

Construcciones de alteridad indígena en el campo patrimonial en Argentina. Algunas reflexiones a partir de estudios situados en Tartagal (Provincia de Salta) y Lago Puelo (Provincia de Chubut)¹

Cecilia Benedetti

Conicet-ICA-UBA

Dirección electrónica: cecibenedetti1@gmail.com

Carolina Crespo

Conicet-INAPL-UBA

Dirección electrónica: carolcres@hotmail.com

Benedetti, Cecilia; Crespo, Carolina (2013). "Construcciones de alteridad indígena en el campo patrimonial en Argentina. Algunas reflexiones a partir de estudios situados en Tartagal (Provincia de Salta) y Lago Puelo (Provincia de Chubut)". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 28, N.º 46, pp. 161-184

Texto recibido: 11/08/2013, aprobación final: 09/11/2013

Resumen. La noción de "diversidad cultural" cobró renovado vigor en las políticas patrimoniales de las últimas décadas en programas de agencias internacionales, nacionales y locales. En este artículo analizamos cómo las instituciones estatales locales construyen, definen y administran la "alteridad indígena" en el campo patrimonial en los municipios de Tartagal (provincia de Salta) y Lago Puelo (provincia de Chubut). El propósito es discutir y ofrecer un panorama sobre algunas direcciones por las que está transitando la actual política patrimonial en diferentes contextos locales en Argentina, en los que cotidiana-

1 Este artículo forma parte de dos investigaciones: "Procesos de construcción de memorias y patrimonio en contextos de reclamos territoriales Mapuches en la Comarca Andina del Paralelo 42º, Patagonia", desarrollada en las instituciones Conicet, INAPL y UBA, desde el año 2009; y "Patrimonio cultural y relaciones interétnicas en el departamento de General San Martín, provincia de Salta", desarrollada en Conicet y en el Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA), desde el año 2011.

namente se ponen en juego las interacciones interétnicas y se experimentan o no aquellos cambios.

Palabras clave: patrimonio cultural, pueblos indígenas, Tartagal, Lago Puelo, Argentina.

Indigenous otherness constructions in the heritage field in Argentina. Reflections from case studies in Tartagal (Salta Province) and Lago Puelo (Chubut Province)

Abstract. The notion of “cultural diversity” gained renewed vigor in the economic policies of the last decades in programs of international, national and local agencies. This article examines how local government institutions build, define and manage “indigenous otherness” in the heritage field in the municipalities of Tartagal (province of Salta) and Lago Puelo (province of Chubut). The purpose is to discuss and provide a panorama of some directions in which the current policy is moving in different local contexts in Argentina, in which daily interethnic interactions take place and those changes are experienced or not.

Keywords: cultural heritage, indigenous people, Tartagal, Lago Puelo, Argentina.

Como producto del protagonismo político de diversos colectivos sociales —indígenas, afro, grupos de género, etc.— en su lucha por ser reconocidos y por sus derechos, la noción de “diversidad cultural” cobró un renovado vigor en las políticas patrimoniales de las últimas tres décadas en programas de agencias internacionales, nacionales y locales. Desde entonces, estas políticas, y particularmente aquellas vinculadas con las manifestaciones culturales, memorias, prácticas y saberes indígenas, fueron configurándose como parte de los dispositivos mediante los cuales se ha ido definiendo y regulando el “ser y hacer” indígena (Crespo, 2008; Sabatella, 2013).

Ahora bien, a pesar del consenso vigente en torno al “respeto y reconocimiento de la diferencia étnica” como fundamento de las acciones estatales en el campo patrimonial existen divergencias y contradicciones en la forma de definir “la diversidad cultural étnica” y, por ende, en el diseño e implementación de estas políticas públicas en cada una de las esferas estatales: nacional, provincial y municipal.² De ahí que en este artículo nos proponemos analizar cómo las agencias estatales locales construyen, definen y administran la “alteridad indígena” en el campo patrimonial, a través del examen de dos casos:³ el municipio de Tartagal (noreste de la provincia de Salta) y el de Lago Puelo (noroeste de la provincia de Chubut, Patagonia argentina) (véase mapa 1). El interés surge de las investigaciones que, desde el año 2004, estamos realizando sobre los procesos de patrimonialización de manifestaciones culturales indígenas en estas zonas. En Argentina, los estudios socioantropológicos sobre patrimonio y pueblos originarios han indagado en diversas líneas temáticas, tales como: las produccio-

2 Estas diferencias y contradicciones emergentes en las diversas instancias estatales e incluso en el interior de las propias instituciones, abarcan otras esferas de la política indigenista en Argentina. Véase Briones (2005).

3 Cabe aclarar que nos limitaremos a examinar el rol de las instituciones en la modelación de subjetividades indígenas más que a analizar cómo los indígenas se apropian, responden y desafían estas políticas.

nes artesanales (Belli y Slavutsky, 2006; Benedetti, 2008; Cardini, 2013; Rotman, 2010), musicales (Citro y Torres, 2012), los recursos arqueológicos y la restitución de restos humanos (Arenas, 2011, Becerra et al., 2012, 2013, Crespo, 2005, 2008, 2011; Di Fini, 2001; Mastrángelo, 2001; Rodríguez, 2011, 2013), el turismo (Gorosito, 2007), el patrimonio de la humanidad (Belli y Slavutsky, 2005), la construcción de identidad provincial (Rodríguez de Anca, 2013), los reclamos de autogestión del patrimonio (Slavski, 2007); etc. Consideramos que este examen acerca de las acciones entabladas en torno al patrimonio de manifestaciones culturales indígenas en general en estos municipios, permitirá discutir y ofrecer un panorama sobre algunas de las direcciones por las que está transitando la actual política patrimonial en diferentes contextos locales. Por otro lado, entendemos que es fundamental profundizar en la arena local, pues allí se viven cotidianamente las interacciones interétnicas. En esta línea, nos preguntamos cómo se experimentan aquellos procesos mencionados en contextos donde la conformación histórica y actual de los pueblos originarios como un colectivo socialmente diferenciado se ha forjado a través de la dominación económica, política, social y cultural.

Para llevar a cabo este análisis, nos basamos en una perspectiva centrada en la antropología social y entrecruzamos entrevistas a distintos sectores de la población (empleados, funcionarios públicos, indígenas), registros derivados de la participación y observación de eventos públicos, festividades, jornadas y otras reuniones organizadas por instituciones, etc., y fuentes escritas (folletos, libros, documentos estatales, medios de comunicación) y visuales (videos institucionales, monumentos).⁴

Patrimonio y pueblos originarios en el contexto actual

Como ya lo señalamos, en las últimas décadas, la temática indígena ha ingresado en las agendas públicas nacionales e internacionales.⁵ En el ámbito latinoamericano podemos mencionar un conjunto de fenómenos interrelacionados. Por un lado, asistimos a la multiplicación y mayor visibilidad social de los movimientos indígenas (Bartolomé, 2003a). Por otro lado, diversos organismos internacionales y agencias de cooperación han impulsado programas destinados a las poblaciones indígenas: las Naciones Unidas, la Organización para las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, la Unión Europea y la Organización de Estados Americanos. En la canalización de los fondos de estos organismos, han adquirido relevancia tanto instituciones oficiales como no oficiales, implicando no solo la circulación

4 Elaboración con base en <https://maps.google.com.ar/>. Consultado el 18 de octubre de 2013.

5 Cabe destacar al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

de recursos, sino también de definiciones respecto a la cultura y la identidad de los pueblos originarios.

En articulación con estas dinámicas se desarrollaron importantes transformaciones en las políticas indigenistas latinoamericanas. Mientras que hasta entrada la segunda mitad del siglo XXI se planteaba que las especificidades étnicas quedarían diluidas en los conjuntos nacionales (Albó, 2008), en los últimos años se reivindica la diversidad cultural y la construcción del pluriculturalismo en los estados nacionales (al menos retóricamente), a través de medidas que “suponen” el reconocimiento de territorios, lenguas, culturas, organización social y política, etc.



Mapa 1. Mapa de la República de Argentina con ubicación de localidades de Tartagal y Lago Puelo¹

1 La nueva relevancia de esta temática se vincula con otros tópicos que también han cobrado protagonismo: el cuidado medioambiental, los derechos humanos, la lucha contra la pobreza, el derecho colectivo a mantener las formas culturales propias (Albó, 2008).

