

Camino de enraizamiento en la *mapu*: procesos de formación de *comunidad* en la Norpatagonia argentina¹

Claudia Briones
IIDyPca (UNRN/CONICET)

Puntos de partida y propósitos

Tras décadas de políticas indigenistas ni completamente centralizadas ni consistentes, los procesos de formación de colectivos indígenas en la Norpatagonia argentina muestran una heterogeneidad que recién está comenzando a ser sistemáticamente registrada y analizada como parte de dinámicas más interconectadas (Briones y Delrio, 2002). Como una de las derivaciones de esa heterogeneidad, pobladores cuya pertenencia ha sido recurrentemente invisibilizada han empezado a auto-identificarse públicamente como integrantes de *comunidades indígenas* en sintonía o disputa con la forma en que los lenguajes jurídico-políticos habilitados entienden el concepto. Las auto-identificaciones que resultan sorprendentes para el sentido común hegemónico generan a menudo sospechas de buscar provecho de marcos normativos contemporáneos, donde demandas antes inaudibles se procesan hoy desde políticas de reconocimiento de las diferencias culturales. Lo interesante –o lo que resulta paradójico– es que sospechas y sorpresas se activan de manera diferencial, en algunos casos más que en otros.

Paradojas de este tipo requieren tomar en cuenta que la invisibilización y ninguneo de los pueblos originarios han sido el emergente de la operación de maquinarias diferenciadoras, estratificadoras y territorializadoras (Grossberg, 1992, 1993 y 1996) que, mediante prácticas selectivas de marcación, interpelación y radicación, fueron acotando los planos de individuación disponibles para visibilizarse como indígenas desde coordenadas de alteridad discrecionales y a menudo incongruentes. Con el tiempo, ello ha articulado ideas de comunidad que, siendo

¹ Una primera versión de este capítulo fue presentada en el Simposio Historias de Vida Comunitaria, Proyectos (Indígenas y Afro) de Vida en Común, que sesionó en el VII Congreso Internacional CEISAL «Memoria, Presente y Porvenir en América Latina», realizado en Oporto (Portugal) del 12 al 15 de junio de 2013.

propias del sentido común y de los marcos jurídicos que prescriben quién/es y cómo pueden y deben ser indígenas, establecen una serie de requerimientos para tales pertenencias que difícilmente puedan ser satisfechos desde las variadas experiencias y trayectorias de los sujetos y colectivos expuestos a las políticas implementadas desde esas diversas maquinarias.

Es en este marco que ciertos procesos de auto-identificación comunitaria (en apariencia recientes) despiertan sorpresas y sospechas que recaen tanto sobre la legitimidad de las afirmaciones de pertenencia colectiva y la adecuación de los ordenamientos comunitarios desde los que esas afirmaciones se sustentan, como sobre las mismas personas que los formulan. El prejuicio más sostenido anticipa que son mayormente cálculos interesados los que conducen a adoptar nuevas identidades. Si antes una determinada pertenencia no era explicitada y ahora se le da voz, ello sería resultado de que es beneficioso adoptar en el presente esa otra fachada. Por lo general, no se evalúa cuáles son los costos de afirmar pertenencias que aún son estigmatizadas, ni cuáles eran en el pasado las posibilidades efectivas de hacer visibles otras prácticas y de hacer oír otras lecturas de ellas, o si se intentó hacerlo sin lograr ni ser visibles ni escuchados. Tampoco se toman en cuenta ni la contundencia ni la violencia material y simbólica inscripta por prácticas hegemónicas de discriminación entre identidades permitidas y proscriptas. Esto es, las visiones sociales y teóricas que abonan explicaciones instrumentalistas de las construcciones identitarias auto-responsabilizan a cada cual por lo que afirma ser, desconociendo que «los seres humanos construyen identidades pero no lo hacen bajo condiciones por ellos y ellas elegidas» (Briones, 2007a, p. 68). Además, estas visiones no logran dar cuenta de por qué, bajo condiciones semejantes, algunos afirman su pertenencia indígena, mientras que otros la ponen en entredicho o, en similar dirección, por qué algunas familias se agrupan y conforman como comunidad, mientras que otras familias cercanas o vecinas rechazan esa posibilidad.

Estos porqués constituyen las principales preguntas que busco poner en foco aquí. En esto, mi argumento es doble. Por un lado, la selectividad del desconcierto opera sobre un telón de fondo entramado desde estándares a veces explícitos y a veces implícitos de autenticidad que se fueron sedimentando como dispositivo medular de los procesos de subalternización de los contingentes indígenas (Briones, 1998) y de las formaciones de alteridad desde las que esa incorporación subordinada se ha ido produciendo y transformando (Briones, 2005a). Por el otro,

una exploración de esos caminos de enraizamiento en la *mapu* o tierra ancestral desde auto-identificaciones que emergen como mapuche o mapuche-tehuelche permite dar cuenta tanto de los factores que han incidido en trayectorias no unívocas, como también de los que han ido llevando a salvar la brecha existente entre las prácticas de sujeción y subjetivación (Briones, 2007a) de modos diversos, por momentos convergentes y por momentos divergentes.

