toledo, y a escasas cuadras el Convento de San Bernardo y la iglesia San Francisco. En esta zona urbana se realiza un City Tour en un minibús que pasea por la zona “céntrica y colonial” de la provincia, también se realiza la visita a la Virgen del Cerro –lugar donde todos los sábados se realizan peregrinaciones- para acceder al ritual que ofrece María Livia donde “entrega energía” a quienes se aproximan provocando sus desmayos (Suárez y Pérez Marchetta, 2015; Nava Le Favi, 2017).

En tanto, en la zona rural, se consolidan los circuitos promovidos por los gobiernos provinciales que empiezan por construir hoteles de lujos en las zonas de la puna, el caso salteño más evidente es la localidad de Iruya, que se asimila al tipo de turismo que promociona la Quebrada de Humahuaca en Jujuy (Pantaleón, 2013). Algunas de estas zonas han protagonizado fuertes conflictos, no solo por el ingreso de empresas turísticas para la construcción de hospedajes sino por la deforestación para construir travesías y recorridos rurales y apropiarse de los recursos madereros y mineros de la zona (Chaya Comunicación, 2009; Ataide y González, 2010)

A raíz de estas disputas y cruces de intereses entre los distintos actores, en el año 2004 se crea la Red de Turismo Campesino, una organización territorial de comunidades indígenas que se juntan para gestionar el turismo local con el objetivo de promover el “turismo responsable” y el respeto por la diversidad cultural. Con el tiempo, esta red, se consolida en un espacio que aglutina a doce comunidades y es apoyada por la Sub Secretaría de Agricultura Familiar, el Ministerio de Turismo de la Nación, el Ministerio de Turismo y Cultura de la provincia de Salta, la Secretaría de Fortalecimiento Institucional y Economía Social del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación y los municipios locales. Asistimos a una nueva forma de turistificación y gentrificación de la cultura, con los propios actores locales como difusores de sus tradiciones, bajo la condición de “familias humildes” que desarrollan sus propias vidas, con sus propias condiciones y reglas, gestionando e integrando el turismo de forma innovadora y original, desde una visión “comunitaria” que fortalece la unión entre los pueblos y el Estado. Estos mecanismos de dominación y construcción de hegemonía por parte del Estado dan cuenta de la aparición de la figura del trabajador indígena como un “agente de turismo”, incluido e integrado en las prácticas del desarrollo local.

b. Chaco

Chaco, por su parte, ha sido considerado históricamente una provincia periférica dedicada a la explotación forestal y la producción algodonera. En términos turísticos, al igual que otras provincias, fueron relegadas de los corredores tradicionales. No obstante, en la última década comienza un proceso de transformación económica-social a partir de la expansión de las formas de consumo y la aplicación de políticas nacionales entre las que se encuentra el turismo y los procesos de patrimonialización (Cantero, 2012; Geat, 2013).

En esta provincia, la reglamentación del régimen de promoción de la actividad turística tuvo como antesala las creaciones del Parque científico y educativo Parque del cielo y del Parque Nacional El Impenetrable. Desde el 2007 y 2015 se desarrolló la industria turística regional con distintas acciones de gobierno: creación del Instituto de turismo; inclusión de museos en circuitos turísticos; Resistencia *City Tour*, creación de Chaco Explora (Plan estratégico de turismo sustentable 2015); la marca *Chaco. El secreto de*

la Argentina; distintos soportes 2.0 para difusión; presentaciones en ferias y congreso. En efecto, a partir de la Ley Provincial N° 6638 de 2010, bajo el programa “Chaco Explora 2015” y en torno al eslogan “Chaco. El secreto de Argentina”, se estructuró la oferta sobre el ecoturismo, el turismo aventura y el turismo cultural.

