

Consultado en:

[http://apuntes.cejvg.com.ar/sites/default/files/TORRES Turismo etnico en el NOA.pdf](http://apuntes.cejvg.com.ar/sites/default/files/TORRES_Turismo_etnico_en_el_NOA.pdf)

Fecha de consulta: 17/02/2012

Turismo étnico en el NOA:

Entre el diálogo del reconocimiento y la lógica del mercado.

Patricia Torres



Presentación

Este trabajo tiene como objetivo indagar sobre la relación entre el turista y el "Otro", los pobladores locales de la Región del Noroeste Argentino. Su abordaje, está orientado por dos hipótesis de investigación. La primera, sostiene que el turista y el poblador local se relacionan a partir de las preconociones que construyen al Otro a través de un discurso, tendiente a reificar su idea de alteridad. Con respecto a ello, cabe indagar cómo se construye este discurso y que agentes intervienen en este proceso. Un concepto clave para el análisis de esta cuestión, consiste en la idea de "zona de contacto". Acuñado por Pratt, se refiere:

“al espacio de los encuentros coloniales, al espacio en que pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas (...) que implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto (permitiendo el concepto) invocar la presencia conjunta, espacial y temporal, de sujetos –anteriormente separados por divisiones geográficas e históricas- cuyas trayectorias se intersectan” (Pratt;1997:26).

Las ventajas de este abordaje, no solo radican en pensar la relación turista metropolitano-poblador local periférico en términos de interactividad en la cual los sujetos se constituyen en y por relaciones mutuas, sino también, implica concebir a los sujetos como agentes activos realizadores y constructores de su propia realidad. La idea de transculturalidad, como mecanismo mediador, explica como los turistas en sus itinerarios entran en contacto, mediado por el discurso, con los norteños y como estos últimos “seleccionan e inventan a partir de materiales que le son transmitidos por una cultura dominante o metropolitana” (Pratt; 1997: 24).

La segunda hipótesis delimita la investigación dentro del marco de lo que se entiende por turismo étnico. Este tipo de turismo se especializa en incursiones a comunidades indígenas a través de diferentes propuestas. Dentro de esta perspectiva, cabe analizar cómo aquel discurso sobre la “alteridad” es apropiado por los pobladores locales para promover una política turística y qué mecanismos de validación discursiva requiere para su puesta en juego. Sostenemos que los recientes movimientos de reivindicación étnica jugaron un rol predominante en la determinación de adoptar estas estrategias turísticas como forma de lograr reconocimiento dentro de un marco más amplio del proceso de reconocimiento identitario. Estos procesos simbólicos de construcción y reconstrucción de la identidad indígena, se encuadran dentro de estrategias más amplias que se desarrollan para hacer frente a la crisis rural de los 90, entre ellas el turismo étnico.

Nuestro trabajo, se enmarca dentro de un enfoque antropológico. Este, no solo permite abordar el tema en términos de construcción de Otredad y mecanismos de interculturalidad, sino fundamentalmente la posibilidad de enriquecer el análisis tomando como eje las particularidades de lógica de los sujetos estudiados. Esta exigencia supone conocer los significados de las categorías en uso por los actores, en tanto conocedores prácticos y conscientes de su realidad. A su vez, hacer de la problemática de turismo en el NOA una cuestión de relevancia antropológica implica complementar el análisis de construcciones simbólicas de identidad y Otredad con un estudio de estructuras agrarias dentro de los procesos de expansión de ideología neoliberal.

Nuestra labor, se basa en una primera prospección de las prácticas discursivas relacionadas con el turismo en el NOA que se construyen desde Buenos Aires. Para ello, entre agosto y noviembre del 2004, realizamos entrevistas abiertas y recolección de material publicado en agencias de viajes, casas de las provincias y representantes de organización de turismo étnico. En estos apuntes, abordamos específicamente la cuestión de las políticas de reconocimiento multiculturales, del patrimonio etnográfico, y los peligros que encierra la dinámica de transformación de dicho patrimonio en recursos “consumibles” y “vendibles” en el mercado cada vez más amplio de turismo.

Como pensar al turista y al turismo

El viaje y sus trayectorias, el discurso que se genera en la interacción de viajero con un entorno desconocido, la historia impresa en la subjetividad del que viaja y las prácticas de desplazamiento son fenómenos ampliamente practicados en la actualidad, reconocidos como una acción que tiende hacia el ocio y el entretenimiento y como forma de conocer el mundo y sus paisajes. Sin embargo, las dimensiones sociales de las prácticas de desplazamiento deben considerarse dentro de un espectro más amplio de una modernidad que aún no acaba de configurarse. Mapas y fronteras, itinerarios y encuentros llevan implícitos la idea de diversidad social, de encuentro con la Otredad. Estas dimensiones (sociales y simbólicas), leídas como una constelación de sentidos, aparecen como un espacio construido en el que "regiones" y "fronteras" constituyen no tanto espacios objetivos sino, fundamentalmente, prácticas de interacción entre sujetos que "perturban" el "localismo" comúnmente atribuido a la noción vulgar de cultura. Ello nos lleva a examinar la construcción de las "zonas de contacto" entendidas como espacios de intercambio y donde conceptos como "frontera" o, la antinomia viaje/residencia, ponen de relieve la historicidad de la construcción de "lugares" usualmente reconocidos como espacios locales. En ellos, el viaje es concebido como el "acto de salir... presupone una distinción espacial entre una base conocida y un lugar exterior de descubrimiento" (Clifford; 1999:72), un doble movimiento dialéctico entre un "ir" y "regresar" modificado. A su vez, estas prácticas de movimiento están ligadas con la comunicación y sus medios (rutas comerciales, servicios postales, redes viales) a través de los cuales los bienes, la gente, las ideas circulan, volviendo a lo "local" en un entramado complejo. De ahí que, definir el turismo sea una tarea compleja en el cual concurren múltiples variables y factores que se interceptan mutuamente.