Estas dinámicas han implicado reconceptualizaciones y reconfiguraciones en el campo de las políticas patrimoniales. Desde la conformación de los Estados nacionales a fines del siglo XIX, las mismas han sido centrales para la construcción y la representación de identidades nacionales que homogeneizaran la heterogeneidad social y cultural presente en las diversas regiones de América Latina. A través de la creación de instituciones culturales específicas (organismos de preservación, museos) y de otros mecanismos (monumentos, conmemoraciones, festividades), ciertos bienes y testimonios del pasado fueron elegidos y jerarquizados en tanto representaciones simbólicas de las culturas nacionales (García Canclini, 1989). En el marco del conflicto entre los sectores hegemónicos y las comunidades indígenas en la conformación de los Estados nacionales, los bienes culturales de los grupos étnicos tuvieron dificultades para acceder al legado nacional. Cuando fueron incluidos, se los desvinculó de sus contextos originales y se los recreó a partir del sistema de valores y significados subyacentes al proyecto hegemónico (Bonfil, 1992).

En el contexto actual, los procesos de patrimonialización adquieren relevancia como espacio de afirmación y construcción de la diversidad cultural. Bienes y prácticas que anteriormente se concebían como “caducos” y “atrasados” —en el marco de Estados nacionales que tendían a la negación o la asimilación de las identidades étnicas (Pacheco de Oliveira, 2003; Albó, 2008)— son resignificados en vinculación con las nuevas políticas indigenistas. Esto trajo aparejado un giro en los procesos de patrimonialización, denominado por algunos autores “multicultural” (Chaves, Montenegro y Zambrano, 2010) o “antropológico” (Pérez Galán, 2008). En paralelo, estas expresiones, prácticas y saberes comenzaron a valorizarse en tanto representaciones identitarias en vinculación con los intereses del turismo y el mercado (Chaves, Montenegro y Zambrano, 2010).

En el caso de Argentina, la conformación del Estado-nación hacia fines del siglo XIX y su integración al mercado capitalista mundial como productor de materias primas implicaron el avance sobre espacios que se hallaban bajo el control de población indígena no sometida. A través de campañas militares, los indígenas fueron despojados de sus tierras y sometidos a grandes problemas de supervivencia socioeconómica y cultural. En Patagonia, región donde se inserta Lago Puelo, esta campaña se denominó como “Conquista del Desierto” y, en la región correspondiente al Departamento de General San Martín —donde se ubica Tartagal— se llamó la “Conquista del Chaco”. Estas campañas supusieron, entre otras cosas, el exterminio de gran cantidad de población indígena, el control del Estado sobre el territorio y los recursos, el arrinconamiento de la población sobreviviente en la mayor parte de los casos sin título de propiedad y su sometimiento dentro de un lugar subordinado como pequeños campesinos o mano de obra barata en la economía política impuesta (Radovich, 2003; Trincherro, 2000). Paralelamente los pueblos originarios fueron excluidos de la definición de identidad nacional que proponían los sectores dominantes. A partir de las primeras décadas del siglo XX comenzó a

difundirse un modelo de cultura nacional basada en los sectores rurales/criollos y sus modos de vida. En esta línea, el aporte indígena fue minimizado en la cultura nacional, concebido como “supervivencias de culturas autóctonas” que se habían mixturado con una tradición cultural superior: la hispánica.

Tras las campañas militares, el discurso estatal comenzó a modificarse: el indio dejó de ser concebido como “enemigo” y se planteó la importancia de la misión civilizadora. Las políticas se basaban en la idea de que, para incorporarse a la nacionalidad argentina, los indígenas debían renunciar a su condición étnica y asumir el modelo cultural impulsado por el Estado. En esta línea, se plantearon una serie de mecanismos para la “asimilación” —la escolarización, la conversión al catolicismo, la incorporación al trabajo en la economía capitalista, etc.— a la vez que el Estado debía “amparar” a los indígenas en este proceso. Así, entre fines de las décadas de 1940 y 1960, se sucedieron una serie de instituciones —nacionales y provinciales— destinadas a “integrar” a los indígenas al modelo nacional. En términos generales, se trataba de políticas débilmente institucionalizadas: los indígenas estaban invisibilizados y no eran considerados como una temática relevante (Bartolomé, 2003b).

En el marco de las transformaciones anteriormente mencionadas, hacia mediados de la década de 1980 comenzaron a producirse importantes modificaciones en torno a las políticas indigenistas en Argentina. Un punto de inflexión fue la reforma de la Constitución Nacional en 1994, que reconoció, entre otros aspectos, la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, sus derechos a una educación bilingüe e intercultural y a la propiedad comunitaria de las tierras que ocupan. Al mismo tiempo, se crearon y modificaron normativas nacionales y provinciales en esta línea, surgieron organismos competentes en el área,⁶ se generaron numerosos programas, proyectos y líneas de acción orientadas a “reconocer” territorios, lenguas, culturas, organización social y política, etc.

En relación con los contextos provinciales donde desarrollamos nuestra investigación, en la provincia de Salta, en 1986, se aprobó la Ley N.º 6373 denominada “de Promoción y Desarrollo del Aborigen”, donde se estableció la creación del Instituto Provincial del Aborigen (IPA), incluyendo entre sus competencias el tratamiento de los reclamos indígenas sobre tierras (Trincherro, 2000). En 1998, en el marco de la reforma constitucional provincial, se reconoció la preexistencia étnica de los pueblos indígenas de la provincia y el derecho a su identidad, la posesión

6 Algunos ejemplos han sido la creación de instituciones para resolver problemáticas étnicas a través de normativas que finalmente no han sido aplicadas o bien, lo fueron solo durante un corto periodo. Nos referimos a la creación de una Asesoría del Aborigen en 1987 y de una Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras a las Comunidades Aborígenes, que se disuelven en 1990 y 1991, respectivamente; o bien, a la falta de aplicabilidad de la Ley N.º 3657 en 1991 y la Ley de Tierras N.º 3.765 en 1992.

y la propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan, la educación bilingüe e intercultural, entre otros. En 2000, se sancionó la ley N.º 7121 “de Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Salta”, que modifica la normativa anterior y, entre otros aspectos —la adjudicación de las tierras, el desarrollo económico, la educación, la salud—, establece la conformación de un nuevo instituto indígena provincial, el Instituto Provincial de los Pueblos Indígenas de Salta (Ippis), cuya dirección quedó en manos de representantes de las etnias elegidos por las comunidades con personería jurídica. Esta institución funcionó con intermitencias y estuvo intervenida hasta fines de 2008, cuando se estableció su normalización. En este contexto también se creó la Subsecretaría de Pueblos Originarios, dependiente del Ministerio de Desarrollo Humano de la provincia. Desde entonces, se han sucedido diversos programas y proyectos específicos orientados a pueblos originarios en ámbitos como salud, educación, nutrición, cultura, turismo, con diferentes grados de articulación y relevancia.

En el caso de Chubut, desde aproximadamente los años 1990, con marchas, pausas y retrocesos,⁷ se reconoció en su jurisprudencia la existencia de pueblos indígenas. La reforma constitucional provincial, en 1994, declaró la existencia de estos pueblos en su interior, garantizando el respeto por su identidad, la posesión y la propiedad comunitaria sobre las tierras que ocupan, su participación en la gestión de recursos naturales dentro de las mismas y de otros intereses que los afectan, su derecho a una educación bilingüe e intercultural y a su desarrollo económico, etc. (art. 34). A lo largo de estos años, diseñó con menguados avances y ciertas variantes,⁸ una serie de programas especialmente destinados hacia estos sujetos, marcando —aunque más en el orden de la retórica que de la práctica concreta— un cambio de rumbo en la relación con estos. Particularmente, hace unos pocos años, han ido apropiándose y redefiniendo ciertas simbologías, instituciones y criterios de pertenencia reivindicados por organizaciones y comunidades indígenas en lucha de la provincia⁹ (Ramos, 2009) y ha comenzado a tener algún

7 Para un análisis exhaustivo sobre la política indigenista provincial, recomendamos los trabajos de Hualpa (2003), Ramos (2009 y Ramos y Delrío (2005)).

8 Sobre los usos de símbolos, prácticas e instituciones indígenas por parte de la política provincial, los borramientos y redefiniciones que supusieron estas apropiaciones y la relación con el partido justicialista de Chubut desde 2004 hasta 2009, véase Ramos (2009).