La existencia de distintos dispositivos público-privados y los discursos empresariales fundamentaron la necesidad de avanzar sobre la patrimonialización del monte chaqueño. Su explotación -dado el proyecto de conversión de la Estancia La Fidelidad en Parque Nacional- otorgó potencialidad económica vinculada al ecoturismo y al monte nativo en El Impenetrable (la región más conflictiva por la demanda de tierras indígenas). En esta región, se desata un amplio consenso desde sectores intelectuales y políticos por la turistificación de la misión de Nueva Pompeya. Desde 1985, el edificio de la misión está declarado “Monumento Histórico Nacional” y cada vez más se piensa como un lugar para aprovechar turísticamente conjuntamente la referencia a la “naturaleza” como principal atractivo promocionado.

Como expresa Silvia Gómez, “las construcciones de “lo indígena” realizadas en el marketing turístico del Estado provincial tienen por efecto la visibilización de las comunidades originarias como estáticas reliquias de un pasado ancestral y, en este sentido, son “escenificadas” como elementos pasivos del promocionado paisaje de “naturaleza virgen”” (Gómez, 2013: 121). En este escenario provincial, la ciudad de Resistencia se presenta como la puerta de entrada a los lugares (naturales) y sujetos (indígenas) a valorizar, creando así su especialización en la oferta turística nacional. Promocionada como “ciudad de las Esculturas” las políticas culturales desde la Fundación Urunday y el Municipio de la ciudad vienen trabajando en la puja por el reconocimiento de la UNESCO como patrimonio de la Humanidad. No obstante, el rol indígena en esta museificación de la ciudad se inserta, como desde la década de los sesenta, como productores de artesanías.

Siguiendo a Patricia Torres Fernández, la característica de la provincia chaqueña transforma “lo étnico” en producto turístico 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” (Torres Fernández, 2010: 91). Si bien esta transformación no es exclusiva de la capital provincial, en el territorio de El Impenetrable, el marco natural y el monte nativo ofrecen el marco ideal para que las redes locales avancen en la explotación del “patrimonio cultural viviente”. Del mismo modo, es llamativo que, en todos los mapas de la ciudad de Resistencia dispuestos en sitios turísticos (hoteles, puntos de información turística, terminal de ómnibus, etc.) expongan cartográficamente dónde se sitúa –como único barrio mencionado- el Barrio Toba de la ciudad (que desde la transformación urbanística y habitacional cuenta con un cartel a la entrada como es frecuente en lugares turísticos). Otro ejemplo es el desarrollo de la principal festividad pública de la ciudad, la Bienal Internacional de Esculturas, donde las comunidades indígenas solo participan de dos maneras: venden en sus stands con productos artesanales diversos o participa el tradicional “Coro Toba” en el programa de eventos musicales.

Conclusión

En esta ponencia las actividades turísticas vinculadas a pueblos indígenas son analizadas dentro de un contexto de relaciones interétnicas como escenario en el cual participan de manera desigual el Estado provincial, las propias comunidades indígenas y otros agentes institucionales. De allí que es necesario reconstruir los procesos históricos que dan espesor a la construcción del Estado provincial como matriz de alteridades tanto como generadores de moralidades y de conflictos interculturales. La identificación

de tres procesos históricos (discursos fundacionales de provincianía –a fines del siglo XIX para Salta y a mediados del siglo XX para Chaco-; discursos desarrollistas y reivindicaciones pastorales; y las políticas culturales como políticas turísticas) nos permiten problematizar la mercantilización de las alteridades indígenas estrechamente vinculadas a un ámbito natural, rural o paisajístico.