Schuster y Winter definen al turismo como un "sistema con cinco elementos interrelacionados" (2003:15), tres de ellos geográficos (espacio emisor, espacio receptor, espacio de tránsito), uno dinámico (el turista), otro económico (la industria turística). Esta definición integra tanto el desplazamiento espacial como a los diversos sujetos que entran en ello. Pero no aborda el mecanismo por el cual estos sujetos entran en contacto. Para la solución a ese dilema, los autores apelan a la UNESCO, que elaboró su propio concepto de ruta. Denominado "Rutas del Diálogo" tiene como función promover el conocimiento recíproco entre diferentes culturas, abarcando los aspectos dinámicos resultantes del encuentro y la transmisión de conocimientos. Entendido como un proyecto de diálogo intercultural con el objeto de que las personas se conozcan a sí mismas y a los Otros, supone que el turismo debe facilitar la comunicación entre costumbres, religiones y tradiciones diferentes en un contexto globalizado. La recompensa radica en lo que Malinowski, en referencia al trabajo de campo antropológico, define como su meta: "captar el punto de vista del nativo", su posición ante la vida y su visión en el mundo. Implícita yace la idea relativista que cada cultura posee valores diferentes. Explícito yace el ideal movido por el ímpetu humanista de que:

"quizá brote en nosotros un sentimiento de solidaridad con los empeños y las ambiciones de estos indígenas. Quizá comprenderemos mejor la mentalidad humana... Quizá la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña, nos permita aclarar nuestra propia naturaleza" (Velasco y Díaz de Rada;1997:22).

Trabajo de campo clásico y turismo moderno se cruza en reflexiones tanto sobre otro como sobre un Nosotros. Pero hay más. Pues si el término viaje contiene en sus raíces latinas la palabra vía, ruta o camino hacia el placer de lo desconocido, hacia un "Otro" diferente en sus costumbres, las rutas del diálogo implican una hermenéutica que tiende a la fusión de horizontes y tradiciones implícita en los objetivos comprensivistas y comunicacionales (Gadamer;1992).

Sin embargo, mas allá de la apuesta filosófica, ¿se permite el turista la lógica de preguntas y respuestas (Gadamer, 1992) que implica dicha fusión? Aludiendo a las motivaciones que tiene el turista cuando viaja, Cohen (1994) sostiene que ellos pueden agruparse en cinco tipos: recreativo, escapista, buscador de alternativas, experimentador, existencial. Los tres últimos se caracterizan por la búsqueda de una forma de vida diferente con intenciones de "sociabilidad sin retorno". Por su parte, la Organización Mundial de Turismo (OMT) hace referencia a los turistas como visitantes, distinguiendo entre "excursionistas" (que permanecen en el espacio receptor por un lapso menor

a 24 horas) y "turistas" (quienes permanecen entre 1 y 365 días). A su vez, estos visitantes pueden ser internos, personas de un país que viajan dentro de él por menos de un año, delimitando así el turismo nacional por contraposición al turismo internacional. Tales taxonomías, aunadas a la "arbitrariedad que suponen las formas de definición de "turismo", "local" y experiencia con y hacia la Otredad", necesitan pues de una contextualización de las "ofertas turísticas" en cada espacio en cuestión así como de una puesta a punto de cual es el papel del Estado en la construcción de las "ofertas turísticas" como "ofertas locales".

NOA y ofertas turísticas

El Estado, a través de diversos organismos, reconoce en el turismo una actividad productiva capaz de generar una alternativa económica y desarrollo para el país. Sin embargo, la promoción turística argentina evidencia una complementación entre un sector público (nacional, provincial) y sectores privados (agencias y promotores turísticos locales). Esta complementación promueve la explotación de recursos locales a través del diseño de una "oferta turística" que no es independiente de los recursos "estratégicamente valorables".

Cabe analizar, por tanto, la manera en que estos recursos se construyen como atractivos turísticos en el NOA, como la forma en que estos atractivos turísticos caracterizan el tipo de turismo a explotar en cada región. De ahí, se entiende que la región del NOA ya no estaría definida en los términos esencialistas, sino como "espacio (que) nunca es algo ontológicamente dado" (Clifford;1999: 73), como espacio construido por los sujetos en sus diferentes prácticas y discursos. Por ello, se hace necesario considerar las diferentes categorías sociales que entran en juego en el campo de los que hoy –desde el Estado y las empresas- es concebido como turismo.

Las fuentes escritas sobre turismo, publicadas en diarios y revistas del sector, así como también las ofertas presentadas en las agencias de viajes, revelaron una variada gama de turismos. Cada uno de estos tipos define un campo semántico y espacial concreto relacionado con actividades que privilegian diferentes atractivos en los espacios receptores. Turismo termal, rural, exótico, étnico, cultural, gastronómico, religioso, patrimonial, salud, aventura, activo son clases constantes que aparecen publicitarias en aquellas fuentes. Las agencias que publican estas ofertas turísticas otorgan una explicación precisa del sentido de esas categorías.

Para el caso del NOA, existen dos tipos de ofertas turísticas: una que privilegia la explotación de un recurso particular (termal, rural, de aventura, étnico, religioso), con estadía casi exclusiva en el espacio receptor; otra en la cual se explotan varios recursos incluidos en un circuito. Las agencias que "venden" estos paquetes turísticos se definen a sí mismas como haciendo "turismo estándar". Tratando de explicitar el significado de esta categoría, los agentes de las diferentes agencias presentaron relatos que incluían un repertorio de elementos que revelaban el sentido que le dan a esta clase de turismo.

Con diferentes nombres como "Vuelta Norte", "Paisajes Norteños", "Panorama Norteño", "Esmeraldas Norteñas" estas ofertas abarcan un paquete turístico, que incluye traslado, hotelería y un circuito que comprende el recorrido obligado a ciertos atractivos [2] de las provincias de Tucumán, Salta y Jujuy [3]. A su vez, desde las Casas de Provincia se promueven los mismos circuitos, permitiendo plantear la hipótesis de que estos recorridos por los circuitos convencionales y estandarizados conforman un elemento para la definición del NOA como un espacio diferenciado de Otros. Y si el espacio es un constructo social, es imprescindible considerarlo tanto en su dimensión intersubjetiva, en el sentido que "depende del punto de vista de la gente" [4] como en su dimensión histórica y estructural. Queda por establecer el mapa discursivo (y con ello el imaginario en la construcción de esta alteridad) que la definiría.