Elaborando un poco más esta segunda veta argumental, sostengo que ha sido aún poco explorado tanto etnográfica como teóricamente el modo en que la praxis social trabaja *sin garantías* (Hall, 1986) para cubrir la brecha existente entre lo que, en vena foucaultiana, podríamos denominar condiciones de sujeción y subjetivación, es decir, tanto las «prácticas dentro de las cuales los seres humanos fueron incluidos en “régimenes particulares de la persona” [...] [en base a una] diversidad de lenguajes de la “individualidad”» (Rose, 2003, p. 219), como los «procesos y prácticas heterogéneos por medio de los cuales los seres humanos llegan a relacionarse consigo mismos y los otros como sujetos de cierto tipo» (p. 219).

Sin embargo, es tan necesario comprender el peso de las estructuras y/o los efectos de las posiciones de sujeto disponibles, como los factores que llevan a los sujetos a habitar de distintos modos esas posiciones y a construirlas, no sin disputas, como lugares de apego, como instalaciones estratégicas o como meros lugares de paso (Grossberg, 1992). En otras palabras, solo el examen de las formas de cubrir tales brechas abre el análisis al campo de la política y las capacidades diferenciales de agencia de modos no necesariamente cubiertos ni por el concepto de *etnogénesis* (Bartolomé, 2006), que refiere a colectivos más amplios en vez de a formas de ser en comunidad dentro de esos colectivos, ni por el de *comunalización* (Brow, 1990) tal como se viene trabajando.

Para explorar esas brechas y algunos de los modos en que se han ido cubriendo en la Norpatagonia, este capítulo se organiza en cuatro acápite. El primero repasa cuáles son los estándares de pertenencia demandados a los colectivos que buscan ser reconocidos como comunidad indígena. En el segundo, se realiza un breve recorrido de las políticas estatales para identificar, por un lado, los caminos de diversificación de situaciones de pertenencia y, por el otro, las distintas circunstancias desde las que se vienen re-entramando colectivos que demandan reconocimiento como *originarios*. Luego, se examinan caminos de identificación mayormente ligados a casos que despiertan dudas, críticas y recelos, caminos que conducen tanto a la afirmación de estatus

comunitarios, como a la desafiliación de algunos de sus potenciales integrantes. Por último, en base a lo expuesto, se introducen reflexiones para precisar el concepto de *comunalización* tal cual fuera originalmente formulado por James Brow (1990).

Lo disponible

La forma en que se ha habilitado estatalmente lo comunitario para los pueblos indígenas en la Argentina –al menos desde que, en épocas recientes, se tematizaran derechos diferenciales para ellos– queda enmarcada tanto por la ley 23 302 (1985), como por la resolución ministerial 4811 (1996). Si, con claro espíritu integracionista, la primera habla de *otorgar* personería jurídica a las comunidades indígenas, la segunda busca instrumentar su *reconocimiento*, en sintonía ya con la reforma constitucional de 1994 (GELIND, 1999). Pero sea que se hable de conceder o de reconocer un estatus diferenciado –que en el primer caso podría perderse y, en el último, queda medular y permanentemente asociado a sus detentores– lo cierto es que, fácticamente, son varios los preconceptos que dan verosimilitud y entidad a quienes estarían en condiciones de reclamarlo.

En primer lugar, se presume que las comunidades deben estar conformadas por un conjunto de familias emparentadas que puedan demostrar una historia y forma actual de vinculación anclada en prácticas de convivencia temporalmente duraderas. Se espera, también, que esas prácticas sean distintivas respecto de otras formas de relación propias de la sociedad no indígena, tanto en lo económico como en lo político. Asociado a esto, se les demanda que expliciten mecanismos formales no sólo de adscripción y des-adscripción, sino también de elección y reemplazo de autoridades en caso de litigio.²

Implícitamente, esa distintividad debe incluir saberes y haceres más o menos esotéricos y exóticos respecto de la norma/normalidad no indígena alentada desde los valores que sustentan la identidad de la Nación-como-Estado –saberes y haceres supuestamente derivados

2 Solicita el articulado de la resolución 4811 (1996) que la presentación que las comunidades deben realizar para ser reconocidas y registradas por el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) administrado por el INAI como organismo indigenista federal, indique explícitamente «nombre y ubicación geográfica de la comunidad, reseña que acredite su origen étnico-cultural e histórico, con presentación de la documentación disponible; descripción de sus pautas de organización y de los mecanismos de designación y remoción de sus autoridades; nómina de los integrantes con grado de parentesco, mecanismos de integración y exclusión de sus miembros» (resolución 4811, 1996, art. 2).

de mandatos ancestrales que endógenamente recrearían entropía, mediante tendencias *naturales* hacia la preservación y la memoria-. Paralelamente, queda la expectativa de que exista documentación que avale tanto la existencia del colectivo como tal en el pasado, como alguna forma de reconocimiento oficial de su existencia.