En este trabajo planteamos que la incorporación subordinada del indígena en el mercado turístico no sólo se describe a partir de procesos históricos diferenciales -aunque comparables- sino a partir de las simbologías dominantes desde donde ahora el turismo organiza la explotación de la cultura indígena esencializada. La indagación en el derrotero histórico permite comprender y reflexionar acerca del cambio abrupto del régimen de visibilidad indígena y la reciente conversión de la etnicidad en mercancía (Comaroff y Comaroff, 2011) altamente valorada por los gobiernos provinciales. En efecto, como damos cuenta a lo largo de este escrito, las tramas políticas vinculan las construcciones históricas, la invención del pasado local y el auge (o invisibilización) de los conflictos por las tierras constituyéndose entrelazados y persistentes en cada configuración provincial. En este marco, entre distintos actores desde el Estado y el mercado, lo “indígena” aparece como un sujeto homogéneo, hipervisibilizado y esencializado, pero en condiciones desiguales de participación y toma de decisión o consulta. Al revalorizar la cultural local, como “costumbres y tradiciones” los Estados rescatan el patrimonio: ese montón de bienes materiales e inmateriales que se reconocen como propios e identitarios. Esto reestablece el vínculo entre Estado y alteridades locales, con el supuesto interés de ampliar las oportunidades de trabajo y dar lugar al reconocimiento indígena como política inclusiva del Estado.

Bibliografía

Almirón, Analía.; Bertonecello, Rodolfo.; Troncoso, Claudia. (2006). “Turismo, patrimonio y territorio. Una discusión de sus relaciones a partir de casos de Argentina.” *Estudios y Perspectivas en Turismo*, vol. 15, n° 2, pp. 101-120.

Almirón, Adrián, (2017), “Los expertos en el Chaco: investigación y política agraria (1920-1972)”. *Coordinadas. Revista de historia local y regional*, Vol. 4, N° 1, pp. 147-170.

Álvarez Leguizamón, Sonia. y Muñoz, Sebastián (2010) “Poder y salteñidad: saberes políticos y representaciones sociales” CEPIHA, Salta.

Ataide, Soraya y González, Fernando. (2010) Anexo. Relevamiento de los principales conflictos territoriales en las provincias de Salta y Misiones (1990-2008). En Manzanal, M. y Villarreal, F. (Coord.) *El desarrollo y sus lógicas en disputa en territorios del norte argentino*. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Ciccus.

Braticevic, Sergio (2009), “Metamorfosis de los modelos evangelizadores en el Chaco Central. Las ONGs para el desarrollo y su razón intervencionista en un espacio de expansión productiva reciente”. *Papeles de Trabajo*, N° 17, pp. 1-13.

Briones, Claudia (editora) (2005), *Cartografías Argentinas: políticas Indigenistas y Formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Buliubasich, Catalina (2013), La política indígena en Salta. Límites, contexto etnopolítico y luchas recientes. En RUNA XXXIV, pp. 59-71. FFyL, UBA.

Cantero, E. (2012), Ciudad de Resistencia. Discursos e imaginarios sociales en torno al origen de su nombre. TFG de la Licenciatura en Sociología. UNVM: Villa María.

Castelnuovo Biraben, Natalia (2011), Tensiones, contradicciones, y disputas: Guaraníes y ONG's de desarrollo en el norte argentino. *Revista Ava*. N°18, Posadas ene./jun, pp. 43-59.

Castelnuovo Biraben, Natalia (2013), Produciendo conocimiento geográfico: procesos de resistencia indígena en el noroeste argentino. VII Jornadas de Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. Buenos Aires.

Carrasco, Morita(2005), Política indigenista del estado democrático salteño entre 1986 y 2004. En: BRIONES, C. (Comp.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. *Antropofagia*, p. 211-242

Carrasco, Morita, Sterpin Laura, y Weinberg, Marina (2008), Entre la cooperación y la asistencia: un análisis de la incidencia del apoyo económico internacional en el movimiento indígena en Argentina. *Revista Ava*, Posadas, Misiones, N°12, p. 9-25

Comaroff, John y Comaroff, Jean. (2011), *Etnicidad S.A.* Katz: Buenos Aires.

Francisca De la Maza, F. (2018), "Gobierno local, política y turismo indígena: enfoque etnográfico en contextos interculturales". *Revista Antropologías del Sur*, N°9, pp. 199 – 213.