9 Los programas fueron variando a lo largo de estos años y también la visión indígena sobre la que descansan. Hasta principios de 2000, estos se basaron en una visión estereotipada del indígena que lo asociaba exclusivamente con el ámbito rural, la preservación cultural y a una posición económicamente marginal como producto de sus propias tradiciones culturales, lo que contribuyó a circunscribir las acciones al “rescate” de su patrimonio cultural y a imprimir una relación particular entre la agencia estatal y las comunidades en la que se continuaban relaciones históricas de subordinación (Ramos y Delrío, 2005). Con la creación de la DAI, se incorpora al indígena urbano y se configura como destinatario de la difusión de sus programas al pueblo mapuche-tehuelche como

tipo de representatividad indígena en su organigrama estatal, con la creación, en 2008, de la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI). La política provincial respecto a esta población se ha centrado en la asistencia social y ha sido más permeable a la promoción de políticas culturales ligadas a una lógica de mercado, educativas y de salud, que a la resolución de demandas territoriales o vinculadas con el uso y control de los recursos naturales, problemas conflictivos de larga data¹⁰ (Ramos, 2009). Las comunidades y organizaciones indígenas de Chubut han sido muy críticas de los programas y normativas provinciales. Observan, entre otras cosas, que constantemente se establecen obstáculos para resolver demandas, en especial, aquellas vinculadas con la tierra y el control de los recursos naturales; que no les permiten participar ni los consultan en lo que los atañe; que estos programas y normativas suelen ser más discursivos, cosméticos y focalizados que efectivas soluciones de fondo a los problemas históricos que tienen; que los funcionarios establecen diferenciaciones internas entre aquellos con los que se dialoga y otros que son negados; y, finalmente, que muchos programas suponen acceder a un conocimiento sobre sus recursos y saberes, lo que permitiría prolongar históricos ejercicios de poder.

Lago Puelo y el discurso “integrador de la diversidad”

Lago Puelo es una pequeña localidad andina fronteriza con Chile, de aproximadamente 6.000 habitantes (Indec, 2010), situada en el noroeste de Chubut. Las actividades económicas más importantes de la localidad han sido la producción agrícola-ganadera, la explotación forestal y, actualmente, está cobrando gran relevancia el turismo. La localidad está conformada por población mapuche, descendientes de migrantes de países europeos, chilenos, sirio-libanés, etc. y migrantes de otras provincias. Con posterioridad a la “Conquista del Desierto”, muchas familias mapuches se asentaron en esta región en busca de un espacio/refugio donde desarrollar su subsistencia. Al igual que en otras regiones de la Patagonia, estas familias fueron incorporadas subordinadamente dentro de las relaciones interétnicas en la conformación del Estado nacional y en la economía política impuesta. Estas familias también fueron oficialmente definidas no por su identidad étnica, sino a partir de un criterio de clase como campesinas y bajo nomencladores nacionales como “chilenas”, lo que legitimó la denegación de iguales derechos respecto al resto de la ciudadanía y despojos territoriales sucesivos.

una entidad no escindida, tal como se han autorreconocido algunas organizaciones y comunidades de la provincia. Estas incorporaciones que, no obstante, no modifican su situación de subalternización, son producto de reclamos y luchas indígenas.

10 Si bien el espacio ocupado es extenso y abarca una porción que todavía está en jurisdicción provincial, los reclamos se están dirigiendo centralmente hasta la fecha al municipio.

Hacia el año 2000 aproximadamente, muchas de estas familias hicieron pública su adscripción étnica y se inscribieron, en distintos momentos, como comunidades mapuches en registros provinciales y nacionales. Algunos miembros de estas comunidades combinan el trabajo rural en pequeña escala con empleos de baja jerarquía en el Estado o en el sector privado, otros son jubilados, desocupados, unos pocos han ocupado cargos políticos, etc. Asimismo, algunos han podido acceder a subsidios y becas, que desde las agencias estatales se destinan específicamente a la población indígena. De las tres comunidades que se reconocieron en la localidad, dos reclaman la regularización de su territorio en la zona cordillerana del oeste del río Azul en Lago Puelo. Este espacio, que no había sido valorado por el capital o bien se trataba de un espacio productivo periférico, ha ido adquiriendo desde 1960 y, particularmente, desde 1990, un interés económico por los recursos naturales que posee, su conexión con el país chileno y su potencial turístico. En los años 1990, esta franja fue traspasada a la jurisdicción municipal y los históricos reclamos por la regularización de la situación de dominio comienzan a dirigirse al municipio, generándose tensiones aún irresueltas en los que se apela al derecho de propiedad comunitaria del territorio.¹¹

Ahora bien, desde la década de 1990, Lago Puelo se articula con otras localidades cordilleranas del noroeste de Chubut —El Hoyo, Epuyén, El Maitén y Cholila— y con una localidad del sudoeste de Río Negro —El Bolsón— conformando la región de la Comarca Andina del Paralelo 42, bajo la propuesta de atraer turismo y promover el desarrollo económico de la zona. Esta política junto a aquellos conflictos territoriales con comunidades mapuches de la localidad, y la histórica invisibilización de este colectivo, iluminan la dinámica de las acciones y los discursos que desde los años 1990 se llevan a cabo en torno al patrimonio, la memoria y la política cultural local.

En efecto, a pesar de las limitaciones de los programas de Chubut, resulta significativa la discontinuidad existente entre estos —que al menos en la letra se centran en la “preservación de la diversidad indígena”— y aquellos que se erigen en Lago Puelo, pues, en líneas generales, no ha habido a lo largo de estos años políticas culturales elaboradas en forma sostenida y articulada con relación a la variable étnica y, cuando se apela a la dimensión indígena a través de actividades o eventos culturales puntuales generalmente asociados al turismo, se lo hace dentro de ciertos condicionamientos. Y es que la impronta cultural de la localidad se ha edificado menos a partir de un valor positivo otorgado a lo indígena, que de la rei-

11 Existe además un programa provincial de promoción artesanal. Este programa se basa en la compra de artesanías en distintas localidades durante tres veces al año a un precio mayor para su venta a turistas extranjeros y nacionales. Una mapuche que integra una de las comunidades de la localidad, obtuvo en 2012 el carné de artesana de la provincia. Según ella, estos programas están destinados a los artesanos en general sin distinguir pertenencia étnica.

vindicación de una identidad fundada en un “crisol de razas”, en la que se jerarquizan aquellas prácticas y saberes vinculados con el modelo “blanco” y “occidental”. Así, las políticas diseñadas por los sucesivos funcionarios de Cultura y de Turismo municipal se han correspondido con este relato, y paulatina y selectivamente, han ido transitando de un silenciamiento de la presencia indígena en la zona a una tenue y encorsetada visibilización de lo étnico basada en la noción de “integrar la diversidad” bajo la clave de “no discriminar/diferenciar”, lo que ha ido desconociendo a la par que entablando, asimetrías y desigualdades históricas operadas sobre esta población.

Así, con escaso presupuesto, la Dirección de Cultura se abocó, hasta 2009, a la difusión de talleres de arte, la exhibición de muestras de plástica, la organización de la feria de artesanos¹² y de otros eventos. Entre estos talleres y de forma coyuntural, se incluyó en 2006 un taller de telar mapuche. El taller no pasó de ser un evento acotado que, centrado en la lógica del “rescate”,¹³ ubicaba a estas manifestaciones como parte de quienes habían vivido en otros momentos históricos. Probablemente esta inclusión formaba parte de ciertas concesiones frente a la existencia de comunidades mapuches que, si bien no reconocidas por el municipio para la época, difundían desde hacía varios años su autoadscripción indígena y sus reclamos. Durante la gestión siguiente, el taller se discontinuó. Su director, basado en una visión esencializada de lo indígena que sostenía su inexistencia en la zona, apoyó únicamente aquellas acciones vinculadas con el ámbito rural: “En todo caso se le da más lugar a la cuestión más que indígena a la cuestión más de la gente de campo, ¿viste? [...] más lo que tiene que ver con lo criollo, digamos. Que acá hay mucha gente, ¿viste? [...] Pasa que, bueno, lo indígena está dado mucho por... hay mucha mezcla” (Entrevista al Director de Cultura, 2009).

Esta reivindicación de lo folclórico y lo rural también se ha actualizado en los festejos desplegados en la zona bajo una clave identitaria: el aniversario del pueblo, la Fiesta de la Tradición y, desde 1992, la Fiesta del Bosque. El evento del aniversario de Lago Puelo, conmemora su origen con la creación de la Primer [sic] Comisión de Fomento en 1928. En este festejo, los agentes estatales “recuerdan” y escenifican públicamente que la comunidad se constituyó solo a fines de siglo XIX bajo un carácter rural a partir de la migración de un hombre blanco y chileno, resaltan la belleza del paisaje, el carácter “pacífico” y “cristiano” de la localidad y suelen hacer públicas las políticas sociales encaradas. La Fiesta por el Día de la Tradición se

12 Según la Directora de Cultura del municipio, el objetivo del taller era “mostrar a los chicos que hubo gente antes [...] y porque lo hicieron... entonces era una manera de que no se pierdan un poco todas esas historias” (Entrevista a la Directora de Cultura, 2006).

