

LA ETNICIDAD COMO "ACONTECIMIENTO". UNA ETNOGRAFÍA DE LAS TRAYECTORIAS DE SUBJETIVACIÓN Y DES-COMUNALIZACIÓN ÉTNICA HUARPE EN MENDOZA Y SAN LUIS.

Leticia Katzer*

lkatzer@mendoza-conicet.gov.ar

Presentación

La multiplicación de corporalizaciones públicas de adscriptos étnicos - llamado en ocasiones "etnogénesis" o "retnización"- es un proceso que en las últimas dos décadas ha tomado central interés y preocupación en Argentina y en Latinoamérica (Bartolomé, 1987; 2006; Cusicanqui, 1990; Radovich y Balazote, 1992; Tamagno, 1997; Pacheco de Oliveira, 1999; 2006; Barabas, 2003; Restrepo, 2004; Briones, 2005; Boccara, 2007; Escolar, 2007; Katzer, 2008)¹. En buena parte de los abordajes, los procesos de construcción de

* Dra en Antropología. Investigadora asistente de CONICET. UNCU.

¹ Bartolomé, M. (1987). "Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina", en: *Suplemento antropológico*, vol. XXII, núm. 2, Asunción; (2006) *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México, Siglo XXI; Cusicanqui, S. R. (1990) "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". *Temas Sociales*, Nº 11, pp. 49-75; Radovich, J. C & Balazote, A. (1992) *La cuestión indígena en la Argentina*. Colección Los Fundamentos de la ciencia del Hombre, nº 51, Buenos Aires, CEAL; Tamagno, L. (1997) "La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena en la ciudad. Identidades y utopías", en Rubens Bayardo-Mónica Lacarrieu (comp.) *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires, Ciccus; Pacheco de Oliveira, J. (1999) (org.) *A viagem da volta. Etnicidade política e reelaboração cultural no nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contracapa; (2006) "Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo", en Pacheco de Oliveira, J. *Hacia una Antropología del indigenismo*, Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 181-200; Barabas, A. (2003) *Diálogos con el territorio* (coord.). Tomos I a IV. Colección "Etnografía de los pueblos indígenas de México", México, INAH; Restrepo, E. (2004) "Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las Colombias Negras.", en Restrepo, E. y Rojas, A. (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 271-301; Briones, C. (2005) "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en Briones, C. (2005) *Cartografías Argentinas*, Buenos Aires, Antropofagia; Boccara, G. (2007) "Chile y 'sus' pueblos indígenas. De la invisibilización-subalternización del indígena a la nueva conquista espiritual de las fronteras del capitalismo globalizado (siglos XIX-XXI)". *Sociedades en movimiento. Los Pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*, Tandil, IEHS, pp. 261-273; Escolar, D. (2007) *Los dones étnicos de la nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*, Buenos

“sentidos de pertenencia” étnica vienen asociados a dinámicas de construcción de lazos comunitarios, tal como se registra en la idea de “comunalización” en Brow (1990), Briones (1998) y Gupta y Ferguson (2008) y de “vida comunitaria” en Tamagno (1997; 2001)². Más aún, siguiendo la línea de la clásica tesis de Levis-Strauss (1968 [1952]) y Godelier (1977[1970], 1974)³ de que las relaciones de producción (simbólica en el caso de Levi-Strauss, material en el caso de Godelier) pueden presentarse bajo la forma de relaciones de parentesco, en buena parte de los estudios etnográficos hay un reconocimiento de la conexión entre identidad étnica, vida comunitaria y parentesco (Barabas, 2003; Woortman, Pacheco de oliveira, 1999; Tamagno, 2001)⁴.