Tres son los supuestos que operan de trasfondo de estos requerimientos. Primero, cultura e identidad aparecen como una dupla que no sólo se explica mutuamente, sino que deviene tan indistinguible como jerarquizada. Es decir, puede haber identidades diferenciadas donde hay culturas diferentes. Caso contrario, si la distintividad de saberes y haceres –en tanto rasgos excluyentes para anclar la materialidad de lo social– carece de suficiente y legítima visibilidad, las identidades que se prediquen para indexicalizar límites sociológicos percibidos o atribuidos instalan no solo dudas, sino también dispares posibilidades de hacer que esas dudas se disipen o devengan verdades indiscutidas. Como derivado de ello, lo que quede alojado de uno u otro lado de esos límites sociales en tanto límites culturales queda sujeto a presunciones igualmente asimétricas de homogeneidad. Así, se espera que los indígenas den muestras de una sincronía de acción y pensamiento que no sólo no es requerida de otros componentes societales, sino que se interpreta como decadencia o desgaste existencial, cuando la heterogeneidad queda ligada a formas diversas de ser y estar en posiciones de sujeto indígena.

Segundo, los estándares dobles de autenticidad desde los que se juzgan las pertenencias indígenas –comunitarias o personales– demandan de manera igualmente asimétrica de quienes deseen afirmar su pertenencia que privilegien las continuidades por sobre los cambios. Esto es, se presume que la modernidad/modernización deglute de maneras definitivas lo que se sigue viendo como formas anticuadas de ser y estar en el mundo. Como resultado, no sólo se establece una ecuación insoluble entre aboriginalidad (Briones, 1998) y tradición (reforzada por la ecuación entre cultura tradicional y alteridad indígena), sino que se instaura una lógica anclada en un camino unidireccional de pérdida de pertenencia. Así, una vez diagnosticado el *blanqueamiento* (Briones, 2002), todo intento de rebatirlo genera suspicacias.

Por último, la construcción oficial de la Conquista del Desierto como un evento epitomizante que habría marcado un antes y un después en la *solución* de la cuestión indígena (Briones y Delrio, 2002) ha achataado una historia compleja, en la que –por la inexistencia de una política integral– varias fueron las alternativas que posibilitaron procesos posteriores de formación de grupo, a veces visibles, pero a menudo

invisibilizados. Así, no sólo se asume que los restos de tribus sobrevivientes fueron inmediatamente radicados, sino también que tenían una continuidad sociológica inalterada desde la época previa a su sometimiento y, a partir de allí, la posibilidad incondicional de recrearse como comunidades inalteradas. Lo que esta lectura encubre es que antes, durante y después de las campañas militares, los procesos de re-conformación de grupo fueron inevitablemente diversos por su propia dinámica y por las condiciones mismas de su sometimiento, pero también que los organismos de Estado no siempre fueron solícitos con todos los pedidos colectivos de radicación demandados.

Posiblemente, una de las razones de la persistencia de estos prejuicios deba vincularse con la forma en que los estudios antropológicos clásicos operaron como una de las instancias para su legitimación y sustento. Ciertamente, su manera de trabajar llevó a menudo a plantear la sinonimia entre estudio de caso y estudio de comunidad. Por otra parte, fuese para definir identidades etnológicas o para precisar límites comunitarios, enfoques así orientados operaban de modo semejante a ése por el que las retóricas nacionalistas han buscado realizar un alineamiento perfecto entre entidades de contornos inevitablemente difusos, como lo son las ligadas a los conceptos de grupo, cultura y territorio.

Paralelamente, apenas en tiempos recientes se están profundizando los sinuosos caminos habilitados a los colectivos indígenas con posterioridad a la fecha en que se dio por finalizado el avance militar estatal sobre el *desierto*, como si 1885 marcara una fecha incuestionable de conformación de las comunidades que hoy debieran ser reconocidas como tales. Antes de eso, prevalecía la tendencia a trabajar sobre y con los colectivos que habían quedado visibles como comunidades. Por todas estas razones, los discursos antropológicos actuales no logran primacía argumentativa sobre sentidos largamente sedimentados.

En lo teórico, se ha buscado sortear las rigidices de enfoques previos desde ciertos conceptos como el de *comunalización*. Básicamente, apunta, según Brow (1990), a problematizar la idea de que las comunidades son entidades *per se*, proponiéndolas en cambio como efecto de prácticas que buscan generar patrones cognitivos y afectivos que inscriben un sentido de pertenencia común. La mayor parte de los niveles de comunalización que se pueden identificar (nación, grupos étnicos, religiosos, familias, clases para sí, etcétera) resultan de un trabajo social de primordialización de ciertos vínculos, y de administración del pasado que se cuenta para propiciar también un cierto sentido de devenir común. En suma, este concepto parte de la premisa de que no hay

comunidades formadas de una vez y para siempre y de que lo único que suele ser constante es el trabajo social para sostener un cierto nivel de comunalización. Ese trabajo queda vinculado y enmarcado en procesos de construcción de hegemonía cultural para difundir y naturalizar los sentidos en que sentidos de devenir y pertenencia se anclan.

Retomo estos asertos luego de analizar casos que permiten explorar no tanto el mantenimiento de colectivos entendidos por sí y por otros como conformando *comunidades*, sino situaciones donde los vocabularios y gramáticas de comunidad adoptados generan dudas. También, casos en que podrían identificarse prácticas con efectos comunalizadores sin que en apariencia primen los lenguajes comunitarios. En todo caso, ni lo más evidente ni lo que queda en suspenso opera en el vacío. Por ello, haremos antes una síntesis de qué caminos quedaron disponibles para la conformación de colectivos explícitamente considerados *comunidades indígenas* en la Patagonia.