Este mapa discursivo proviene de la información recopilada por los turistas que viajan a la región en diversas fuentes: las secciones de turismo de periódicos, páginas de Internet, folletos obtenidos en las Casas de Provincias. Y la clase de turistas que consultan estas fuentes es tan variada, como lo son los que viajan por agencia o en una forma independiente [5].

A continuación, se abordará el mapa discursivo sobre el NOA que se construye desde la retórica de los relatos recogidos en el campo como de las fuentes escritas que aportan libros, diarios, revistas y folletos entregados en Casas de Provincias. Y aún cuando estas fuentes no agotan el universo discursivo, dado que hay otros mecanismos de difusión de información que van desde programas televisivos, videos o agentes turísticos privados provinciales, tienen el mérito de constituir un espacio privilegiado en lo que refiere a la construcción de los idearios turísticos sobre el NOA como “espacios” de la Otridad y alteridad norteña.

Sobre la alteridad norteña

Las fuentes secundarias analizadas incluyen las narrativas sobre el NOA como espacio local en el que se actualiza el ideal provinciano. Estas, fueron sometidas a un análisis comparado, en el intento de resaltar códigos comunes entre circuitos turísticos estandarizados.

Tal análisis, supone por tanto, pensar como se construye la alteridad –en tanto espacio donde la conjunción entre lo geográfico, arquitectónico, histórico, humano, tradicional, artesano y musical– toman el sentido de lo local entendido como un espacio en el cual, naturaleza y cultura se funde. De ahí la apelación al NOA como una región donde:

“bajo un cielo azul y diáfano, los pequeños poblados dejan pasar el ritmo lento de las estaciones solamente interrumpido por los carnavales, los mercados indígenas y el culto a la “Pachamama” o Madre Tierra, que da el maíz y la hierba donde pastan llamas y guanacos. Profundas quebradas suben hacia la Puna por donde polvorientas rutas conducen a aldeas perdidas y ruinas prehistóricas en la tierra de los Incas o “Hijos del Sol”. Es aquí donde América habla con el cielo”[6].

Diversos elementos construyen esta retórica. El espacio geográfico presenta una diversidad ambiental (puna, cordillera, valles, quebradas, selva, monte) que se identifica en un conjunto, en un todo distinguible solamente por matices. Así, “el hecho natural asume un nuevo modo de existencia como hecho simbolizado (...) el destino de la naturaleza culturalizada” (Sahlins: 1988: 207), en tanto este espacio geográfico es puesto en relación con actividades asociadas a él. Pero también, el espacio se construye como algo digno de admirar, como una “postal vistosa” por “su comfortable clima y su paisaje de ensueño (que) tornan a estos parajes de inimaginable asombro”[7].

En conjunción con el espacio geográfico, se funden el clima y la naturaleza. La variedad ambiental impone variedad climática, definiendo un clima “amable” que invita “la experiencia de respirar aire puro”[8]. A su vez, los cardones, antiguales, chañares, algarrobos, “ojos de agua” (manantiales), termas, ríos confluyen y se confunden con la arquitectura, “lo arqueológico acompaña a lo natural”[9], “la postal del típico pueblo (...) enclavado en la montaña”[10]. Los recorridos por las catedrales, iglesias, conventos, señoriales villas, cabildos, pueblos, asentamientos y fortificaciones indígenas hablan de un tiempo, en el cual “sugerimos caminar por las calles del Siglo XVII y XVIII, con sus monumentos históricos...”[11].

La arquitectura identifica una historia que remite a diferentes tiempos: pueblos como “Santa Rosa Tasti(...), Tolombón (...), Cach (...) pueblo(s) preexistente a la dominación española”[12], o el “atractivo legado cultural del paso de los jesuitas que se remonta a más de 300 años”[13], o los conventos e iglesias coloniales, o los lugares que “aun preserva(n) el legado de las gestas históricas con las que se consolida la patria”[14].

El recorrido físico por estos lugares abre las puertas a que “ingresemos en el tiempo”[15], en la historia que sé vivencia en un paisaje, “paisaje que moldea el carácter de sus habitantes”[16]. Y los habitantes... los rurales son predominantemente indígenas. “Las provincias de Salta Jujuy, Formosa y Chaco albergan la mayor cantidad de comunidades aborígenes del país: kollas, tobas, wichis, pilagás, mocovíes, chiriguano...”[17]. Pero estas diferencias étnicas no son lo más importante, sino lo son los valores asociados a ellas: “la amabilidad que caracteriza al colla”[18], “más que vender llegaron para trocar soledades”[19], “la dignidad sigue siendo un valor de

cambio y existencia"[20]. Pues estos valores expresan la continuidad en el tiempo de prácticas tradicionales "mantienen rituales (...) heredados de sus ancestros"[21], "tan coloridos como legendarios, (...) ofrecen una variada alternativa, incluyendo costumbres precolombinas como los homenajes a la Pachamama"[22].

Emparentada a estas prácticas, diferentes costumbres se entrecruzan. "El acullico, el bollo que se forma en la boca con las hojas de coca y cenizas con bicarbonato de sodio. Es una costumbre ancestral que también permite soportar sin apunarse (...) También se ofrece a la pachamama"[23] o "una joven Kolla y su sikus son la muestra de que la tradición prevalece, pese al pasado colonizador y la avalancha cultural de la modernidad"[24].

De allí que viajar al norte implique entrar en múltiples temporalidades, "temporalidades cruzadas con una coexistencia de sensibilidades y códigos culturales múltiples" (Lorca Veloso;2001) que establecen un ritmo propio, ritmo humano "relacionado de manera inmediata con la naturaleza"[25]. Así, el norte esta asociado a una cultura indígena, sobre todo en las zonas rurales o en pueblos de montaña.

Turismo Étnico

Gran parte de esta retórica asociada a las culturas indígenas estimula un imaginario:

"medio fantasioso. Piensan que los indígenas viven con taparrabos y esas cosas(...). Piensan que todavía se vive como hace tiempo. No se imaginan que vivimos iguales a ellos, pero que mantenemos nuestras costumbres, nuestras historias. Aparte, está la idea de la comunidad, como se vive en una comunidad indígena, medio fantasiosa"[26].