Nuestros registros etnográficos con adscriptos Huarpes en las provincias de Mendoza y San Luis muestran que las formas de identificación, las formas de sociabilidad, trabajo y residencia, la estructuración de las autoridades, la producción material/simbólica se halla estructurada por el parentesco, en el marco de una lógica que no habilita la lógica de conformación y funcionamiento de las “comunidades indígenas”. En este sentido la asociación analítica, teórica y jurídico-política, entre identificación étnica y comunalización se nos presenta como un “obstáculo epistemológico”⁵, puesto que las identificaciones étnicas marcan distintas trayectorias, entendidas como diferentes modos de vida-en-común, entre las que la comunalización es sólo una. Si hay un ámbito en el que

Aires, Prometeo; Katzer, L. (2008) “Narrativas, historia, poder. La invisibilidad/visibilidad pública huarpe en la provincia de mendoza”. Cuadernos Del inapl nº22, Bs. As, pp. 123-133.

² Brow, J. (1990) “Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past”. *Anthropological Quarterly*, Nº 63 (I), pp. 1-6; Briones, C. (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol; Gupta, A. y Ferguson, J. (2008) “Más allá de la ‘cultura’: Espacio, identidad, y la política de la diferencia”. *Antípoda* Nº 7, pp. 233-256; Tamagno, L (1997). Ob. Cit; (2001) *Los tobas en la casa del hombre blanco*, La Plata, Al margen.

³ Godelier, M. (1977 [1970]) *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Barcelona, LAIA; ([1974]) “Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica?”, en Godelier, M. *Antropología y Economía*, Barcelona, Anagrama. Levi-Strauss, C. (1968 [1952]) *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA.

⁴ (Barabas, A. (2003), Ob. Cit.; Woortmann, E. (1995) *Herdeiros, parentes e compadres. Colonos do Sul e Sítiantes do Nordeste*, Sao Paulo, Hucitec-Edunh; Pacheco de oliveira (1999), Op. cit; Tamagno, L. (2001) Ob. Cit.

⁵ La idea de “prenociones como obstáculo epistemológico” se encuentra en Pierre Bourdieu y otros (2008 [1973]) *El oficio del sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI.

la superposición de pertenencias, de universos referenciales *nunca apropiados* se multiplica, se condensa y se complejiza, ese es el de la etnopolítica. A la vez que se multiplican lo que hemos llamado las "etnocomunalizaciones jurídicas" (Katzer, 2010)⁶, es decir, el nucleamiento jurídico de adscriptos étnicos desde sentidos de pertenencia en función de derechos diferenciados colectivos de "grupo" y sobre la base de la filiación y orientación cultural, los mismos marcos "etnogubernamentales" en los que se sostienen se ven desestabilizados como así también diversificadas las rutinas e iniciativas indígenas por fuera de aquéllos. Existen diversos modos de entender lo comunitario y es preciso señalar las relaciones existentes entre esas diferentes concepciones de comunidad y vida-en-común y la organización etnopolítica. La elaboración de esas diferencias configura formas de protagonismo múltiples.

Partiendo de la propuesta analítica de realizar registros locales desde un « cuadro de referencia situacional » en el marco de un enfoque procesual y microfísico "eventualizamos"⁷ la etnicidad tanto por el itinerario que marca la etnogubernamentalidad⁸ como así también por fuera de sus límites. La etnogubernamentalidad es una situación en la que la gestión de la diferencia cultural étnica vuelve a tornarse, si bien de manera reconfigurada, un asunto científico y un asunto de Estado, un problema de saber-poder, y que a modo de hipótesis, constituyen una forma de « individualización », de « diferenciación ontologizada », disponiendo parámetros jurídico-políticos y normativos universalizantes restrictivos y excluyentes de muchos criterios y rutinas nativas.

No hay otra forma de pensar las relaciones que teje este marco que no sea histórica, por cuanto los procesos de colonización, que se actualizan y

⁶ Katzer, L. (2010) "Reconfiguraciones organizacionales, procesos políticos y territorialización: Los Huarpes como "comunidades indígenas". *Anales de Arqueología y Etnología* N° 65, pp. 229-246.

⁷ Ver de Restrepo, E. (2008). "Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault" *Tábula Rasa* N° 8, pp. 111-132.