Prácticas de sujeción o lo habilitado como plausible

Luego del sometimiento de las poblaciones de la Pampa y la Patagonia y de los diversos esfuerzos por terminar de desertificar el desierto en lo material y no simplemente en lo simbólico (Briones y Delrio, 2002 y 2005), primó en la Argentina la idea de que sólo quedaban «restos de tribus» (como se indica en varios documentos de radicación) que no demandaban del Estado adoptar políticas integrales y consistentes para tratar con estos habitantes.

Se fueron dando así tres formas explícitas de radicación que, por dirigirse a colectivos, inscribieron explícita o implícitamente vínculos conceptuales entre las construcciones de aboriginalidad preponderantes y ciertas premisas de *Gemeinschaft* indígena. Si en ocasiones se dictaron leyes para radicar a quienes fueran «grandes caciques» (como los nombraban sus seguidores y lo reconocían las mismas leyes), en otras se hicieron reservas de tierras sobre las que se otorgaron permisos precarios de ocupación para asentar a determinados caciques y su tribu. Finalmente, aún cuando la creación de colonias pastoriles apuntaba a individualizar e invisibilizar otras pertenencias entre sus colonos, se dieron casos en que los que la fórmula de radicación repetía la idea de asentar a determinado cacique y su *gente*. Raramente los compromisos estatales ligados a estos permisos se honraron, siendo muchos los casos en que nunca se llegó a la prometida titularización de las tierras y en los que las superficies otorgadas fueron sufriendo constantes mermas

a manos de particulares, en un marco de recurrentes despojos, relocalizaciones, desalojos.

Tampoco corrieron una suerte diferente quienes accedieron a otras tres formas de radicación dirigidas a personas individuales, fuese mediante la ley de premios militares de 1885, o mediante arriendos personalizados. Lo mismo ocurrió a quienes nunca superaron el estatus de *intrusos* en parques nacionales o de *fiscaleros* en tierras estatales. Al respecto, investigaciones recientes muestran dos cosas. Primero que, en no pocos casos, esos pobladores efectuaron pedidos de reconocimiento como colectivo indígena, sin lograr su cometido por varias décadas (Cañuqueo y otros 2012; Domínguez, 2001). Segundo, y en relación con ello, más allá de haber quedado invisibilizados o catalogados como *pobladores dispersos*, se fueron dando prácticas de comunalización entre vecinos, aun cuando no se hablaran públicamente –ni se reconocieran estatalmente– vocabularios comunitarios (Briones y Nahuelquir, 2015).

Estas diversas formas de radicación no dejaron demasiado margen para que la agencia indígena pudiese disputar otras condiciones de existencia e auto-identificación. Sin embargo, en los estudios caso a caso, como los que se presentan en este libro, se advierte que la capacidad de agencia disponible trató de ser administrada de diversas maneras para modificar las prácticas de sujeción, incluso en casos donde no se pudieron evitar despojos o desalojos, ni se logró obtener el reconocimiento del colectivo como tal.

En este marco, cuando se llega a la era de los reconocimientos de derechos diferenciados y de personería jurídica a las comunidades, eran realmente pocos los colectivos que, por las circunstancias y modalidades de la historia de las políticas indigenistas en la Argentina, podían cumplir con los estándares hegemónicos de reconocimiento.

Por un lado, en diversos casos, la idea de que cada comunidad tendría que poder formular una clara «reseña que acredite su origen étnico-cultural e histórico», tal como lo indica la resolución 4811 de 1996, a menudo presuponía que había una relación nítida de inclusión entre un determinado colectivo y alguno de los pueblos indígenas reconocidos como tales. Si la incorporación de una variable de auto-identificación indígena en el censo nacional de 2001 mostró que había desconocimiento de cuáles y cuántos eran los pueblos que habitaban en el país –por lo que en poco tiempo se pasó de los dieciocho inicialmente reconocidos a admitir más de treinta³ en no pocas ocasiones

3 Ver información estadística oficial del INAI, disponible en <http://www.desarrollosocial.gob.ar/uploads/11/institucional/6.informacionestadistica.pdf.html>

las comunidades quedaron conformadas por personas que se auto-identificaban con distintos pueblos. En Chubut, por ejemplo, surge la adjetivación *mapuche-tehuelche* para reflejar una conformación compleja de colectivos que desafía la simplicidad de las identidades etnológicas habilitadas (Briones y Ramos, 2010).

Por otro lado, y hasta respecto de comunidades cuyo estatus no ha sido cuestionado, también resulta imposible estabilizar una relación exacta entre grupo y territorio. Como quedó claro en el proceso de implementación de la ley nacional 26 160 (2006) de relevamiento de tierras de comunidades indígenas, por más que los equipos técnicos tenían el mandato de trabajar delimitando tierras sobre las que se pudiera demostrar una ocupación actual, pública y tradicional, varias comunidades contaban otra historia. Una historia en la que demandaban que se tomaran en cuenta los notables desfasajes existentes entre lo ocupado en el presente, lo que hoy está en conflicto abierto, y lo que –en términos jurídicos– se entiende como *ancestralmente* ocupado, muchas veces según permisos estatales posteriores al sometimiento.