13 Además de los incendios, producto en muchas ocasiones de intereses en juego, existen conflictos en torno al uso del bosque entre la institución estatal provincial y las comunidades, así como en relación con un particular con poder político y económico en la provincia. Véase Tozzini (2009).

articula con estas consideraciones, reivindicando la figura del gaucho históricamente constituido como símbolo identitario nacional. Por su parte, la “Fiesta del Bosque”, lo hace a través de la inclusión de músicos reconocidos a nivel nacional y otros locales, mayormente ligados al folclor y al rock, de espectáculos folclóricos, eventos deportivos, el comercio de producción agrícola, gastronómica y de artesanías, sin remitir en ninguna de sus ediciones a la cuestión indígena. En la zona cordillerana, el bosque ha tenido una importancia fundamental en términos económicos y ha sido fuente de conflictos.¹⁴ Esta fiesta, creada para concientizar a la población sobre la importancia de su cuidado, fue adquiriendo cada vez mayor envergadura y se convirtió, junto con la Fiesta del aniversario del pueblo, en un espacio de encuentros de funcionarios provinciales y municipales, pero además en un espacio en el que se manifiestan las oposiciones al gobierno electo; entre ellas, las de estas comunidades mapuches que han concurrido en alguna ocasión con su bandera para cuestionar su silenciamiento y la denegación de sus derechos.

Con el devenir de los años y con el objeto de incentivar el turismo, Lago Puelo fue incrementando su oferta de atractivos. Especialmente, de aquellos culturales que eran escasos en relación con los tradicionalmente más destacados como la naturaleza. Lago Puelo se caracteriza por tener espacios como la cordillera de los Andes, el lago y el río que permiten el desarrollo de un turismo de aventura, deportivo y de contemplación.¹⁵ En estos últimos años, la Dirección de Cultura está coordinando con la Secretaría de Turismo la ampliación de actividades culturales y patrimoniales para incrementar el calendario anual de visitas. Así, en 2009, se agregaron: la exhibición de pinturas rupestres, la “Fiesta de las Colectividades y Familias” en otoño y, desde el 2012, la “Fiesta de las provincias” durante el feriado largo del 12 de Octubre.

Resulta interesante detenerse en estas propuestas agregadas, pues si bien refieren o incluyen producciones o eventos vinculados con lo indígena, la elección y el contenido de las mismas continúan permeadas por el conflicto entre el municipio y las comunidades mapuches, por la narrativa histórica oficial local y por discursos difundidos por los funcionarios municipales sobre la conformación del espacio territorial. Así, estas nuevas actividades, o bien remiten su existencia a un pasado escindido del presente o a incorporarlos como parte de un colectivo migratorio; o

14 Además abrió el Parque Temático “Pillan Lemu”, donde se venden artesanías, que se propone revalorizar la fauna y flora de la Patagonia otorgándole incluso un carácter mágico.

15 La Secretaría de Turismo difundió a los medios que el objetivo de la Fiesta es “celebrar el día de la diversidad cultural que es el 12 de Octubre [sic]” [...] “y empezar a festejar, por así decirlo, la diversidad que tenemos acá en Puelo que llegaron [...] personas de varias provincias, donde la realidad [sic] son muy distintas, las culturas son diferentes y empezar a valorar un poco más eso [...] se eligió esa fecha no solamente por el día de la diversidad cultural sino porque es fin de semana largo y se espera una gran afluencia turística en esta zona” (Fiesta de las Provincias en Lago Puelo, 2013).

bien, paradójicamente, en el caso de la Fiesta de las provincias, a utilizar una fecha en la que se evoca el Día de la Diversidad y la conquista de América, pero desdibujando su sentido original para remitirlo a una diversidad provincial del pueblo.¹⁶

En efecto, en los años 2003 y 2006 se editan dos libros de la historia de este espacio (Leiva y Medina, 2006; Traverso y Gamboa, 2003) auspiciados por el municipio. Aun con ciertas variantes, ambos desarrollan una historia evolutiva unilineal de la zona, conciben al espacio con límites fijos y estables mantenidos a través del tiempo y están elaborados desde una visión “blanca, occidental, nacionalista y civilizatoria” (Crespo y Tozzini, 2013a). De ahí que reproducen el origen de la historia de la población a partir de la gesta de un hombre blanco, ganadero, cristiano y chileno que se asienta a fines del siglo XIX, y marcan su “descubrimiento” en manos de un conquistador, silenciando en función de su nomadismo, la ocupación previa del espacio por los pueblos originarios. Asimismo, reconstruyen el poblamiento a partir de corrientes migratorias posteriores, entre las que se pondera especialmente a la migración europea, ubican a las poblaciones tehuelches por fuera del tiempo histórico nacionalizándolas como argentinas y definen a los mapuches como un colectivo migrante chileno que arriba con posterioridad a la demarcación de los límites nacionales (Crespo, 2008; Crespo y Tozzini, 2013a y 2013b). Estos relatos históricos sobre el origen de Lago Puelo, que configuran la historia en torno a corrientes migratorias desigualmente valoradas y nacionalizan y estigmatizan a los pueblos indígenas en la zona —sea por su comportamiento nómada o por otorgarles un carácter extranjero—, muestran algunas continuidades con aquellos que la provincia construyó al menos hasta el año 2009.¹⁷ Además, suelen replicarse en actos públicos de la voz de funcionarios —tal como lo señalamos— y se han materia-

16 La identidad provincial se ha edificado sobre la reivindicación de la historia de las colonias galesas que llegan a la región desde 1865 y se van asentando en algunas localidades de Chubut. Mientras estos colonos han sido definidos como aquellos que trajeron la “civilización”, los pueblos indígenas, particularmente los tehuelches, fueron ubicados como los primeros habitantes fuera del tiempo “civilizado”, aunque también habitando en “reservas” en el presente, y los mapuches como “inmigrantes chilenos” que arribaron a la zona con mucha posterioridad, lo que cuestiona su legitimidad en el territorio nacional. En el año 2009, en la muestra provincial “Galeses y Tehuelches. Historia de un encuentro en Patagonia”, se introducen algunas modificaciones respecto a aquel relato histórico oficial: se discute la extranjerización del mapuche, las relaciones entre mapuches y tehuelches, las prácticas y argumentos colonizadores, etc. Sin embargo, según señala Ramos, “excepto en el inicio y el final del texto, la historia de la provincia continúa siendo una relación entre tehuelches y galeses, donde no resulta aun [sic] sencillo incorporar la agencia mapuche” (Ramos, 2009: 7).

17 A fines de 2010, en pleno periodo electoral, el municipio decide reconocer públicamente como pueblo originario a una de las comunidades que reclama su territorio. La coyuntura política y generar una fractura en la lucha de las comunidades de la zona, motivaron seguramente esta decisión. Pasado ese periodo, los funcionarios retomaron los discursos tradicionalmente sostenidos acerca de los pueblos indígenas: destacaron a los mapuches como migrantes chilenos, les denegaron derechos y su ocupación previa del espacio.

lizado visualmente en dos esculturas encargadas por el municipio —el monumento del adelantado Juan Fernández en su encuentro en 1621 con un “indio poya” y “La carreta de los pioneros”— que “recuerdan’ diariamente a pobladores y visitantes el pasado legítimo” protagonizado por hombres blancos (Crespo y Tozzini, 2013b): el primero con aquello que se definió como “el descubrimiento” de la región y el segundo con lo que se seleccionó como “el origen del poblamiento” (Tozzini, 2012).

Este imaginario se escenifica en la Fiesta de las Colectividades, que en el presente año incorporó como parte de los colectivos migrantes a los mapuches de la localidad bajo el supuesto de construir una “integridad” fundada en no discriminar. Así lo manifiesta la actual Directora de Cultura en dos documentos diferentes: “[...] creo que siempre fue la política del Gobierno municipal ahondar y profundizar en esto de la integridad cultural ¿no?” (Castellan, 2013). “Lago Puelo es un pueblo joven y creciente, poblado en sus orígenes por diferentes raíces; y estas diferencias culturales son nuestra gran fortaleza” (Castellan, 2013).

En ese marco de una diversidad que se mide solo en clave nacional de corta trayectoria, en el que los mapuches son incorporados como un “otro migrante” y se equipara su historia con la de otros colectivos nacionales, pero también en el marco de conflictos con el municipio por la denegación de los derechos territoriales indígenas que traspasaron a la esfera judicial, algunas comunidades mapuches ofrecieron resistencia a participar.