Este imaginario fue resaltado por Roberto Díaz de la Asociación Kajtus. Esta Asociación organiza contingentes de turistas que viajan a la comunidad Wichi Misión Chaqueña, a 40 Km de la ciudad de Embarcación, Salta. Si bien no es la única comunidad que organiza este tipo de viajes, delimito lo que se entiende por turismo étnico y cómo se organiza en base a los datos aportados por Roberto. Luego, encuadraré este caso en un ámbito más amplio: la relación entre turismo étnico y procesos de reivindicación identitaria. Las preguntas están enfocadas a ver como esta oferta de turismo étnico implica una forma más de constituirse y considerarse grupo frente a otros. Así, puede llegar a afirmarse que ciertas formas de turismo están orientadas a conformar una relación mediante la cual los Otros (el turista) definen una alteridad y contribuyen a crear una mismidad (identidad étnica). El turismo étnico consiste en:

"una recorrida por las comunidades aborígenes y las mejores propuestas para conectarse con estas culturas ancestrales (...) es posible conocerlas de boca de sus protagonistas alrededor de un fuego, en medio de una pradera o la selva, a bordo de una canoa o en la cima de un cerro"[27].

Cabe distinguir el turismo étnico promovido desde las agencias de las comunidades. El primer tipo se caracteriza por un recorrido de las comunidades indígenas auspiciadas por agencias, "es un recorrido por los pueblos en los que hay festividades, es un poco introducirse en vivir la fiesta como ellos la viven"[28], con el fin último de captar el punto de vista del nativo: una especie de antropólogo auspiciado por las agencias turísticas. Este tipo de turismo fue abiertamente criticado en el Foro de Turismo Indígena, realizado en agosto de 2004 en la provincia de Salta, Argentina.

En cambio el turismo étnico promovido por las comunidades implica:

"Un viaje que te permite vivir en la comunidad. Se vive la vida cotidiana de la comunidad.(...). Te quedás una semana en la comunidad. Entonces, se hacen caminatas, visitas al monte. Y mientras, te vamos contando nuestras historias, las historias de nosotros.... Tenés un sector para las carpas. Las carpas se la lleva cada uno. Estas rodeado de las casas de la gente de la comunidad. (...) haces lo que querés. Si hay gente tejiendo, haciendo artesanías (mirando una foto donde hay un grupo de señoras de la comunidad que están haciendo collares con semillas junto con dos chicas turistas), vos podés hacer con ellos lo que quieras (...) Comemos lo que se hace en la comunidad,

participamos en las fiestas.”.[29]

La organización del viaje esta a cargo de representantes que actúan como mediadores entre las comunidades y los turistas. Ellos están encargados tanto de la promoción como de la estructuración del viaje.

Para el caso de Misión Chaqueña, Roberto realiza estas funciones desde Buenos Aires. Una de las formas en que se dan a conocer es la publicación:

“publicamos en los diarios. Generalmente son publicaciones cortas y lo hacemos de vez en cuando. Cuando publicamos, llama mucha gente. Como 90 o 100 personas por día. Lo que pasa es que la gente piensa que somos una agencia. Llama pensando eso, que hacemos turismo como una agencia”. La organización del viaje también esta a su cargo. “En general armamos un grupo. Salimos todos juntos en un micro de línea, (...) generalmente vamos con el Alte. Brown o en Flecabus, porque el micro tiene que ir para el límite norte. Orán, Tartagal. Para allí. Nos bajamos en Embarcación. Hasta ahí son 22 hs. más o menos. Después nos tomamos un micro a la comunidad. Son 40 km. Para adentro. La comunidad esta bien metida en el monte, el monte chaqueño. (...). Es una comunidad wichi: Misión Chaqueña (...) Son como 3500 personas”. El grupo que se forma es variado “tenés de todo, gente joven, adultos, algunos llevan niños”, pero comparten, en cierta medida, las expectativas de “tener esa vivencia (...), experimentar como es vivir en una comunidad (...) quieren probar eso”[30].

“Con las puertas abiertas a los viajeros” [31] diferentes comunidades indígenas organizan contingentes y ofrecen alojar al turista y compartir con él la vida de la comunidad. Planes pilotos de turismo étnico se están desarrollando en Hornaditas, Jujuy y en Finca Santiago, San José de Yacui, Campo Durán, Misión La Paz, Misión Chaqueña en Salta. En todos estos casos, las comunidades son las protagonistas ofreciendo un variado programa que comprende almuerzos con comidas típicas, ventas de artesanías, recorridos por el poblado, participación en rituales y cultos, e incluso, como el caso de Misión Chaqueña, estadía y alojamiento completo.

¿Cómo se entiende esta oferta de turismo étnico?

Una respuesta plausible debería conjugar un análisis histórico tanto de las condiciones estructurales del sector rural indígena del noroeste como las estrategias que desarrollaron las comunidades para hacer frente a la situación económica cada vez más acuciante y a las políticas gubernamentales.

A su vez, dicha respuesta debe tener en consideración los procesos mediante los cuales las comunidades fueron construyendo su identidad y obteniendo el reconocimiento, algunas las personerías jurídicas, por parte del Estado.

Las transformaciones que se han producido en las comunidades indígenas del noroeste durante el siglo pasado han sido profundas. La historia del NOA muestra la reestructuración y reconfiguración de las comunidades indígenas campesinas bajo las presiones de un Estado cada vez más intervencionista y de un desarrollo del capital agroindustrial. La historia de estas presiones puede enmarcarse en etapas concretas que marcan un cambio de la política estatal como un desarrollo progresivo en el proceso de proletarianización de las economías indígenas.

Durante la primera mitad del Siglo XX hasta las reformas sociales, políticas y económicas del 46, el espacio del NOA se fue configurando como territorio dominado por enclaves agro- industriales, dirigiendo su producción hacia un mercado interno, protegido por el Estado.