En todo caso, y más nítidamente aun, la ley 26 160 y otras políticas estatales de reconocimiento han habilitado procesos por los que colectivos que no quedaron marcados como indígenas ni reconocidos como formando comunidades comenzaron a reclamar pertenencias y estatus comunitarios, generando la sensación, entre quienes confunden con descaracterización, que «están creciendo mapuches de abajo de las piedras».

Cierto es que, aun sin neutralizar por completo las sospechas, la lucha indígena ha ido logrando que los parámetros de reconocimiento estatal se flexibilicen, hasta incluir grupos conformados bajo diversas circunstancias. Según las provincias, incluso los llamados *pobladores dispersos* pueden –y están empezando a– ser relevados en el marco de la ley 26 160. Como estos procesos están aún en marcha, hay colegas analizando sus implicancias y realizando –desde los equipos técnicos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) o desde ámbitos académicos– estudios histórico-antropológicos que contextualizan distintos reclamos comunitarios. Lo que quizás está aún menos analizado son las complejidades de los procesos de subjetivación que no siempre operan desde y en las direcciones previstas. Ese es el cometido del siguiente acápite.

Subjetivaciones o los caminos de pertenencia transitados y transitables

Cuando se examinan las subjetivaciones comunitarias, una de las cosas que aún no se remarca lo suficiente es la forma en que los vocabularios y gramáticas de reconocimiento condicionan las maneras en que las pertenencias pueden hacerse visibles (ver Rodríguez en este volumen). Por ejemplo, hasta que el INAI instituyó en noviembre de 2010 el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (RENOPI), las organizaciones no tenían forma de ser reconocidas como interlocutoras legítimas si no se conformaban como comunidades urbanas. A menudo, estos procesos se han juzgado más como articulación oportunista, que como única vía disponible para maniobrar en los intersticios disponibles, con los vocabularios y gramáticas habilitados, a fin de lograr la implementación efectiva de derechos constitucionalmente reconocidos.

En similar dirección, cuando colectivos rurales buscan reconocimiento de su personería jurídica –a menudo para continuar una lucha por sus tierras que veían realizando desde antes por otras vías– lo que se juzga como legítimo o ilegítimo es hasta qué punto cumplen con los requisitos estatalmente impuestos, en vez de poner bajo la mira la pertinencia de esos requisitos. Se censura también que no lo hayan hecho antes, aunque pocas veces se repara en que esas vías no estaban aún abiertas.⁴

En este contexto, dos son las cosas a enfatizar. Por un lado, la importancia de poner en foco lo que, a falta de otro término, conceptualizo como las *telarañas* de las políticas de reconocimiento. Como resultado, se acaba responsabilizando a quienes quedan atrapados en las redes de una serie de marchas y contramarchas que tienen más que ver con los diseños mismos del reconocimiento –con la invisible pero efectiva

4 Un empleado jubilado de la Dirección de Bosques de la provincia de Río Negro nos contó que varios años antes, en cumplimiento de su trabajo, había tenido en sus manos un permiso de radicación de fines de siglo XIX (posiblemente en el marco de la ley 1628 de premios militares de 1885) que beneficiaba a pobladores cuyo estatus de pertenencia hoy está cuestionado y cuyos descendientes, por las dificultades encontradas, fueron fisionándose en tres colectivos diferentes. Cuando tratamos de que nos especificara los contenidos del documento, nos contestó que no les había prestado tanta atención porque, en esos años, no se hablaba en términos de derechos indígenas. Nos dijo también que de ese documento, que fue y vino para fundamentar reclamos y que hoy estaría perdido, seguramente queda copia en alguna dependencia oficial. Nos interesa resaltar con este ejemplo cómo los vocabularios y gramáticas de reconocimiento propias de cada época fueron condicionando lo que se podía ver, hacer y pensar –para unos y otros– así como las dificultades ligadas a la tarea de encontrar documentación probatoria de los procesos de formación de grupo.

capacidad de sujeción de la telaraña– que con los márgenes de acción disponibles para liberarse por completo de ella.⁵

A modo de ilustración, la normativa vigente para solicitar personería jurídica exige que se detalle la «nómina de los integrantes con grado de parentesco» (resolución 4811, 1996, art. 2). Con frecuencia esto toma la forma de armar planillas donde se consignan los integrantes de una determinada unidad doméstica o residencial, lo que oculta la existencia de los *pu lof* como articulación de parentesco que vincula a varias familias que reconocen un tronco común, y median las relaciones entre las familias y la comunidad como todo, del que varios *pu lof* pueden formar parte. Se confunden así espacios de prácticas autonómicas diferenciados, propios de cada uno de estos niveles (familias, *pu lof*, comunidad).