Ahora bien, los pueblos indígenas habían adquirido un espacio de “visibilización” en 2009 cuando la administración municipal decidió exhibir turísticamente un sitio de arte rupestre en la localidad. Desde el año 2001, un equipo de arqueólogos había agregado a sus investigaciones académicas la elaboración de planes de manejo para el uso turístico de algunos sitios con arte rupestre en la Comarca y en 2004 comenzó a trabajar en el sitio actualmente denominado “Chacra Piedra Pintada” en esta localidad (Bellelli, Scheinsohn, Podestá et al., 2005). Con el propósito de generar otro espacio de visita, la entonces Dirección de Turismo dispuso su apertura, construyó una pasarela y elaboró una cartelería en la que seleccionó difundir aquellos aspectos técnicos de las pinturas y delimitar a la población indígena en un pasado lejano y dissociado del presente. El relato es un recorte y resignificación de formulaciones de aquel equipo que no generaban incongruencias con el relato histórico oficial. La narrativa difundida fue una decisión unilateral que no contó con la consulta a las comunidades y organizaciones indígenas, ni con la de estos académicos.

Mientras las comunidades mapuches de la localidad han sido reconocidas por la provincia, el municipio solo otorga a lo indígena una limitada visibilidad —una visibilidad invisibilizadora— en el orden de lo simbólico dentro de puntuales acciones¹⁸ especialmente puede resultar atractivo turísticamente. Lo hace

18 Si bien investigamos en la zona desde 2004, el trabajo de campo más específico vinculado con el análisis presentado de este apartado se desarrolló a partir de 2011.

ubicando al genérico “pueblos indígenas” en los márgenes de la historia mediante la exhibición de las pinturas rupestres, configurando al mapuche dentro de una corriente migratoria en un ámbito “festivo”, quitándoles agencia y posibilidad de consulta en aspectos que los atañe, omitiendo las políticas genocidas, etnocidas y expropiaciones llevadas a cabo, legitimando silenciamientos y denegándoles derechos actualmente legislados en otros ámbitos jurisdiccionales. Como en otros periodos históricos previos al discurso multicultural, las políticas desplegadas a lo largo de estos años en el municipio establecen remozadamente en un nuevo contexto, relatos que tienen como horizonte la retórica que acompañó los procesos de conformación y consolidación de la nación, en la que los mapuches fueron constituidos como una corriente migratoria chilena. Si en el plano económico las acciones demandadas por las comunidades indígenas se encuentran rezagadas en la provincia y en el municipio, en el plano cultural, las propuestas municipales se definen menos en términos de una reivindicación de la diferencia étnica que de programas que, mediante la apelación a una “integración basada en la no discriminación”, silencian subjetividades políticas, relaciones, avasallamientos y despojos, y establecen fronteras y asimetrías internas.

La representación de lo “autóctono”: patrimonio y pueblos originarios en el municipio de Tartagal¹⁹

El municipio de Tartagal constituye la cabecera del Departamento de General San Martín, ubicado a 55 km de la frontera con Bolivia. Su población es de 79.900 habitantes (Indec, 2010). Las actividades económicas más relevantes de la zona son la explotación hidrocarburífera y el cultivo de soja, ambas en manos de capitales transnacionales. La actividad petrolera es central en la constitución histórica del municipio; de hecho el centro de su escudo presenta una torre de petróleo.²⁰

El territorio que actualmente corresponde al departamento de General San Martín se conformó históricamente como un espacio multiétnico. Además de los pueblos que habitaban esta zona previamente, la presencia de fuentes de trabajo en el norte argentino, y también la huida de la Guerra del Chaco, implicó la llegada de grupos guaraníes e izoceños hacia las primeras décadas del siglo xx (Belli y

19 La actividad petrolera adquirió centralidad en la zona hacia mediados del siglo xx, bajo la gestión de la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF). Fue privatizada en la década de 1990, en el marco de la reforma de ajuste estructural y la implementación de políticas neoliberales en Argentina. En relación con la situación socioeconómica de la población local, las consecuencias de la privatización fueron devastadoras, conllevando altos índices de desempleo e importantes conflictos sociales.

20 En la actualidad, las acciones de la Secretaría de Pueblos Originarios en el municipio se limitan principalmente a la entrega mensual de bolsones con productos alimenticios en las comunidades y a interceder en conflictos específicos tanto interétnicos como intraétnicos.

Slavutsky, 2006). Actualmente, la población indígena en el municipio de Tartagal es de 11.324 habitantes (Indec, 2001). La misma pertenece a siete grupos étnicos: wichí, chorote, toba, chané, chiriguano, chulupí, tapieté. Sus formas de asentamiento y organización se caracterizan por su gran heterogeneidad. En algunos casos mantienen el control territorial, constituyendo población campesinizada, ordenada bajo formas organizativas estatales. En otros casos, los asentamientos indígenas remiten a antiguas misiones o reducciones, en medios rurales y periurbanos, asentadas en tierras fiscales o privadas o con títulos de propiedad precarios, presentando las organizaciones religiosas tutelares distintos grados de incidencia. La población indígena también se encuentra asentada en ámbitos urbanos, ya sea en forma de “misiones” —como consecuencia de la transformación de antiguos lotes en pueblos— o por procesos migratorios (Belli y Slavutsky, 2006). En el municipio existen 47 comunidades reconocidas; la mayoría posee su personería jurídica, ya sea provincial o nacional (Buliubasich y González, 2009).

Esta población constituye uno de los sectores más relegados en cuanto a distribución de los ingresos y acceso a los servicios. Su reproducción económica se asienta sobre diversas fuentes de ingreso, tales como actividades productivas domésticas destinadas tanto al consumo interno como al intercambio en el mercado, trabajo asalariado permanente y temporario, participación en programas provinciales y nacionales de asistencia social. De las cuarenta y siete comunidades que se registran en el municipio, solo siete poseen el título de sus tierras (Buliubasich y González, 2009). Esta precaria situación presenta una especial gravedad en este contexto, marcado por la expansión de la frontera agrícola y el crecimiento de la actividad hidrocarburífera, lo cual ha generado diversos conflictos.

Desde los discursos oficiales, el accionar de las dependencias municipales de Tartagal en relación con los pueblos originarios se plantea en términos de “integración”. Así, como acciones en torno a la “diversidad cultural”, se señala que los indígenas son incluidos en los diferentes programas y actividades del municipio como *ciudadanos de igual a igual*, y no a través de propuestas específicas para ellos. De este modo, se apunta a disminuir la “separación” de los pueblos originarios con respecto a otros sectores de la sociedad. En términos generales, esta separación es explicada debido a que los indígenas son “cerrados” por sus pautas culturales, sin considerar las conflictivas relaciones interétnicas históricas y actuales. Por otro lado, se menciona que estas acciones de “integración” deben respetar sus costumbres y “no invadirlos” ya que el propósito planteado desde las diversas áreas municipales es no “cambiar su cultura”.

Específicamente, la Dirección de Cultura y Turismo (DCT) del municipio de Tartagal no presenta una política cultural articulada respecto a los repertorios patrimoniales de los pueblos originarios: las acciones que se desarrollan en esta línea son puntuales o fragmentadas, y presentan escasa relevancia en el contexto local. Esta Secretaría no tiene prácticamente ninguna relación con la Secretaría de

Pueblos Originarios provincial,²¹ ni con el Ippis (Instituto Provincial de Pueblos Indígenas),²² tampoco se articula con agentes locales —oficiales o no oficiales— que trabajan sobre aspectos vinculados a la cultura de los pueblos originarios.²³ En términos generales, es escasa la articulación entre las diversas instituciones vinculadas a la problemática indígena, por lo tanto coexisten múltiples intervenciones sobre las mismas áreas sin coordinación entre sí.

Desde las instancias donde se describe y promociona al municipio, se destaca reiteradamente la “riqueza cultural” de Tartagal, enfatizándose en las “siete etnias” que habitan en la zona. Sin embargo, el reconocimiento es meramente numérico: los diversos pueblos no suelen ser diferenciados ni en los discursos ni en las acciones respecto a ellos. En cambio se considera a “los aborígenes” en general, desconociendo la diversidad de trayectorias históricas y prácticas socioculturales que los caracterizan.

Desde los discursos, las culturas indígenas son definidas como “lo autóctono” o los “primeros pobladores”. Pero, en la versión oficial de la historia local, este reconocimiento no se traduce en un protagonismo de los pueblos originarios en la fundación y crecimiento del municipio. Por ejemplo, se destaca la labor de los pioneros criollos en el crecimiento de la explotación maderera y petrolífera, omitiéndose la mano de obra indígena que llevó adelante estos emprendimientos. En cambio, la caracterización de estos pueblos como agricultores o cazadores oculta su temprana incorporación —en condiciones de subordinación— en el desarrollo del capitalismo en la zona.

La relevancia de los pueblos originarios tampoco se expresa en otras instancias donde se representa simbólicamente la cultura del municipio, orientadas a crear sentidos de pertenencia en torno a una identidad común. En articulación con las construcciones identitarias nacionales y provinciales predominantes durante la mayor parte del siglo xx, la representación de la cultura local refiere principalmente a la figura del gaucho, centrada en el hombre rural y sus modos de vida;²⁴ a la vez que presenta fuerte impronta católica. Así, los monumentos, las placas y los

21 La mayoría de las instituciones municipales expresaron no interactuar con este organismo, excepto la Secretaría de Desarrollo Humano.