Chaya Comunicación (2009) *Expansión de los Agronegocios en el Noroeste argentino. Los casos de las comunidades wichí de la cuenca del Río Itiyuro, la comunidad wichí de Misión Chaqueña, los pobladores criollos de la cuenca del Río Dorado y las comunidades Guaraníes de El Talar. Con el apoyo de: Base Investigaciones Sociales. Bueno Aires, Argentina. Editorial En Chaya Comunicación, la Soja Mata.*

Doyle, Patricio (1997), *Camino desde la marginación a la libertad*. EDITORIAL DEL AUTOR, Buenos Aires.

Geat, Andrea Soledad (2013), "Identidades y representación. Sobre debates identitarios en la escena artística del NEA". *Revista Historia y Frontera*, N° 1, pp. 1-12.

Giordano, Mariana (2012), "Fotografía, testimonio oral y memoria. (Re)presentaciones de indígenas e inmigrantes del Chaco (Argentina)". *Memoria Americana* 20, N° 2, pp. 295-320.

Gómez, Silvia (2013), "Pueblos originarios y turismo en la provincia del Chaco: construcción de "lo indígena" y mercantilización de la cultura". *Cuadernos de Antropología*, N° 9, 105-125.

Lanusse, Paula y Axel C. Lazzari (2005) "Salteñidad y pueblos indígenas: continuidad y cambio en identidades y moralidades". En: Briones, Claudia (comp.). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, *Antropofagia*. Pp.: 223-252.

Leone, Miguel (2013), "De "pueblo pobre" a "pueblo indígena". Pastoral aborígen y saberes antropológicos en la región chaqueña argentina (1970-1985)". *Quinto Sol*, Vol. 20, N° 3, pp. 1-23.

Leoni, Silvia. (1998), "Resistencia: cómo se escribió la historia de la ciudad". *Revista Nordeste*, N° 9, pp. 157-173.

Nava Le Favi, Daniela (2017), De "turistas" y "peregrinos": identificaciones, territorialidades y fronteras en la construcción del cuerpo devoto del culto a la Virgen del Cerro en la ciudad de Salta, Argentina. En *Revista Análisis*, Vol. 49, N°91 jul-dic, pp. 461-481.

Pantaleón, Jorge (2013) Turismo, mujeres e indígenas en Iruya: notas sobre algunas reconversiones sociales en el extremo norte argentino. En Oehmichen Bazán, C.

(ed.); Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.

Suárez, Ana y Pérez Marchetta, Agustín (2015) La Virgen que se “aparece” en Salta, ¿por qué los lugareños le dan la espalda? En Revista Andes, Vol. 26. Universidad Nacional de Salta, Argentina.

Torres Fernández, Patricia (2012), “La transformación de “Lo étnico” en producto turístico en la provincia de Chaco, Argentina”. *Runa*, XXXI, (1), pp. 89-107.

Villagrán, Andrea (2010) “El general gaucho” Historia y representaciones sociales en el proceso de construcción del héroe Güemes”, en: “Poder y Salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales” Compiladora Sonia Álvarez Leguizamón. CEPIHA, Universidad Nacional de Salta.

Weinberg, Marina(2013), Descubriendo el desarrollo: Política de Estado y Política Indígena en el Noroeste Argentino. ¿Una nueva era post-neoliberal? En Revista Perspectivas de Políticas Públicas, N°5, Julio-diciembre.

Weinberg, Marina (2014), Desarrollo neoliberal o intervención estatal: políticas orientadas a pueblos indígenas en el NOA. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, Santa Fe.

Yudi, Javier (2012), Kollas de nuevo: Etnicidades, trabajo y clasificaciones sociales en los Andes de Salta (Argentina). Tesis de Doctorado en Estudios Sociales Agrario. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba.

Zapata, Laura (2016), “Intersticios y fragmentaciones: “promoción” del aborigen en el Chaco (1970–1990)”. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XXVI, N° 46, pp. 163-180.