En consecuencia, ha habido casos en los que los procesos de traducción entre prácticas propias y requisitos estatales llevaron a considerar que cada comunidad era un *lof*, pero también otros donde los *pu lof* de una comunidad –al reafirmar sus espacios de autonomía– desbordaron lo que en los estatutos presentados para obtener personería jurídica se consolidó como ámbito de la comunidad. Sea que esto tome la forma de disensos internos o eventualmente de fisión de la comunidad reconocida como tal, no es infrecuente que la mira y la censura recaigan sobre la tendencia de los pobladores a discrepar sobre lo ficticio y oportunista de sus nucleamientos y fisiones, en vez de sobre la limitación de los vocabularios y gramáticas de reconocimiento.

Por otro lado y más allá de los conflictos que suscitan vocabularios y gramáticas que dejan por fuera de las posibilidades de reconocimiento a los emigrados, a los desalojados, e incluso a los muertos –que desde perspectivas propias siguen formando parte de lo comunitario y conservan los derechos correspondientes– recién ahora se está empezando a poner en foco qué es lo que lleva a que no todos los potenciales integrantes de un colectivo que se conforma como comunidad en base a los criterios establecidos –o disputando algunos de ellos– se incorporen a él, o que lo hagan y luego se distancien, o que no lo hagan y luego pidan ser reconocidos. No obstante, es precisamente en estos diversos caminos de pertenencia, más que en los procesos paradigmáticos de formación de grupo, donde se encuentra un rico material para llenar

5 Alma Tozzini (2010) discute un interesante caso de pobladores rurales que buscan evadir la *telaraña*, pidiendo ser reconocidos como indígenas y que se aplique la legislación pertinente sobre tierras, sin aceptar conformarse como comunidad. Estos casos son infrecuentes, lo que tal vez deba vincularse con que es más sencillo para los asesores jurídicos usar en vez de disputar los encuadres normativos vigentes.

etnográficamente y repensar teóricamente las brechas existentes entre las prácticas de sujeción y subjetivación.

Por cuestiones de espacio, no puedo ejemplificar aquí las distintas formas que he identificado en lo que hace a asumir o minimizar pertenencias indígenas y comunitarias. Los distintos capítulos de este libro ilustran una parte significativa de esa heterogeneidad de trayectorias (des)identificadorias. Quisiera, sin embargo, mostrar algunos casos que me llevan a repensar los conceptos de identidad y comunalización. Tomo ejemplos que, por darse en el marco de un proyecto de co-manejo de recursos forestales que involucra técnicos de otras disciplinas, me permiten registrar también cómo formas heterogéneas de identificación son recibidas desde el sentido común de un entorno societal claramente auto-identificado como *nacionales no indígenas*.

El proyecto⁶ involucra, entre otros habitantes, a un conjunto de pobladores que hacia el año 2000 comenzó a advertir que la posibilidad de contrarrestar despojos de tierras en los que venían luchando desde mucho antes (individual y colectivamente) pasaba por visibilizarse como comunidad. Este colectivo realiza en 2005 la tramitación para obtener el reconocimiento de la personería jurídica federal como comunidad indígena (conformada por varias familias) y con el tiempo comienza a contarse como una comunidad integrada por varios *pu lof*, formados a su vez cada uno por diversas familias. Un colectivo que remonta su historia en la zona a permisos de arrendamiento individuales dados a fines de siglo XIX o principios del siglo XX a personas que, a su vez, fueron dando permisos de asentamiento a integrantes de otras familias. Mientras algunas de ellas forman hoy parte del mismo colectivo comunitario, otras se fueron desgajando o transfiriendo derechos sobre su lugar a distintas familias que hoy forman o no parte de la comunidad.

Son varias las cuestiones que despertaron sospechas en el equipo técnico multidisciplinario. En primer lugar, el proyecto abarca a la comunidad y también a pobladores recientes cuyos procesos de titularización de tierras afectan –en ciertos casos– espacios que la comunidad identifica como parte de su territorio, como *tierras en conflicto* o *territorio ancestral*, según las categorías habilitadas por el proceso de relevamiento de tierras comunitarias realizado por la ley 26 160. Desconociendo la historia de la comunidad tal como ella la cuenta por no formar parte de sus incumbencias técnicas, parte del equipo ha adoptado una perspectiva presentista, donde lo que se ve, por un lado, son conflictos con particulares linderos que complican el trabajo y, por el otro, peticiones

6 Por confidencialidad no se pueden suministrar datos del proyecto.

indígenas que no se pueden tomar en consideración porque no se sustentan en ninguna documentación.

Sobre estas bases, resulta sorprendente tanto que no integre la comunidad algún poblador lindero que presumen mapuche, como que un integrante de la comunidad y miembro de uno de sus *pu lof* se presente como *mapuche-turco*.⁷ Sorprende también que acuerdos que se realizaron con un *werken* o mensajero-representante comunitario no sean automáticamente aceptados por el conjunto, de modo que cada *lof* acabe pidiendo condiciones de trabajo diferentes; o que algún *lof* plantee disidencias respecto de lo acordado con el colectivo, lo que también se ve como obstáculo al proyecto.