22 Entre ellas, podemos mencionar el Museo Etnográfico dependiente de la Universidad de Salta o la Radio Comunitaria La Voz Indígena.

23 En el caso específico de la provincia de Salta, esta figura está asociada a Martín Miguel de Güemes, un militar que luchó por la independencia argentina en la frontera norte, acompañado por una milicia de gauchos a caballo denominada “los Gauchos de Güemes”.

24 La expresión “hacer *pim pin* (bombo pequeño)” refería a las reuniones donde se juntaban los varones para ejecutar la música de la celebración (Rocca y Newbery, 1976). En la actualidad se suele usar la denominación *pim pim* para la celebración, tanto por parte de los indígenas como por los criollos de la zona. La presencia de los *pim pim* en el curso de Tartagal se remonta a 1972, supuestamente a partir de la iniciativa de una comerciante de la zona.

nombres de calles, que rememoran cotidianamente la historia local, refieren a los héroes nacionales y provinciales, a los misioneros franciscanos que se asentaron en la zona, a los fundadores criollos y figuras políticas relevantes; pero ninguno de ellos remite a los pueblos originarios. Uno de los eventos locales más relevantes refiere al desfile que se realiza en el aniversario de la fundación de la ciudad, que se celebra el día del patrono de la misma: San Antonio de Padua. En el mismo, los indígenas, representados por las autoridades del Ippis, desfilan junto a las “colectividades”, que incluye a los sirio-libaneses, los bolivianos, los griegos, etc. Su visibilización junto a las agrupaciones migrantes expresa simbólicamente las barreras para su reconocimiento como “primeros pobladores”. En cambio, el momento culminante del evento consiste en la presentación de una imagen del patrono “custodiado” por miembros de agrupaciones tradicionalistas que desfilan a caballo vestidos de gauchos.

Desde el discurso de la DCT, su línea de acción principal en relación con los repertorios patrimoniales de los pueblos originarios se centra en la “valorización de las artesanías”. Estas producciones presentan gran visibilidad en el ámbito institucional del municipio: adornan las paredes de diversos edificios públicos, son exhibidas en publicidades y otros materiales gráficos donde se promociona a Tartagal y se regalan como “recuerdos” en eventos institucionales. El impulso a esta actividad como fuente de ingresos para los indígenas se ha planteado en el ámbito municipal desde la década de 1980. Sin embargo, son escasas las políticas específicas al respecto. Hay dos mercados artesanales bajo la jurisdicción de la DCT y, si bien ambos expenden artesanías de los pueblos originarios, sus puestos están ocupados por intermediarios. La presentación de las piezas en estos espacios impide conocer su origen étnico, ya que no poseen ningún tipo de identificación en esta línea, a la vez que las explicaciones de los vendedores son escuetas y confusas. Desde hace una década se proyecta realizar un mercado artesanal donde los diferentes pueblos indígenas puedan ofrecer sus piezas, pero aún no se ha concretado. Las posibilidades de venta directa abiertas por el municipio para los productores indígenas se limitan a ciertos eventos y celebraciones públicas, donde son invitados para ofrecer sus producciones.

Otra de las expresiones patrimoniales que adquiere relevancia en las acciones de la DCT, refiere a una festividad guaraní-chané denominada *arete*, que actualmente también se conoce como *pim pim*.²⁵ *Antes de la colonización europea, la misma se vinculaba con la maduración del maíz; pero a partir de la acción de los misioneros franciscanos convergió con el carnaval (Magrassi, 1981; Rocca*

25 Esto refiere a la pelea simbólica, que se desarrollaba hacia el final de la celebración, entre dos personajes —el tigre y el toro— resultando casi siempre el primero vencedor. Algunos autores interpretan esta pelea como expresión simbólica de los conflictos entre indígenas y blancos (Dragoski, 2000; Magrassi, 1981).

y Newbery, 1976). Desde el municipio, se lo define como “ritual”, pero también como “danza” típica, a la vez que se lo presenta como representativo de todas las etnias. El impulso al *pim pim* se centra en su inclusión en los festejos del carnaval que el municipio organiza, denominados “Corso Color”, promocionado como “el rostro indígena del carnaval”. En su reglamento se señala que el mismo “se distingue por la presencia de las Siete Etnias [sic] aborígenes existentes en la zona” y, por lo tanto, las agrupaciones de *pim pim* están a cargo de la apertura y el cierre del evento. En este marco, la riqueza histórica y simbólica de esta celebración queda reducida a una serie de rasgos específicos: la presencia de flauteros, el uso de una vestimenta característica de las mujeres denominada *tipoi*, y la realización de la “danza” del tigre y el toro.²⁶ También se realizan presentaciones de *pim pim* en otros eventos, como conmemoraciones, encuentros, jornadas, en tanto “baile” o “espectáculo” representativo de los pueblos indígenas.

Por otro lado, como festividad referida a los indígenas, la DCT organiza y promueve el Día de los Pueblos Originarios de América, que se celebra el 19 de abril. Generalmente la conmemoración consiste en la realización de actividades en las escuelas con población indígena —organizadas por las autoridades escolares— a la que suelen concurrir funcionarios del municipio, reduciéndose así a un acto escolar y con escasa visibilidad más allá de este ámbito.

Estas representaciones culturales de los indígenas atraen poca atención por parte de la población local. Si bien se reconocen las artesanías indígenas como objetos de carácter “típico” o “regional”, los criollos suelen mostrar escaso interés por estas, señalando que “están acostumbrados a verlas” y “no les llaman la atención”; sorprendiéndose del interés que generan en otros sitios.²⁷ El *pim pim* es concebido por los pobladores criollos como un baile asociado al carnaval, como una “diversión”, “algo risueño”, a la vez que la atracción suelen ser las comparsas que llegan desde otras provincias. En gran medida, las relaciones entre criollos e indígenas están fuertemente marcadas por la negación y la discriminación. Así los criollos se refieren a los indígenas como si vivieran en una zona lejana, cuando en realidad habitan el radio periurbano de la ciudad; a la vez que se los estigmatiza como “atrasados”, “perezosos”, dependientes de la beneficencia y la asistencia social, entre otros prejuicios.

Por otra parte, la construcción de la visibilidad étnica adquiere relevancia en el incipiente impulso al turismo que se está desarrollando en el municipio, en

26 Al mismo tiempo, ciertas representaciones sobre la producción artesanal que sostienen los criollos se articulan con percepciones negativas sobre los pueblos originarios que ya mencionamos, como su holgazanería y su dependencia de la asistencia social. Para dar un ejemplo, usualmente afirman que los indígenas ya no elaboran estos objetos porque “viven de los planes (sociales)”.

27 Según la directora de la DCT, el escaso turismo se debe a la fuerte conflictividad social de la zona en la década de 1990, que implicó que Tartagal fuera “sinónimo de corte de ruta”, en referencia con esta modalidad de protesta.

articulación con un plan estratégico propulsado por la Secretaría de Turismo de la provincia de Salta. Desde la DCT, se están llevando a cabo diversas acciones para promocionar a Tartagal como destino turístico, ya que los visitantes que recibe el municipio son muy escasos. Las mismas están centradas en el incentivo a la inversión de privados para el desarrollo de infraestructura, el ofrecimiento de capacitaciones en el área de hotelería y gastronomía, la promoción turística de actividades locales que suelen congregarse público visitante, etc.

En el marco del proyecto turístico provincial, Tartagal es incluida en la región denominada “norte verde de yungas” y promocionada a partir de las “comunidades indígenas que conservan su cultura original”, a la vez que se destaca especialmente su producción artesanal. Esta caracterización es retomada por funcionarios y otros actores vinculados con el impulso a esta actividad. Así, la directora de la DCT señalaba: “Lo que queremos mostrar es eso, la diferencia. Que acá puedes encontrar todo lo que es aventura y las comunidades [indígenas]” (Entrevista a la Directora de Cultura y Turismo, 2012).