La conformación de asentamientos de poblaciones indígenas –bajo la dirección de la Comisión de Reducciones de Indios- responde a las necesidades estatales de impulsar una economía agroindustrial. De allí que las misiones cumplieran un papel importante en la preservación y aglutinación de mano de obra indígena, y conformarían, más adelante, como se aprecia en las comunidades que ofrecen turismo étnico (Misión La Paz, Misión Chaqueña, Salta), un espacio

privilegiado para la conformación de identidades relacionadas con los procesos de etnogénesis de los 80 y los 90.

Con la expansión del capital agrario y el desarrollo agroindustrial, paralela al proceso de enajenación y expropiación de tierras, se promovió la incorporación de sectores indígenas a las nuevas relaciones de producción. La dependencia política a través de la conformación de redes clientelares sujetas al poder conservador provincial creó un sistema de regulación que se sostuvo con una fuerte coerción extraeconómica, mediante el uso de la fuerza privada, las distintas políticas misionales y la segmentación étnica del mercado laboral contribuyendo a potenciar los procesos de estigmatización de las poblaciones indígenas y generando conflictos como consecuencia de la imposibilidad de aquellos sectores de pagar arriendos.

En 1946, comienza con el "Malón de Paz" un periodo de movilización destinada a hacer visible la presencia indígena y su reivindicación de los derechos a la tierra, reclamando al gobierno nacional por la expropiación de las grandes haciendas. Frente a esta movilización, el Gobierno de Perón hizo intentos por regularizar la situación tanto expropiando tierras a favor de los indígenas como haciéndolos beneficiarios de un salario y de cierta estabilidad laboral.

Así, las políticas peronistas generaron un contexto de agitación en el medio rural, tanto por el reclamo de la tierra como por la efectivización de las nuevas leyes que desembocan en un proceso de politización en la población rural: "algunos comenzaron su militancia política como delegados representantes de los llamados lotes (parcialidades operativas lo ingenio)"(Boasso;2004), y "su recorrido hacia la propiedad de la tierra"(Hocsman;2004).

En adelante, estas agitaciones se irían consolidando en movimientos indígenas que reivindicarían su derecho a la tierra y exigirían un mayor reconocimiento de su condición. Desde el Estado, se implementarían programas del desarrollo comunitario y planes para asegurar la entrega de tierras a indígenas y campesinos.

Si bien los procesos de reestructuración económica del sector agrario -reestructuración de las relaciones capital- trabajo a través del debilitamiento de la producción agrícola destinada al mercado interno, la incorporación de paquetes tecnológicos y el alto costo de la financiación interna, junto al proceso de privatizaciones (YPF)- fueron agudizando la situación de marginación social y económica de las comunidades indígenas, las políticas estatales se reorientaron a lograr un espacio de negociación con dichas comunidades.

Con la reforma de la Constitución en 1994, bajo el lema del respeto a la diversidad, la legislación favoreció la entrega masiva de títulos de propiedad junto con un mayor reconocimiento de pueblos aborígenes. La obtención de personerías jurídicas a las comunidades indígenas (Cruce, Hipólito Yrigoyen; Salta), la organización colectiva y la institucionalización de ella, (El Consejo Kolla Finca Santiago; Salta) invocan una nueva adscripción en un sentido político, que permite tanto la reivindicación de su identidad como un fortalecimiento de la resistencia étnica. Así, la lucha por la tierra se transformó en la lucha por reivindicaciones más amplia, por el acceso a recursos suficientes y aptos y por la superación de prácticas discriminatorias y estigmatizantes.

"En diversas comunidades campesinas (...) se desarrollan procesos emergentes, de etnogénesis o redefinición de identidad, manifiestos en la formación e incorporación a organizaciones indigenistas y en la autoadscripción ... como miembros del Pueblo Kolla" (Hocsman:2004:5).

Integración y conflicto expresan las contradicciones estructurales dentro de las cuales la resistencia y las luchas indígenas fueron construyendo su historicidad y conciencia, así como reconfigurando nuevos horizontes étnicos y sociales. Desde esta perspectiva, la etnicidad debe ser entendida en un sentido procesual como forma de organización del mundo social, producto de relaciones históricas, sociales, económicas y políticas, en la cual la "actualización histórica" (Hocsman;2004) en la que los actores expanden, recrean y construyen su historia, no borra su sentido de origen.

En conclusión, puede concebirse al turismo étnico como una solución a dos tipos de problemáticas. Desde una perspectiva económica, el turismo étnico permite el desarrollo sustentable de estrategias para hacer frente a su situación de marginación y pauperización laboral en el contexto estructural del desarrollo agro industrial del noroeste argentino. Desde la perspectiva de etnicidad, y conectado a lo anterior, la identidad se:

“Construye en una relación de diferenciación con otras identidades (dentro de) un modelo global de sociedad como tejido conectivo, conceptualizando a las relaciones interétnicas como desarrollo de una dialéctica entre agregación y desagregación de segmentos sociales”(Hocsman;2004:7).

Así entendida, la identidad se enmarca dentro de procesos históricos complejos, en los cuales la subordinación de la población indígena a diversos mecanismos de reproducción del capital es más que importante. La constitución de comunidades con una identidad indígena y la promoción del turismo étnico como estrategia paliativa a la crisis del agro de los 90 se constituyen como una forma más de resistencia en constante redefinición, contribuyendo a la sentencia de Hocsman “Si eran como aborígenes que debían mostrarse a la sociedad nacional, así lo hicieron” (2004:12).

Identidad en diálogos de reconocimiento

Cada vez es más notorio el avance del reconocimiento hacia la diversidad cultural, expresada habitualmente en formas de vinculación con culturas diversas. Los nexos entre reconocimiento e identidad son múltiples y recíprocos. Por una parte, la identidad en tanto designa la interpretación que hace una persona o grupo de quien es y de sus características definitorias, esta moldeada en parte por el reconocimiento o por la falta de él.

Gran parte de las trabas con las que lucharon los pueblos indígenas del NOA en sus procesos de elaboración de la identidad se enmarcan en esa ausencia de reconocimiento, en la cual la visibilidad nativa se limitó, en el mejor de los casos, a una imagen estigmatizada y despreciable de ellos construida por la sociedad nacional. De ahí que una de sus más fuertes apuestas en los procesos de reivindicación se vincule con la superación de estas prácticas estigmatizantes. Sin embargo, el nexo entre reconocimiento e identidad trasciende la superación de estas imágenes, y se centra en el carácter decididamente dialógico de las relaciones humanas. Y justamente la interpretación de que la identidad se constituye en un diálogo abierto ha hecho que la política del reconocimiento igualitario ocupe un lugar cada vez más destacado en la arena de negociación.