Dos son las cuestiones que quedan encubiertas tras estos razonamientos. Por un lado, que en el caso de conformaciones familiares mixtas (a partir de cónyuges indígenas y no indígenas) no hay nada que inherentemente haga a la descendencia parte de uno u otro colectivo, más que las formas en que se fueron socializando. En otras palabras, lo que se silencia es que son, sobre todo, los procesos de particularización de las condiciones de existencia lo que lleva a cada cual a subjetivarse; o bien enfatizando afinidades con el camino de quienes fueron históricamente despojados –mayormente, los indígenas– o, en cambio, con el de quienes lograron vías de movilidad ascendente. Incluso en casos en que la movilidad ascendente no se produjo, la auto-identificación indígena dista de ser automática, pues coexiste tensamente como posibilidad con años de haber sido interpelados y de auto-identificarse como *campesinos*, *pequeños productores*, *fiscaleros* o *arrendatarios*, lo que a la par de tener una nada despreciable capacidad de sedimentación, abre también caminos de pertenencia en ocasiones igualmente valorados hacia la argentinidad y la ciudadanía desmarcada.

Por otro lado, esos razonamientos también encubren otro emergente recurrente de las condiciones impuestas para solicitar personería jurídica. A menudo, tanto los colectivos cuyo estatus de comunidad indígena nunca se puso en duda, como los que lo vienen trabajando más recientemente con base en historias, prácticas, saberes y haceres que no

7 Debe tenerse en cuenta que, en los relatos locales, a menudo los turcos aparecen como colectivo responsabilizado del despojo de tierras indígenas a partir de su inserción como *mercachifles* o *bolicheros* que llegaron a convertirse en estancieros mediante variadas formas de prenda agraria. Lo problemático no es que estos relatos homogenizan como turcos a inmigrantes de diversas procedencias y nacionalidades, sino que homogenizan también para todos ellos un camino de movilidad ascendente que, sin duda, fue transitado por varios, pero no por todos los que quedaron así categorizados o auto-identificados.

eran visibles, son forzados a explicitar mecanismos de auto-organización y pautas de convivencia que antes operaban por consenso. Hablo de pautas que, en todo caso, no siempre lograban evitar litigios pero que sí debían su validez más al potencial de argumentabilidad y contextualidad que conllevaban, que a basarse en normas precisas y rígidas. Al tener entonces que explicitar esas pautas en los estatutos, como reglas, frecuentemente surgen desacuerdos sobre cómo formalizarlas. Puede ocurrir que conjuntos que antes se sentían formando parte de una comunidad de criterios se empiecen a distanciar de la manera en que esos acuerdos van quedando formalizados, de modo que su subjetivación no encuentre en la forma que toma estatutariamente la *comunidad* ni un lugar de apego ni un lugar relevante para canalizar instalaciones estratégicas. Puede ocurrir también que el camino sea inverso, en el sentido de que sean quienes están presidiendo la formalización de las pautas quienes entiendan que la autonomía demandada por un cierto conjunto excede lo admisible y debatible, por lo que acaben segregándolo del colectivo mayor tal cual se lo está rearticulando.

Lo cierto es que todas estas complejidades no necesariamente quedan visibilizadas por un concepto de comunalización, que podría ahora empezar a redefinirse con base en el recorrido realizado.

Repensando el concepto de comunalización

El concepto heurístico de *comunalización* ha posibilitado des-esencializar la idea de las comunidades como entidades formadas de una vez y para siempre, abriendo el análisis a todo el trabajo social que subyace a la conformación de colectivos de dispar alcance. No obstante, quedan al menos cinco aspectos de tales procesos que no han sido suficientemente resaltados.

Primero, al hacer foco en patrones afectivos y cognitivos de pertenencia, el concepto tiende a enfatizar los trabajos de articulación que trazan conexiones de memoria, parentesco y política, en las relaciones (ver Briones y Ramos, capítulo 1 en este volumen) que de esas conexiones emergen, sin prestar atención a lo que cada conexión en ciertas direcciones tiende a desconectar en otras, lo que es parte modular de los procesos de articulación y de lo que permite explorar su contingencia. En este sentido, las comunalizaciones se entienden mejor no sólo a partir de las conexiones que esos patrones actualizan –patrones que nunca son ni tan articulados ni tan constantes como la idea de *patrón* (Brow, 1990) hace presuponer– sino también a partir del campo

virtual (Grossberg, 2010) de conexiones que podrían realizarse y no se concretan. El abordaje topológico explorado en los distintos capítulos que componen este libro ha visibilizado y permitido explorar de modo simultáneo esa dinámica de conexión/desconexión.

Segundo, el concepto hace foco en patrones afectivos y cognitivos de pertenencia que son consensuados por y para el conjunto, o liderados desde quienes hegemónicamente apuntan a generar acuerdo intelectual y moral sobre ellos. Pero en ciertos niveles de comunalización, como en el de las comunidades y pueblos indígenas, el sentido de pertenencia y devenir no se ancla sólo en un trabajo social endógenamente controlado, sino que se realiza histórica y pragmáticamente en contextos sujetos a múltiples presiones identificatorias y desidentificadoras que, en ocasiones, son mutuamente excluyentes por la manera en que operan las maquinarias diferenciadoras o clasificadoras. Me refiero a contextos cambiantes que articulan y habilitan ciertos vocabularios y gramáticas para pertenencias tanto indígenas como no indígenas, deshabilitando o desarticulando a la vez ciertas posibilidades combinatorias para esos vocabularios y gramáticas; en definitiva, a contextos que plantean o bien como imposible anudar, o bien como mandato articular jerárquicamente algunas de esas pertenencias. En suma, todo monitoreo de los procesos de comunalización debe prestar más atención analítica y conceptual tanto a las prácticas de sujeción que ponen límites a la praxis social, como a las condiciones que (im)posibilitan ciertas conexiones y combinatorias de identificación.