⁸ Sobre "Etnogubernamentalidad", véase Katzer, L. (2009) *Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Pcia de Mendoza*, *Revista Avá* N° 16, pp. 117-136; (2012) "Razón gubernamental, biopolítica y mecanismos de capitalización de la praxis indígena en Mendoza" *Revista Espacios Nueva Serie* N° 7, pp. 173-189.

reconfiguran en el presente con nuevas figuras, dejan su "huella". En esta dirección delimitamos la etnopolítica como unidad de análisis, propiciando un abordaje genealógico/arqueológico, en el modo en que lo han sugerido Restrepo (2004, 2008) y Castro-Gomez (2005)⁹ pero anexando a la vez -por cuanto constituyen dominios históricos marcados por la articulación de diferentes trayectorias, unas más legítimas, más visibles, más públicas que otras- la propuesta de lectura genealógica filolítica derridiana (Katzer, 2015)¹⁰. Esto supone por un lado la identificación de la multiplicidad de itinerarios étnicos (y no sólo el itinerario de subjetivación/comunalización y sus resistencias) y por otro, la exploración no sólo de lo representacional sino centralmente de lo vivencial¹¹.

Trayectorias de comunalización, des-comunalización y de vida-en-común en el acontecimiento étnico Huarpe.

La incorporación de las poblaciones indígenas a la sociedad global ha ido tomando formas muy diversas en función de las distintas coyunturas históricas y especificidades coloniales. Para dar cuenta de estas complejas tramas heterogéneas de diferenciación, Godelier (1974) y Bartolomé (1976)¹² propusieron la idea de "articulación social" por sobre la de "integración" haciendo referencia no a dinámicas de consenso, homogeneidad y asimilación sino a procesos de vinculación/circulación heterogéneos y conflictivos; una idea que en miradas contemporáneas puede reconocerse en la problematización de la tensión entre subjetivación/desubjetivación e identidad/identificación (Bhabha, 1994, Hall, (2003 [1996]), Derrida, 1996, Balibar, 2005 [1997]:

⁹ Op. Cit. Restrepo, E. (2004) y Op. Cit. (2008); Castro Gomez, S. (2005) *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada(1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

¹⁰ Katzer, L. (2015) "Márgenes de la etnicidad: de fantasmas, espectros y nomadológica indígena. Aportes desde una "etnografía filolítica", *Tabula rasa* N° 22, en prensa.

¹¹ Ya mencionado hace más de medio siglo por Levi-Strauss, al referirse a que la estructura en etnología corresponde tanto al orden de lo « vivido » como al orden de lo « concebido », como ser el mito, la religión, las ideologías políticas, no resulta ser tan ponderado en los estudios étnicos contemporáneos.

¹² Godelier, 1974), Ob. Cit; Bartolomé, L (1976) "Sobre el concepto de articulación social" . *Desarrollo económico*, N°78, v 20.

Cragolini, 2001; Agamben, 2003)¹³.

En cualquiera de estas líneas de indagación que tomemos, cuando nos referimos a identificación y/o articulación social no nos referimos sólo al campo de tensión entre el universo indígena y el universo no indígena como un sistema bipolar, sino más bien al propio universo etnopolítico. Cuando nos referimos a "etnopolítica" entendemos la red constituida por actores indígenas y no indígenas, en la que se articulan y realizan de manera específica, posiciones subjetivas construidas en el seno de formaciones discursivas específicas, constituyendo circuitos colaborativos diferenciados. Como todo campo histórico constituido, delimita y es delimitado por una red de fuerzas organizada en una jerarquía y orden de subordinación que no deja de estar sujeta a la trama colonial de la modernidad (Katzer, 2014)¹⁴. El "grupo étnico" no funciona como un "bloque", más bien individuos con posicionamientos diferenciados conforman redes con actores provenientes de diversas agencias (gubernamental, religiosa, empresarial, ONGs). De lo que se trata es de relaciones agónicas entre circuitos adversarios dado que los acuerdos y desacuerdos se dan no tanto con actores aislados, ni grupos cerrados, sino con circuitos. Los circuitos, en términos de redes de actores-agencias en interacción, se van redefiniendo coyunturalmente según sean las movilizaciones de actores, posiciones y alianzas dentro del conjunto y según se reconfiguren los marcos sociales y jurídico-políticos globales –a escala provincial, nacional e internacional. No se trata entonces de recortar un supuesto "universo indígena" expresión de una voluntad general y un sistema de representación unívoco, sino más bien de localizar una red de actores y agencias diversificadas que conforman circuitos en contextos de