La representación de lo étnico adquiere centralidad en la imagen del municipio orientada al turismo, en la que se destacan las culturas indígenas como uno de los aspectos centrales que distingue a Tartagal respecto a otros sitios. En esta línea, se reitera la importancia de la “diversidad cultural” de la zona, entendida como diversidad de etnias. Por ejemplo, una de las acciones encaradas por la Secretaría para promocionar el municipio consistió en organizar una recepción a los primeros turistas que pasaron por la zona camino al Festival de la Cultura Nativa de música folclórica, que se desarrolla en el municipio de Santa Victoria Este. En el marco de la misma, se realizó un espectáculo en el que participó una de las agrupaciones de *pim pim* que se presenta en el corso; a la vez que se obsequió a los turistas con máscaras artesanales del pueblo guaraní. Por lo tanto, mientras que en la construcción de la identidad local, las culturas de los pueblos originarios tiende a ser invisibilizada, en la construcción de una imagen orientada al turismo —el “nosotros de los otros” en términos de Prats (1997)— las mismas son destacadas como “recurso” de la región para la atracción de visitantes a la zona.

Sin embargo, la centralidad de las culturas indígenas en la construcción de la imagen turística de Tartagal se sostiene solo como enunciación. Si bien desde la DCT se plantea conformar un circuito turístico en aquellas comunidades que “conserven sus costumbres” —definidas como artesanías, comidas, “bailes típicos”— aún no se ha realizado ninguna acción para conformar ese circuito, ni tampoco se ha formulado cómo se beneficiarán los pueblos indígenas con los ingresos provenientes de esta actividad.

En síntesis, las transformaciones actuales en torno a los repertorios patrimoniales —centradas en la construcción de la diversidad cultural y el impulso a los bienes representativos de lo étnico como recurso económico en zonas en condiciones de pobreza— se expresan muy endeblemente en la dependencia cultural del

municipio de Tartagal. Las instituciones, las normativas y los programas que se establecen tanto desde el nivel nacional como provincial vinculado a los mencionados aspectos —por causas complejas que exceden los límites de este trabajo— no producen modificaciones sustanciales en los ámbitos institucionales locales donde cotidianamente se construye y reproduce una versión de la identidad municipal, a la vez que tampoco abren espacios a la participación de los pueblos originarios en este proceso. Los cambios respecto a los modelos identitarios prevalecientes en periodos anteriores son resignificados en términos de fortalecer la interacción y la comunicación entre indígenas y criollos para lograr la “integración” basada en el respeto de las diferencias. Pero al mismo tiempo, dicha comunicación se constituye a partir de los modelos occidentales: las diversas etnias son concebidas como aborígenes en general, el *pim pim* como baile, las artesanías como adornos o recuerdos. La conformación de estas representaciones identitarias como “autóctonas”, desvinculadas de la historia de subordinación y lucha de los indígenas, reproduce el lugar de estos pueblos en las narrativas fundantes de la nación, en tanto “supervivencias” del pasado. Por otra parte, el lugar relegado de los patrimonios indígenas en la construcción de la identidad local genera dificultades y muestra las contradicciones existentes a la hora de hacer efectivas acciones que impliquen la valoración de lo étnico como recurso económico orientado al turismo.

A modo de cierre

El objetivo de este trabajo consistió en reflexionar sobre cómo se expresan las transformaciones vinculadas con la construcción del multiculturalismo en torno a los repertorios patrimoniales de los pueblos originarios en dos contextos locales con población indígena: Tartagal y Lago Puelo. El análisis de ambos casos procuró observar las reformulaciones, las reapropiaciones y las resignificaciones del “ordenamiento multicultural” en los espacios locales, en los que la conformación de alteridades adquiere estilos propios de construcción de hegemonía (Rodríguez de Anca, 2013).

A pesar de la renovada relevancia de la temática indígena en las agendas internacionales y los cambios en la concepción del patrimonio indígena, esto se expresa escasamente en los contextos donde se insertan las comunidades. En Tartagal y Lago Puelo, las acciones en torno a la afirmación de la diversidad cultural son precarias, fragmentadas, sin articulación, ni sistematicidad. La gestión de la diversidad es comprendida en términos de “integración”, aunque ya no dentro de los discursos asimilacionistas de las diferencias étnicas de mediados del siglo xx, sino incluyendo el “respeto” de estas diferencias. Los pueblos originarios permanecen sin ningún protagonismo en la definición de los repertorios patrimoniales compartidos ni en su gestión.

La definición de “lo étnico” a través de estos repertorios patrimoniales no se ha modificado sustancialmente respecto a periodos anteriores. Lejos de expresar las

profundas transformaciones que a lo largo del tiempo han atravesado como colectivo diferenciado a partir de su inserción en el sistema hegemónico, la visibilidad de los pueblos indígenas se moldea con base en los mismos criterios con los que han sido incorporados en la sociedad nacional; esto es, bajo un modelo occidental, en términos de un pasado previo a la “civilización” y como un “otro migrante”. Por lo tanto, aun con derechos legislados, los procesos de patrimonialización continúan desarrollándose con base en la incorporación subordinada de la cultura indígena dentro de un marco hegemónico, más que en la construcción de horizontes políticos plurales. Las identidades siguen representándose como “tradicionales” —negando su dinamismo y los conflictos que las atraviesan, silenciando las políticas genocidas, etnocidas y expropiaciones llevadas a cabo así como la lucha de estos pueblos—; pero ahora, a partir de una lógica mercantil de la cultura. Estos conflictos —históricos y actuales— limitan la aplicación de estos proyectos centrados en la cultura como recurso en los contextos locales.

Así, el análisis aquí desarrollado pone de manifiesto la complejidad que adquiere el actual contexto centrado en una “retórica multicultural”, pues junto a derechos indígenas legislados y espacios abiertos aunque limitados de participación indígena por parte de los sectores hegemónicos, existen, en paralelo —tal como lo demuestran ambos casos— dinámicas políticas que operan con base en “transiciones inconclusas” (Hale, 2004), combinando la lógica del reconocimiento de la diversidad con la vieja lógica de incorporación subordinada de la diferencia étnica.

Sin restarles importancia a los diversos niveles —globales, nacionales, provinciales— donde se construye y administra la diversidad, lograr espacios de reconocimiento en las arenas locales cobra relevancia, ya que en ellas se desarrollan las interacciones nosotros-otros y se presentan cotidianamente las relaciones de hegemonía y subalternidad y las posibilidades de desafiarlas y resistirlas. Organizaciones y comunidades indígenas deben moverse y reclamar por sus derechos en este complejo juego de divergencias y contradicciones que ponen de manifiesto las diferentes, simultáneas y paradójicas formas a través de las cuales se visibiliza e invisibiliza a los “otros indígenas”. Estas fracturas y contradicciones, que suponen limitaciones para su accionar, también abren posibilidades de agencia que pueden ser aprovechadas por estos pueblos.

Ahora bien, de cara al futuro, estudiar las dinámicas de articulación entre municipios y otros niveles estatales, tratando de iluminar cómo se intersectan programas y políticas más amplias con procesos, relaciones, trayectorias sociales y sectores con poder locales, puede contribuir a delinear un panorama menos homogéneo y esquemático sobre los marcos contextuales epocales. Pero, especialmente, puede aportar a una comprensión más acabada y profunda acerca de cómo y por qué ocurren ciertos desplazamientos y continuidades en las políticas públicas implementadas en distintos espacios.