Una de las premisas del multiculturalismo es que no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión. Sin embargo, desde esta perspectiva, existen dos políticas relacionadas cada una a concepciones liberales de los derechos de reconocimiento. Ambas comparten el concepto básico de la igualdad de respeto, pero le otorgan una significancia diferente. La primera política privilegia la dignidad universal de los seres humanos, como la universalidad de sus derechos e inmunidades. De ahí que el principio de respeto igualitario exija un tratamiento en forma ciega a las diferencias, promoviendo la libertad y la igualdad como derecho humano fundamental. La segunda política, en cambio, se focaliza en la diferencia dada a través de la autenticidad y originalidad en tanto cada cultura o pueblo debe ser fiel a sí mismo. Teniendo también una base universalista –ya que cada quien debe ser reconocido por su identidad única- exige que se haga de las distinciones un tratamiento diferencial a través de la discriminación positiva a los grupos desaventajados. Por lo tanto, el reconocimiento debe tener en cuenta el respecto a la particularidad.

Una de las críticas que con más énfasis se le ha remarcado a la primera política es su tendencia homogenizadora, en tanto constriñe a los grupos a introducirse en un modelo de dignidad igualitaria homogéneo que no les pertenece. El problema es aún más crítico, ya que ese modelo es reflejo de una cultura hegemónica, resultando discriminatorio en su aplicación a otras formas culturales. De ahí que se considere al liberalismo como un particularismo disfrazado de universalidad que no puede ofrecer un lugar de reunión para todas las culturas. Más bien, es

concebido, por la segunda corriente, la expresión política de cierto género de culturas, no debiendo atribuirse una completa neutralidad cultural.

Así entendida, la cuestión del multiculturalismo implica una forma de imposición de algunas culturas sobre otras y la supuesta superioridad que posibilita esta imposición. La solución a la tensión entre estas dos políticas – universalidad de los derechos a la dignidad igualitaria vs. diferencia cultural- supone dos exigencias: la de permitir que las culturas se defiendan a sí mismas dentro de límites razonables y la de reconocer el igual valor de las diferencias culturales mediante el “dejar sobrevivir”. La lógica que respalda estas exigencias parece depender de las premisas de que debemos igual respecto a todas las culturas y que dicho respeto debe basarse en un diálogo que permita el reconocimiento de lo que puede tener valor en una cultura extraña y ajena, a través de la “fusión de horizontes” (Gadamer; 1992). En este proceso, se aprende a desplazarse en un horizonte más vasto, dentro del cual la transformación de las propias normas desafía la ceguera a la diferencia a través de auténticos juicios de valor igualitario que se apliquen a las costumbres y creaciones de otras culturas. De ahí que la política del multiculturalismo ha abierto la certidumbre de que “las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos (...) deben tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto” (Taylor:1993:106).

Reconocimiento a través del Patrimonio Turístico

Una de las formas en la que el reconocimiento es posible es a través de la valoración del patrimonio cultural del Otro. Esta valoración es correlativa a la ideología neoliberalista del respeto a la diversidad cultural.

En la Argentina, desde mediados del siglo pasado hasta entrados los 80, el patrimonio rural e indígena, era considerado por un gran sector como factor de atraso que promovía un desfase con la nueva cultura material y tecnológica que se importaban bajo la globalización. Sin embargo, desde finales de los 80, los ámbitos regionales y locales han ido ganando protagonismo en la revalorización cultural.

Así, las diferentes culturas comenzaron a ofrecer una diversidad de perspectivas y los viajes se constituyeron (y constituyen) como la posibilidad de un “verdadero – y muy demorado- encuentro de culturas” [32]. Como dice el antropólogo Paulo Campagno:

“En medio de la acuciante crisis global contemporánea, el rescate de esos valores coincide con la búsqueda del hombre occidental en pos de una sociedad más integrada y sustentable. Esta coincidencia permite hoy un acercamiento antes impensable” [33].

Una de las vías de este proceso de revalorización del “Otro cultural” es a través de la transformación del patrimonio en atractivo turístico, en producto de intercambio. Esta transformación refiere a la mercantilización del valor de uso de los espacios para las poblaciones autóctonas y su conversión en valor de cambio para consumo turístico.

Pero, ¿Qué se entiende por patrimonio? El patrimonio, asociado con la herencia, es un concepto que alude a la historia y que se entronca con el concepto mismo de cultura. García Canclini (Schuster y Norrild;2002) distingue diferentes tipos de patrimonio: arquitectónico, histórico-cultural, ambiental, paisajístico, etnológico-antropológico. El patrimonio etnográfico abarca elementos materiales como inmateriales pertenecientes a los niveles tecnológicos, económicos, sociales e ideológicos, con una realidad perceptible o con una significación simbólica referidos al comportamiento, pensamiento y expresión de sentimientos de un grupo. El patrimonio etnológico es la cultura como un todo.

Pensar el patrimonio como el conjunto de procesos donde se elabora la significación social (Rozeto; 2001) implica pensar la cultura como una construcción simbólica constante de los grupos y actores que reinterpretan su papel social. En este proceso, el patrimonio sería la síntesis simbólica de los valores identitarios de aquellos que los reconoce como propios, implicando el

reconocimiento de ciertos elementos como parte del bagaje cultural y su vinculación a un sentimiento de grupo, y constituyendo una parte indispensable en la conformación de la identidad. Sin embargo, "el uso turístico del patrimonio no es idéntico a sus disposiciones identitarias, políticas o educativas. Si bien se mantiene su componente simbólico, el ente... patrimonial ha de ser frecuentemente recreado" (Santana; 2004). El turista consume los bienes patrimoniales recreados para él. Por ello, la transformación del patrimonio etnográfico a patrimonio turístico debe implicar dos cuestiones.