¹³ Bhabha, H. K. (1994) *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge; Hall, (2003 [1996]) "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?. En: S. Hall y Paul del Gay *Cuestiones de identidad*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 13-39, Derrida, J. (1996) *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée; Balibar, E. (2005 [1997]) *Violencias, Identidades y Civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa;

Cragolini, M. (2001) "Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano". *Revista de la sociedad española de estudios sobre Nietzsche*, N°1; Agamben, G. (2003) *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.

¹⁴ Katzer, L. (2014) "La colonialidad etnopolítica entre sus restos. Lectura desde la espectrooética", en . Catelli, L. y Lucero, M. E. (Eds.) *Materialidades (pos)coloniales y de la (de)colonialidad latinoamericana*, Rosario, UNR, pp. 22-31.

producción de relaciones de alianza y negociación con distintas agencias: academia, agentes estatales, instituciones religiosas, Ongs, empresas. Así, cada red, cada circuito lleva consigo un sistema de representación, un esquema de poder, un conjunto de estrategias y un conjunto de tácticas específicas.

En este sentido, se identifican distintas trayectorias, que abarcan diferentes posiciones subjetivas (actores, roles y redes sociales), expresan distintas memorias y formas de vida-en-común y conforman distintos circuitos colaborativos. Así, más que problematizar la etnicidad en tanto que "grupo", el "grupo étnico", se diferencian circuitos y redes que lo cortan transversalmente; y más que pensar la relación y coincidencia entre grupo étnico y clase social¹⁵, exploramos la relación etnicidad/colonialidad. La lógica colonial atraviesa a todos los circuitos, y hace que exista una jerarquía de poder entre los distintos circuitos y al interior de cada uno de ellos.

De este modo, nuestra mirada apunta a la búsqueda de registros etnográficos no sólo de las trayectorias de subjetivación, de corporalización pública (la de los liderazgos y activismos legítimos) sino centralmente en las trayectorias de vida en común no públicas y que entendemos no-comunalizadas y/o des-comunalizadas.

Hemos identificado analítica y etnográficamente tres trayectorias, que son trayectorias de apropiación y des-apropiación de la "persona" indígena: a) la trayectoria de subjetivación cultural (que se inscribe en el ámbito de la etnopolítica como espacio estriado de la gubernamentalidad y de la regulación biopolítica)¹⁶ y que nuclea la conformación de "comunidades indígenas" como "personas jurídicas"; b) la trayectoria impersonal, que fluctúa por fuera de la axiomática de la subjetivación/personalización cultural – que reconocemos como la trayectoria nómada- y c) la trayectoria de desubjetivación

¹⁵ La problemática de La relación entre etnia y clase social puede verse en Op. Cit. Bartolomé, L. (1976); Op. Cit. Bartolomé, M. (1987) "Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina", en Suplemento antropológico, Nº 2, vol. XXII; Tamagno, L. (1997); Op. Cit. Pacheco de Oliveira, 1999. Op. Cit.; Barabas, A. (2003).

¹⁶ No nos explayaremos en los que respecta a etnografía de mecánicas y dispositivos biopolíticos, cuestión ya desarrollada en Op. Cit. Katzer, L. (2009) y Katzer, L. (2012).

/desidentificación/desapropiación categorial, que coincide con los procesos de despersonalización, de "salida" de las "comunidades indígenas". Cada una de estas trayectorias responde a un modelo de subjetividad diferente, y por tanto a maneras diferentes de entender lo comunitario y de experimentar la vida-en-común. Y cada trayectoria delimita una forma de vida en común específica, que no necesariamente coincide con procesos de comunalización.