Referencias bibliográficas

- Arenas, Patricia (2011). "Ahora Damiana es Krygi. Restitución de restos a la comunidad aché de Ypetimi. Paraguay". En: *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, Vol. 1, N.º 1. [En línea:] <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>. (Consultado el 6 de julio de 2013).
- Albó, Xavier (2008). "Etnicidad y movimientos indígenas en América Latina". En: *Actas del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*. Universidad Nacional de Rosario, Rosario, pp. 81-116.
- Bartolomé, Miguel (2003a). "Movimientos indios y fronteras en América Latina". En: *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*. Editorial Universitaria da UFPE, Recife, pp. 49-65.
- _____ (2003b). "Los pobladores del 'Desierto': genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina". En: *Cuadernos de Antropología Social*, N.º 17, Buenos Aires, pp. 162-189.
- Becerra, Florencia; Pierini, María Victoria; Ramírez, Violeta; Rodríguez, Lorena; Sidy, Bettina; Tolosa, Sandra (2012). "De ollitas y paredes volteadas a urnas y monumento patrimonial. La Comunidad India de Quilmes y las resignificaciones del sitio arqueológico a partir de la reconstrucción". En: *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. Cuestiones del tiempo presente. [En línea:] <http://nuevomundo.revues.org/64017;DOI:0.4000/nuevomundo.64017>. (Consultado el 13 de julio de 2013).
- _____ ; Crespo, Carolina; Pierini, María Victoria; Ramírez, Violeta; Rodríguez, Lorena; Sidy, Bettina; Tolosa, Sandra (2013). "Dinámicas de poder y saber en la reconstrucción de la 'Ciudad Sagrada de Quilmes' (Tucumán 1977-1981)". En: *Revista Alteridades*, N.º 46. En prensa.
- Bellelli, Cristina; Scheinsohn, Vivian; Podestá, Mercedes et al. (2005). "Arqueología, arte rupestre y turismo. Comarca Andina del Paralelo 42, Argentina". En: *Estudios y Perspectivas en Turismo*, Vol. 14, Buenos Aires, pp. 22-50.
- Belli, Elena; Slavutsky, Ricardo (eds.) (2005). *Patrimonio en el noroeste argentino. Otras historias*. Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Jujuy.
- _____ (2006). "Representaciones identitarias en espacios públicos. Los pinpines de Tartagal". Mimeo.
- Benedetti, Cecilia (2008). "Desde las colecciones al mercado global. Reflexiones sobre patrimonio y artesanías indígenas". En: *Ilha. Revista de Antropología*, N.º 8, Santa Catarina, pp.359-380.
- Bonfil, Guillermo (1992). *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Fondo Editorial del Cehass y Universidad de Puerto Rico, Buenos Aires y San Juan.
- Briones, Claudia (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En: *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires, pp. 11-44.
- Buliubasich, Catalina; González, Ana (2009). *Los pueblos indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras, Departamento de General San Martín*. Centro Promocional de las Investigaciones en Historia y Antropología, Salta.
- Cardini, Laura (2013). "Políticas culturales y construcción del patrimonio: los espacios feriales en la ciudad de Rosario". En: *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios*. Antropofagia, Buenos Aires, pp. 189-218.
- Castellan, Julieta (2013). Fiesta de las colectividades en Lago Puelo. Entrevista a la Directora de Cultura [En línea:] <http://www.youtube.com/watch?v=AQyPGp45Vky>. (Consultado el 23 de julio de 2013).
- _____ (2013). Fiesta de las provincias en Lago Puelo. Entrevista a la Directora de Cultura [En línea:] <http://www.youtube.com/watch?v=aPvgCTFUn8U>. (Consultado el 15 de septiembre de 2013).
- Citro, Silvia; Torres, Soledad (2012). "«Es un ejemplo no solamente para los de su raza qom sino para toda la juventud formoseña»: El patrimonio cultural inmaterial y la música indígena en la controvertida política formoseña". En: *Runa*, Vol. 33, N.º 2, Buenos Aires, pp. 157-174.

- Chaves, Margarita; Montenegro, Mauricio; Zambrano, Marta (2010). "Mercado, consumo y patrimonialización cultural". En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 46, N.º 1, Bogotá, pp. 7-26.
- Crespo, Carolina (2005). "«Qué pertenece a quién»: Procesos de patrimonialización y pueblos originarios en Patagonia". En: *Cuadernos de Antropología Social*, N.º 21, Buenos Aires, pp. 133-149.
- _____ (2008). "Políticas de la memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los Mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro". (Universidad de Buenos Aires, Mimeo).
- _____ (2011). "Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia argentina)". En: *Revista Frontera Norte*, Vol. 23, N.º 45, México, pp. 231-255.
- _____; Tozzini, María Alma (2013a). Silencios, reiteraciones y tensiones en la producción y transmisión del pasado en Lago Puelo, Chubut, Patagonia Argentina. Presentado en: 7.º Congreso Ceisal. Porto.
- _____ (2013b). "Fronteras identitarias a la sombra de la gran frontera estatal. Omisiones y tensiones en las construcciones del pasado en la Comarca Andina del Paralelo 42, Patagonia argentina". En: *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos. La Cordillera de los Andes como espacialidad sociocultural*, N.º 16, Instituto de Geografía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, En prensa.
- Delrío, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Di Fini, María (2001). "Visibilidad/invisibilidad en la relación sociedad aborígen/Estado nacional". En: *La trama cultural. Textos de antropología y arqueología*. Ediciones Caligraf, Buenos Aires, pp. 208-218.
- Dragoski, Graciela (2000). *Sobre máscaras y enmascarados en la celebración del carnaval chiriguano-chané*. Biblos, Buenos Aires.
- García Canclini, Néstor (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México D. F.
- Gorosito, Ana María (2007). "El patrimonio aborígen y los patrimonios oficializados". En: *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Antropofagia, Buenos Aires, pp. 207-232.
- Hale, Charles (2004). El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'. Presentado en: Conferencia "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado". Minugua. [En línea:] <http://es.scribd.com/doc/80823895/Hale-protagonismo-indigena-politicas-estatales-y-nuevo-racismo-en-multiculturalismo-neoliberal>. (Consultado el 20 de julio de 2013).
- Hualpa, Eduardo Raúl (2003). *Sin despojos. Derecho a la participación mapuche-tehuelche*. Cuadernos de Endepa, Chubut.
- Indec (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*. [En línea:] <http://www.estadistica.chubut.gov.ar>. (Consultado el 30 de junio de 2013).
- _____ (2001). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001*. [En línea:] <http://www.estadistica.chubut.gov.ar>. (Consultado el 30 de junio de 2013).
- Leiva, Martha; Medina, Diego (2006). *Reseña histórica de mi pueblo. Lago Puelo, Chubut*. Edición de los autores, Rosario.
- Magrassi, Guillermo (1981). *Chiriguano-Chané*. Ediciones Búsqueda y Centro de Artesanía Aborígen Yuchan, Buenos Aires.
- Mastrángelo, Andrea (2001). "Arqueología, tradición e identidad. La acción cultural sobre los menhires de la cultura tafi /Tuc.,- Argentina". En: *Mundo de Antes*, Vol. 2, San Miguel de Tucumán, pp. 119-135.

- Pacheco de Oliveira, João (2003). "Cidadanía e globalização: povos indígenas e agencias multilaterais". En: *Horizontes Antropológicos*, N.º 14, Porto Alegre, pp. 125-142.
- Pérez Galán, Beatriz (2008). "El patrimonio inmaterial en proyectos de desarrollo territorial en comunidades indígenas de los Andes peruanos". En: *E- Revista de Patrimonio Histórico*, N.º 3, pp. 1-26.
- Prats, Llorenç (1997). *Antropología y patrimonio*. Ariel, Barcelona.
- Radovich, Juan Carlos (2003). "Impacto social de grandes aprovechamientos hidroenergéticos sobre comunidades rurales de Norpatagonia". (Universidad de Buenos Aires. Mimeo).
- Ramos, Ana (2009). "De la Costa a la Cordillera: los procesos de regionalización de la alteridad indígena en una misma provincia". En: *Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur, "Diversidad y Poder en América Latina"*. Instituto de Altos Estudios Sociales y Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires. Publicación en CD Rom.
- _____ y Delrío, Walter (2005). "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut". En: *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires, pp. 79-118.
- Rocca, Manuel; Newbery, Sara (1976). "El carnaval chiriguano chané". En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, N.º 8, Buenos Aires, pp. 43-91.
- Rodríguez de Anca, Alejandra (2013). "Políticas culturales y colonialidad. Acerca del régimen de visibilidad del Pueblo Mapuche en Neuquén". En: *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios*. Antropofagia, Buenos Aires, pp. 21-38.
- Rodríguez, Mariela Eva (2013). "Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas". En: *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios*. Antropofagia, Buenos Aires, pp. 67-100.
- _____ (2011). "«Casualidades» y «causalidades» de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz". En: *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, Vol. 1, N.º 1. [En línea:] <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/325/107>. (Consultado el 15 de agosto de 2013).
- Rotman, Mónica (2010). "El patrimonio de pueblos mapuche de Neuquén desde las perspectivas de sus habitantes, de las instituciones del Estado y del mercado". En: *Patrimonio y cultura en América Latina: nuevas vinculaciones con el Estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 19-31.
- Sabatella, María Emilia (2013). "De la tradicionalización a la politización: Analizando las políticas culturales y los procesos de alterización de una localidad bonaerense". En: *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios*. Antropofagia, Buenos Aires, pp. 39-66.
- Slavski, Leonor (2007). "Memoria y patrimonio indígena. Hacia una política de autogestión cultural mapuche en Río Negro". En: *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Antropofagia, Buenos Aires, pp. 233-248.
- Tozzini, María Alma (2009). "*Pagarnos con lo propio*. Trayectorias comunes en territorios desgajados". En: "*Mapuches*" y "*pobladores*" en el corredor de los Lagos Norpatagonia: identidad, políticas estatales y conflictos territoriales. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 275-305.
- _____ (2012). "«Pudiendo ser mapuche». Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo, Provincia de Chubut". (Universidad de Buenos Aires, Mimeo).
- Trinchero, Hugo (2000). *Los dominios del demonio*. Eudeba, Buenos Aires.
- Traverso y Gamboa, Julio (2003). *Lago Puelo. Un rincón de la patria. Antecedentes históricos y corrientes poblacionales*. Ediciones Gladius, Buenos Aires.