Una, es concebir al patrimonio cultural en su sentido dinámico, en el cual se pone de manifiesto la historia pasada y se permite darle sentido al futuro. En este sentido, el patrimonio se crea, inventa, construye y se actualiza, en tanto sus bienes adquieran sentido cultural, impregnen de sentido colectivo e interpreten la esencia del grupo. La otra, se refiere a la producción de los bienes patrimoniales para el consumo turístico. El desarrollo de emprendimientos turísticos a través de diferentes propuestas posibilita un ingreso alternativo mediante la resignificación del patrimonio etnográfico, que con su entrada en el mercado, podría ser patrimonio turístico. Dicho patrimonio se define como un conjunto de bienes materiales e inmateriales que constituyen la materia prima que hace posible el desarrollo del turismo.

Patrimonio Turístico y Consumo

En cierta medida, las características que poseen las nuevas formas de turismo (entre ellas el turismo étnico) se vinculan con los cambios en el consumo. En relación a esto, la demanda de turismo étnico se presenta en forma fragmentada articulada con las nuevas formas de producción, en las que se ofrecen mercaderías especializadas, "no estandarizadas", que apuntan a satisfacer necesidades de sectores específicos de la sociedad. Así entendida, la demanda varía de acuerdo a las sociedades y a los momentos históricos y determina, de acuerdo a ellos, la forma en que ciertos elementos pasan a constituirse en "atractivos turísticos", y a ser considerados, promovidos y consumidos como tales. En su aspecto económico, el consumo es "el conjunto de procesos socioculturales por los cuales se realiza la apropiación y utilización de los productos"(Barreto;2004), mientras que desde una perspectiva simbólica, el consumo es concebido como un conglomerado de significados culturales.

Por ende, no existe lógica material al margen del interés práctico, y el interés práctico de los hombres esta constituido simbólicamente. Según Sahlins (1988), puede hablarse de un sitio institucional privilegiado del proceso simbólico, de donde emana una redicula clasificatoria impuesta al total de la cultura. En la cultura occidental este sitio privilegiado de producción simbólica es la economía, que establece la acumulación del valor de cambio como creación del valor de uso: los bienes deben venderse, lo cual quiere decir que deben tener una utilidad preferida, real o imaginada. El valor de cambio es adquirido mediante la producción de objetos diferentes en tanto tienen un significado diferencial en la sociedad tal como esta organizada. De esta manera la economía, en su carácter institucional, produce no solo objetos para los sujetos apropiados, sino también sujetos para los objetos apropiados.

Lo interesante de este enfoque aplicado a la cuestión del turismo étnico, radica en pensar de qué manera las comunidades indígenas se ubican dentro de una división social del trabajo, ya no tanto como reserva de fuerza de trabajo, sino como portadoras de una cultura vendible en un mercado que produce la diversidad como recurso económico. En esta nueva ubicación, la cultura indígena se torna como un bien consumible cuya utilidad se define por su valor simbólico. Para los productores de esa cultura la ganancia radica en nuevas posibilidades tanto materiales (ingresos) como subjetivas (reconocimiento); para los consumidores, la experiencia, supuestamente "única", de probar otros valores y tradiciones.

Así, dentro de un liberalismo que promueve el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural, su ámbito institucional (la producción capitalista) produce una proliferación de valores-objetos que crean nuevos sujetos-objetos. Por lo tanto, el turismo étnico -y las prácticas asociadas a él- se consolida dentro de este movimiento ambiguo que, por una parte, estimula un diálogo de reconocimiento a través de los viajes como encuentros interculturales; pero ,por otra, se constituyen como formas tendientes a ser consumidas por (cada vez más) nuevos sujetos.

Conclusión

El turismo se torna como una de las formas de vinculación y de acercamiento entre diferentes culturas a través del diseño de "rutas del diálogo" que posibilitan el reconocimiento no solo hacia la diversidad sino en la diversidad cultural. Pero el peligro que encierra el fomento del reconocimiento a través del turismo radica en lo que Gaviria (Nogués Pedregal; 1995) llamó el "neocolonialismo del uso del espacio de calidad", caracterizado por la urbanización de "zonas en estado natural" bajo el trinomio capital-tierra-potencial.

La expansión y auge de esta nueva forma de turismo étnico –explicada por la saturación de formas estandarizadas de turismo, por la incesante búsqueda de lo exótico y por la apreciación de la cultura tradicional por parte del turista- conlleva a la folklorización de las manifestaciones culturales y con ella, a la generación de estereotipos que aceleran un proceso de institucionalización que influirá, decisivamente en la autopercepción grupal. De ahí que el peligro de reconocimiento a través del fomento de turismo étnico, exprese la ambigüedad del doble movimiento en la activación social de los bienes patrimoniales -orientada tanto a las posibilidades de reproducción del sistema cultural del grupo como a las necesidades externas de demanda turística-. Como formas antagónicas, se aproximan en el turismo la lógica del dialogo a través del reconocimiento del Otro y la lógica del mercado mediante la apropiación de ese otro como un mero bien de consumo.

El turismo en el NOA implica que el turista viaja al norte con un bagaje de información mediática que conforma un discurso sobre lo que se entiende por dicho espacio. Este discurso evidencia una revalorización por el pasado y la cultura indígena. La actividad turística responde al creciente interés por el patrimonio cultural local por parte de aquellos habitantes que viven en ámbitos urbanos. En ese proceso, tanto el Estado como los gobiernos provinciales, junto con el sector privado y otras instituciones públicas, son agentes importantes en la promoción de estas nuevas formas de consumo de la cultura.

Aún así, la actividad turística en torno a lo étnico, no solo debe medirse por las políticas implementadas, sino también como consecuencia de una revalorización cultural de los propios indígenas, quienes han colaborado en la redefinición de su propio entorno. En términos de Adad (2004) el turismo étnico debe verse como parte de ese "resurgimiento de los rasgos identitarios (que) se apoya por una parte en la subjetivación que hicieron los mismos actores sociales y en estas especiales condiciones socio-históricas actuales" (Adad; 2004), y que –a manera especular- colaboran en la redefinición y valoración cultural de lo "étnico".