Trayectoria/circuito de la subjetivación o comunalización étnica (personalización)

El proceso de comunalización jurídica Huarpe se inicia hacia finales de los 90` en la provincia de Mendoza y entre los años 2007 y 2010 en la provincia de San Luis (Katzer, 2011)¹⁷. Por "comunalización jurídica" entendemos a) el proceso de inscripción de los adscriptos indígenas al Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), y para el caso de San Luis, al Registro de Comunidades Originarias¹⁸, por el cual pasan a ser reconocidos como asociación

¹⁷ Katzer, L. (2011) "Políticas indigenistas y Estado Provincial". III Jornadas de Antropología Social del Centro. 5-7 octubre de 2011. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional del Centro. Olavarria. <http://es.scribd.com/doc/68502601/Libro-de-Actas-III-Jornadas-de-Antropologia-del-Centro-2011>. En este trabajo presentamos las especificidades jurídico-administrativas que asumió el nucleamiento de los Huarpes a escala provincial, en Mendoza y en San Luis.

¹⁸ Entre los años 2007 y 2010, el Gobierno de la provincia de San Luis delimitó un corpus legislativo en materia de interculturalidad: Ley Nº V-0600-2007 y su decreto reglamentario Nº344-MlyDH-2007 de reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de todas las comunidades indígenas que han habitado y habitan el territorio de San Luis; Ley Nº 11-0611-2008 y decreto reglamentario Nº 2983-SGLyT-2008 con la que se declara el año 2008 como año de las culturas originarias de San Luis"; Ley Nº V-060072-2009- y decreto reglamentario Nº 3408-MGJyC-2009 con al que se adhiere a la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas; Ley Nº V-0677-2009 y su correspondiente decreto Nº 3889-MGJyC-2009 con la que se amplía la restitución en propiedad de tierras efectuada al pueblo Ranquel y se crea el municipio de la "comunidad Ranquel"; Ley Nº V-0639-2008 y su decreto reglamentario Nº 6109-MGJyC-2008, con la que la provincia fija al 11 de octubre como fecha de conmemoración del derecho a la libertad de los pueblos originarios; Ley Nº V-0613-2008 y su decreto reglamentario Nº 2989-MGJyC-2008 con la que se ordena la creación del Registro de Comunidades Originarias en la provincia, a través del cual fueron nucleadas familias Huarpes y Ranqueles. En correlación a tal corpus, el gobierno de la provincia ha creado el Programa Culturas Originarias, dependiente del Ministerio de Turismo, las culturas y el deporte, y liderado por una representante indígena, Paula Carrizo Guaquinchay. Dicho programa funciona como una institución de articulación entre las "comunidades" y el gobierno de San Luis, y se halla centrado fundamentalmente en la capacitación y el desarrollo de proyectos productivos como

portadora de derechos diferenciados en función del grupo a la vez que objeto de administración e intervención estatal; b) una forma de "corporalización pública" en "comunidades indígenas", es decir, del nucleamiento de adscriptos indígenas en la forma admisible y autorizada por la Ley ("Comunidad indígena"/ "Comunidad originaria" constituye la forma autorizada de aparición en el espacio público, entendido como el espacio delimitado por la Ley); c) el proceso de "personalización", esto quiere decir, la conformación de comunidades como "personas jurídicas" en tanto entidad reguladora de la vida-en-común; y d) el proceso o forma de construcción de un sujeto de derecho en función de grupo sobre la base de la filiación étnica y orientación cultural.

Los criterios centrales de formación de comunidades son el asociativo-sedentario, el productivo y el disciplinario (Katzer, 2014)¹⁹. En la trayectoria de comunalización, alineados al esquema de distribución de autoridad legitimado por el órgano estatal indigenista, los referentes son articulados a la estructura política hegemónica y se convierten en funcionarios dirigidos por las mismas normas burocráticas existentes. Las trayectorias de estos sujetos aparecen marcadas por una creciente individualización frente a la colectividad. Hecho que ha sido señalado por algunos de nuestros interlocutores en expresiones como "monopolizan la información, te dejan afuera y a la gente del campo no les llega nada" o "nosotros nos quedamos afuera de un montón de cosas, afuera en cuanto a los organismos oficiales". El modo de actuación es siempre el de crear y legitimar una intermediación con el universo no indígena (particularmente ONGs y opinión pública) para difundir demandas colectivas con el propósito de que sean atendidas por la agencia indigenista gubernamental. Así, conciben a la figura de autoridad de "presidente" como "un intermediario entre la gente y el Estado, que comanda los proyectos con el entorno de la comunidad" y como una figura necesaria "para una mejor circulación de la información, que baje la información y haga conocer las propuestas" (SG). Son los indígenas que sobrepasan el ámbito de lo local/comunitario, participando en

en el asesoramiento para la formación de nuevas comunidades.