Tercero, a la par de analizar las primordializaciones que anclan cada plano de comunalización, corresponde identificar las jerarquizaciones que las maquinarias estratificadoras establecen entre comunalizaciones superpuestas o potencialmente superponibles, no sólo en lo que hace a los requisitos impuestos por la lógica de anidamiento preponderante, sino también en lo que respecta a cómo el desafío a esa lógica de anidamiento repercute en las condiciones de existencia de quienes siguen distintos caminos. Por un lado, porque no advertir esas dispares condiciones de existencia y experiencia dificulta entender las distintas maneras en que diversas comunalizaciones pueden anudarse. Por el otro, porque sólo así se pueden entender las lógicas que resultan en que los mismos marcos normativos se apliquen de modos divergentes a distintas propuestas de articulación de pertenencias. Si cada vez más en la Argentina se está haciendo lugar en los campos de interlocución a quienes se reconocen como indígenas y argentinos –lo que los habilita a reclamar derechos desde los estándares vigentes– hay mucha menor

receptividad (incluso eventual desconocimiento) de las demandas de quienes no aceptan subordinar sin más su pertenencia indígena a la cívica, o cuestionan las formas actuales en que hegemónicamente se las vincula (Briones, 2015).

Cuarto, hace falta abrir espacios analíticos para examinar y dar cuenta de los factores que llevan a sujetos individuales y colectivos a optar por comunalizaciones antagónicas o en competencia, desde una lógica más de exclusión que de anidamiento. Como las otras pertenencias y comunalizaciones potenciales nunca se anulan por completo y quedan como caminos disponibles, esto presupone examinar qué experiencias y trayectorias de vida, y qué procesos de producción de sentido alientan opciones diferentes que, a su vez, pueden ser reversibles.⁸ Para ello, hace falta no sólo aceptar que las brechas entre sujeción y subjetivación no quedan cubiertas de una única manera, sino estar dispuestos a explorar monitoreos y lecturas contextuadas de lo real que llevan a las personas a re-alinear sus maneras de contarse, con base en procesos de producción de sentido que redundan en privilegiar elementos que antes quedaban silenciados o en un segundo plano, tal como sugerentemente hace Ana Ramos (2010a) en la región bajo examen.

Por último, en muchos de los casos analizados, resulta operativa la propuesta de Diego Escolar (2007) de plantear una asociación entre la emergencia de auto-identificaciones y comunalizaciones indígenas y la manera en que el pacto estatal –que les prometía antes ciudadanía plena, a cambio de renunciar a su pertenencia– fue traicionado, debido a cambios en la forma de gobernar que transformaron *estados de bienestar* en *estados de malestar*. Vale destacar que esa asociación debe verse más como heurística que como explicativa, ya que no puede generalizarse sin más, por no ser ni automáticos ni inmediatos los vínculos entre formas cambiantes de sujeción y prácticas de subjetivación.

En suma, paralelamente al cambio de vocabularios, gramáticas y caminos disponibles, lo que en todo caso permite explicar cómo se los usa y transita pasa, en buena medida, por las maneras en que esos cambios empiezan a tensar experiencias de identificación sedimentadas, suspendidas y descartadas. En esa tensión, lo que emergen no son

8 Pienso, por ejemplo, en relatos que llamo de conversión, sea porque conllevan hacerse miembro de un culto con el consiguiente replanteo de los caminos de vida previos, o porque se inicia un camino de militancia y lucha por los derechos indígenas, que lleva a resignificar y renegar de negaciones previas, incluso, la de haberse convertido en miembro de un culto que exigía renunciar a la pertenencia indígena (ver Briones, 2007b).

necesariamente indígenas, sino precisamente espacios de agencia y politicidad que llevan a los sujetos a reconocer y sopesar qué lugares de apego y qué instalaciones estratégicas dan mejor cuenta de sus formas de darle coherencia a trayectorias a menudo sinuosas en lo personal, lo familiar, y en otros órdenes más inclusivos de lo colectivo. Es a partir de formas contextuadas de enfrentar semejante tensión que emergen diversas formas de ser indígena o de preferir no serlo.

Fuentes primarias

Congreso de la Nación Argentina (2006). *Ley 26160. Emergencia de la propiedad comunitaria indígena*. Recuperado de <http://www.diputados.gov.ar/>

Congreso de la Nación Argentina (30 de septiembre de 1985). *Ley 23302*. Recuperado de <http://infoleg.mecon.gov.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=23790>

Ex Secretaría de Desarrollo Social de Nación (1996). *Resolución 4811*. Recuperado de <http://odhpi.org/wp-content/uploads/2012/05/Resolucion-4811-96.-Creacion-del-Registro-de-Comunidades-Indgenas.pdf>