De ahí que el turismo étnico puede desempeñar un papel significativo en los procesos de desarrollo de comunidades en el NOA tanto en la generación de ingresos como en la creación de un lugar de intercambio entre lo local y lo global. Pero, si bien puede no aportar una solución definitiva a los problemas de marginación económica y social de la región para territorios en los que, la "tradición turística" ha estado ausente, el turismo étnico se posiciona como una estrategia alternativa que no solo atiende a factores económicos, sino que los trasciende. El turismo (y los espacios que genera) alteran, modifican y recrean en gran medida los lugares, bienes y actividades que constituyen las formas relevantes de expresión de la cultura y modos de vida propios de las comunidades. Por ello, es interesante pensar en la inclusión del turismo como fenómeno conformador de un patrimonio etnográfico en el cual, por ejemplo, los procesos de folklorización de los rituales (destinados al consumo turístico) reconceptualizan (y contribuyen a recordar) muchas de las manifestaciones festivas y tradiciones de las distintas comunidades. A su vez, la necesidad de reconocimiento, y con ello la del acercamiento de "otros" a las comunidades, crea la obligatoriedad de transformar ciertos elementos del patrimonio etnográfico en atractivos turísticos.

Cuando se propone la búsqueda, detección, y relevamiento de atractivos turísticos de un lugar, se define, creando y recreando, esos atractivos revalorizando tradiciones, pasados, historias, identidades y cultura. Como resultado se obtiene una versión (un discurso) entre varias posibles de un conjunto de versiones que circulan en ese espacio. Por una parte, el proceso de transformación del patrimonio en atractivo turístico posibilita la participación de la población local

en la definición de una versión que ellos quieren dar sobre sí mismos y quieren que sea consumida por los otros (Troncoso; 2004). Pero por otra, estos atractivos responden a la lógica del consumo que se genera en las sociedades metropolitanas y se relaciona con las representaciones y discursos sobre ciertos lugares que circulan en ellas.

Varias prácticas colaboran en la construcción de estos discursos portadores de imágenes, permitiendo, como sugiere Urry (Nogués Pedregal, 1995), caracterizar al turista como un practicante de semiótica que lee el paisaje del Otro en busca de un significante, concepto o signo preestablecido que derivan de aquellos.

Pensar al turista como menos interesado en experimentar otra cultura que en experimentar la idea que tiene de ella presupone anular las posibilidades de un diálogo en un contexto en el cual, la revaloración de la imagen para el Otro es también parte del reconocimiento identitario de las políticas étnicas. La diferencia entre esos tipos de turismo -el turismo estándar y el turismo étnico-radica tanto en el origen de esas versiones (metropolitana- local) como en los turistas que la practican y que consumen un patrimonio determinado. Así, ante la variedad de versiones, el NOA puede ser concebido como una "zona de contacto" en la cual diferentes sujetos, con sus representaciones decantadas en discurso, encuentran un espacio de intercambio que abre la puerta a nuevos procesos de redefinición de alteridad y mismidad.

Bibliografía

Abduca; R; Unidad Campesina y Semiproletarización, El caso de Yavi, Jujuy; Cuadernos de Antropología Social; UBA; N° 6; 1992.

Adad, L; Cuando el patrimonio se convierte en recurso: La valoración del Patrimonio en el Turismo Rural; Ponencia; III CALAAR; Jujuy; Argentina; 2004.

Barreto, M.; Ciudadanía, Globalización y Migración, Ponencia, Congreso de Antropología y Turismo, Argentina, 2004.

Belli, E. y Slavutsky, R.; En la frontera, Subordinación y Resistencia en el ramal Jujeño; La cuenca del Río Bermejo; Editorial Reunir; Argentina, 2004.

Boasso, F.; ¿Volver al Cerco?. Procesos de ocupación / desocupación de una comunidad Guaraní en el contexto periurbano; Ponencia; III CALAAT; 2004.

Clifford, J.; Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología; Itinerarios transculturales; Gedisa; Barcelona; 1999.

Cohen, E; Sociología del Turismo; Enciclopedia de hospitalidad y turismo; Nueva York; 1994.

Gadamer; Verdad y Método II; Sígueme; Salamanca; 1992

Hocsman, Luis Daniel, Lucha Campesina y resistencia indígena. Propiedad de la tierra y organizaciones colectivas en Finca Santiago; CALAAR, 2004.

Karasik, G; Migrantes campesinos y diferenciación social en Jujuy; Cuadernos N° 4, FHYCS; UNJU; 1992.

Lorca Veloso, M.; Turismo, Capital Social e industria Cultural; Ponencia; Simposio de Antropología y Turismo; Cuarto congreso Chileno de Antropología. Noviembre, 2001.

Nogués Pedregal, A; Antropología y turismo rural: Una contingencia necesaria; Gazeta de Antropología; Nro. 11. 1995.

- Pratt, M.L.; Ojos imperiales, Literatura de viajes y transculturación; Universidad Nacional de Quilmes; Buenos Aires; 1997.
- Rangeon, M; La tierra en sectores indígenas urbanos. El caso del Lote 75; Ponencia; III CALAAR; 2004.
- Rozeto, J.; Turismo Patrimonial: entre la oportunidad y el peligro; Ponencia; Simposio de Antropología y Turismo; Cuarto congreso Chileno de Antropología. Noviembre, 2001.
- Sahlins, M; Cultura y Razón práctica; Gedisa; Barcelona;1988
- Santana, A.; Patrimonio Cultural y turismo: reflexiones y dudas de un anfitrión. Ponencia, Congreso de Antropología Argentina, 2004.
- Schuter, R. y G. Winter; Turismo. Una perspectiva empresarial; CIET; Bs. As.; Argentina; 2003;
- Schuster, R y Norrild, J.; Turismo y Patrimonio en el Siglo; CIET; Bs. As.; Argentina; 2002.
- Taylor, C; El multiculturalismo y la política de reconocimiento; Fondo de Cultura Económica; México.1993.
- Troncoso, C. A; Turismo y Valoración del espacio rural; Ponencia; III CALAAR; Jujuy, Argentina; 2004.
- Velasco y Díaz Rada; La lógica de la Investigación etnográfica; Trotta; Madrid; 1997.