¹⁹ Ob. Cit.

espacios exteriores exigidos en parte por la misma burocracia (reuniones en el INAI, asistencia a jornadas indígenas en el ámbito provincial, nacional e internacional). Para el caso de la provincia de Mendoza, salvo dos comunidades, conforma un circuito colaborativo con el Equipo Diocesano de Pastoral Aborigen de Mendoza (EDIPAM) y la Fundación Tamarí, orgánicos con el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA). Este circuito es el que más visibilidad pública tiene, que repercute en los medios de comunicación y opinión pública, apareciendo como un potencial vehículo de expresión de un presunto "punto de vista indígena". En el caso de la Provincia de San Luis, el circuito se conforma de las comunidades y la agencia gubernamental, y los representantes indígenas se incorporan a la vez como funcionarios dentro del aparato estatal (Programa Culturas Originarias, dependiente del Ministerio de Turismo, las culturas y el deporte)

El proyecto político resultante aparece sujeto y entrampado al régimen burocrático y el espacio de poder en el que se enmarca, respecto a posibilidades de acción y de instalación pública de puntos de vista, es disputado por otros líderes indígenas que mantienen una posición disidente.

Trayectoria/circuito de la desubjetivación o des-comunalización étnica (despersonalización)

La trayectoria de des-comunalización es la que se inicia con la "salida" de las "comunidades". Cuando la representatividad y las lógicas de funcionamiento de comunidades entran en crisis y se produce una ruptura total, la comunidad se desarticula y puede conformarse una nueva, con nuevas autoridades. Este caso lo hemos registrado en tres comunidades en Mendoza, de Lagunas del Rosario, El Puerto y recientemente en Asunción, en el primero derivó en el completo reemplazo de representantes y circuito colaborativo (pasando del circuito comunidad-EDIPAM al de comunidad-gobierno) y en Asunción, implicó el desarrollo de proyectos culturales y turísticos por fuera del circuito de la "comunidad indígena" y dentro del circuito de los proyectos "clusters" que

articula organismos gubernamentales, ONGS y empresas²⁰ como es el caso de la familia Gonzalez, la cual construyó y administra actualmente un salón comedor y una cabaña para los turistas además de realizar servicios de guía.

Aún hallándose articulados al INAI -por cuanto algunos de ellos son miembros y representantes de las comunidades con personería jurídica-, mantienen una postura crítica respecto al régimen de poder burocrático y clientelar que entienden reproducido y legitimado por el INAI. La posición fundamental es reemplazar la intervención asistencialista de "intermediarios", que asocian a la presencia de profesionales académicos, funcionarios políticos y representantes eclesiásticos, por la búsqueda de una mayor autonomía. Por tanto, a diferencia de los "líderes funcionarios", no se hallan nucleados orgánicamente con el EDIPAM y la Fundación Tamari como tampoco con el sector universitario articulado a éstos, denunciando la modalidad paternalista que en oportunidades asumen las relaciones entre líderes indígenas y dichas agencias. En principio sostienen que el sistema de representación en "presidentes" y "delegados" no es el elaborado históricamente por los indígenas como tampoco es eficiente. Expresiones como "nuestra forma de representación siempre ha sido la de cacique, que es el que comanda a las familias", "el presidente no ha sido elegido por toda la gente y no representa a toda la gente del campo", "la gente no entiende, ¿cómo ahora hay que hacerle caso al presidente?" o "el hecho de que haya representantes que no nos representan hace que estemos desinformados", son recurrentes y ponen en manifiesto la concepción de esta figura de autoridad como ilegítima. La perspectiva asumida es la de oposición al modelo de organización territorial (jurídico-política) en "once comunidades", considerando este ordenamiento formal como no genuino:

"queremos sacar el tema de las "comunidades", somos un pueblo compuesto de muchas familias" (...) las comunidades... yo no sé cómo las han formado, es decir, no sé cómo están constituidas... se han armado como uniones vecinales, San José, San Miguel...nuestra

²⁰ Para detalles de este proceso ver Op. Cit . Katzer (2012).

comunidad no es la del Puerto, la comunidad nuestra es de la familia Azaguate, Jofré, Mayorga, Nievas (...) esto es una de las cosas que a la gente del campo se le ha hecho una confusión hasta acá, la comunidad de San José, y para allá la comunidad del Cavadito y no es así...porque cuando los animales se van, los animales, las cabras, las vacas, ellos no saben los límites, ellos pasan, esto es como en los viejos tiempo (...) hay muchas personas que no están en las comunidades (...) (M.A. Fragmentos de entrevista).

La demanda de autonomía refiere entonces tanto a condiciones de representación pública como a condiciones de acción política, en una disputa por el espacio de poder que aparece capturado por los líderes funcionarios.

Traectoria/circuito impersonal/a-comunal

Se trata de la trayectoria donde no hay comunalización, donde no se produce un proceso de "construcción" de "una" comunidad como "persona jurídica" y el itinerario de la vida-en-común se desliza por fuera de la regulación jurídico-política y se vertebra desde la familia y las relaciones de parentesco. Este circuito está organizado por los "liderazgos familiares" y rutinas nomádicas (Katzer, 2013)²¹ y no se halla asimilado a la estructura burocrática ni alineado al sistema de autoridad legitimado por el INAI. Alusiones como "la organización de presidentes no existe para adentro sino que sirve para captar fondos y para el asistencialismo", "los delegados no nos representan", "en el campo los presidentes no son una autoridad" (FC), "se juntan en la casa Huarpe y hablan entre ellos, no va la gente del campo" y "causa problemas que antes no existían" (MD) ponen de manifiesto que no se admite a las "comunidades" como figuras políticas y tampoco se reconoce la figura de los "presidentes" como una figura de autoridad. Su forma de actuación funciona como reuniones abiertas, de manera discontinua y sin estructura burocrática. No se hallan articulados orgánicamente ni con el EDIPAM ni con agentes estatales. Incluye

²¹ Katzer, L. (2013) «Procesos identitarios, "campos familiares" y nomadismo.» Polis N° 34 [En línea] URL: <http://polis.revues.org/8813> DOI 10.4000/polis.8813, Santiago de Chile.

tanto a la gente anciana como a todos aquellos individuos y familias que continúan ejerciendo el "ocultamiento" como una forma y estrategia de acción política defensiva, evitando todo contacto y diálogo con individuos exógenos. Son los llamados por sus mismos vecinos y parientes, "los ariscos". El ocultamiento (de personas, de lugares, de restos) y el silencio (no salir del puesto, no mostrar sitios, no hablar) constituyen también prácticas que manifiestan maneras nativas de situarse en el espacio y de seleccionar sentidos, vivencias y estilos que quieren o no ponerse en circulación, son maneras de "presentar" un mensaje de manera ausente.

La forma a-personal y no comunalizada de vida-en-común aparece estructurada por dos formas de memoria, la memoria-hábito y la memoria-recuerdo. Salir a camppear, salir a cortar el rastro, narrar la jornada a la tardecita, tejer-hilar, la rutina ritual-religiosa, son hábitos que en su repetición no sólo actualizan y retienen en la memoria los saberes a los que asocian sino que estos mismos hábitos operan como evocadores del recuerdo, creando un hilo genealógico. Sobre la base de los relatos de nuestros interlocutores, hemos identificado tres grandes elementos con los que los adscriptos Huarpes construyen memoria-recuerdo por medio de la representación-evocación: acontecimientos, marcas topográficas del paisaje; y la memoria genealógica-familiar. Como hitos centrales en la organización de la narrativa se encuentran la fundación de "pueblos indios" y la persecución de indios; y como personajes, los "antiguos" caciques tales como Sayanca, Guaquinchay y Guallama.

La familia y el parentesco configuran las formas de sociabilidad a la vez que organizan la vida económica (trabajo pastoril caprino fundamentalmente), la cual se sostiene en la disposición colectiva de la tierra y en formas nómades de vida. Porque precisamente, en la lógica no moderna, es la familia, como lo expresa Godelier (1977 [1970]) la que constituye el lugar primigenio del inicio del trabajo, de la producción de las condiciones de existencia primarias, la producción económica, el lugar primero donde se inicia el proceso de producción de lo social bajo la forma de la disposición colectiva de la tierra. En estas condiciones, las relaciones de parentesco funcionan como relaciones de

producción: a) organizan y significan la adscripción étnica (Huarpes como conjunto de familias); b) estructuran la vida social local, organizan la vida económica y expresan relaciones políticas (liderazgos familiares).

Entre las formas de sociabilidad ligadas a nociones de nomadismo se encuentran el desplazamiento residencial familiar (traslado de puestos); las "campeadas", que constituyen desplazamientos esporádicos por parte de la población adulta masculina asociada a su vez a los requerimientos de la actividad del campo, el cuidado de los animales y la caza; "salir a cortar el rastro", que constituye una práctica que delimita simbólicamente el espacio de movilidad social, creando un ámbito de identificación, interacción y comunicación social a través de las huellas, y la rutina ritual-religiosa anual, que también implica desplazamiento residencial temporario, puesto que las familias se trasladan a la vivienda temporaria (la "ramada") durante el tiempo que transcurre el ritual (tres días). El conjunto de estas rutinas no se encuentran contenidas en los criterios y mecánica de conformación y funcionamiento de las comunidades.

Diversificar "lo común" en el campo de la etnopolítica. Consideraciones finales

Como hemos expuesto, cada una de las trayectorias étnicas registradas etnográficamente responde a modelos de subjetividad diferentes, y por tanto a maneras diferentes de entender lo comunitario y de experimentar la vida-en-común. La combinación de todas estas trayectorias instala una diferencia radical: la del itinerario del residir/dominar/disponer/sujetar-se a modelos productivos y regímenes gubernamentales y la del merodear/rastrear/asediar en el modelo tradicional familiar nómada. Estas distintas trayectorias colocan en tensión los modos en que la institución familiar se articula entre la vida comunitaria: la familia extendida, esparcida vs la familia sedentaria, cercada en un espacio homogéneo, aglutinada en un paraje/comunidad.

Más allá de las diferencias registradas entre los distintos itinerarios, la

estructura familiar y la apropiación colectiva de la tierra sustentada en ella aparece como la forma primaria de existencia, de producción y actividad de auto-reproducción y de objetivación de ésta. Así, la familia a) organiza las formas de situarse en el espacio (las genealogías familiares otorgan la legitimidad de la ocupación del territorio como la forma de disposición de las viviendas) b) constituye el soporte jurídico de los reclamos territoriales: (el "conjunto de familias" han basado y basan sus reclamos territoriales sobre el parentesco, en el fundamento jurídico de la "ocupación familiar inmemorial de campos") c) constituye el soporte de la producción de saber y de memoria: los saberes y la memoria colectiva son puestos en circulación de generación en generación, siendo los ancianos las figuras centrales (por eso en muchos casos los niños son criados por sus abuelos).

De este modo, las dinámicas, rutinas e iniciativas concretas se modelan en redes identificatorias que restan a la vez no apropiables de manera absoluta en relación a las referencias y marcos jurídico-políticos. Por lo tanto, a la vez que se esgrimen en una lógica colonial hay restos "espectrales" no identificables en ningún universo.

Ahora bien, cuando esta lógica y trayectoria de vida-en-común entra en la regulación jurídica por medio de un proceso de comunalización quedan superpuestos y con frecuencia tensamente, las lógicas de estructuración comunitaria sobre la base de los liderazgos familiares y las lógicas modernas de mediación social y de autoridad (figuras de "presidente" y "delegados").