

MÁRGENES DE LA ETNICIDAD: DE FANTASMAS, ESPECTROS Y NOMADO-LÓGICA INDÍGENA. APORTES DESDE UNA «ETNOGRAFÍA FILOLÍTICA»

LETICIA KATZER¹

UnCuyo-CONICET, Argentina

lkatzer@mendoza-conicet.gob.ar

Recibido: 25 de abril de 2014

Aprobado: 17 de abril de 2015

Resumen:

En los cruces de la teoría etnológica, la crítica espectrológica derridiana y la etnografía y sobre la base de la propia investigación etnográfica llevada a cabo desde el año 2004 con adscriptos indígenas Huarpes en la provincia de Mendoza, Argentina, el objetivo del siguiente artículo es explorar las modalidades de organización de la adscripción étnica y sus modos de articulación.

Los registros etnográficos que se presentan muestran que en la delimitación de los espacios identitarios entran en tensión los mecanismos «fantasmales» a través de los cuales las identificaciones son reconocidas/legitimadas y las reelaboraciones «espectrales» que en las prácticas sociales concretas se hacen. Mientras la organización étnica formal se teje en tramas de lógica sedentaria, las prácticas nativas se inscriben en una lógica nómada.

Palabras clave: etnicidad, fantasmas, espectros, nomadismo, etnografía filolítica.

Margins of Ethnicity: Of Ghosts, Specters, and Indigenous Nomado-Logics. Contributions from a “Philolitical Ethnography”

Abstract:

On the crossroads of ethnological theory, the Derridian spectrallogical criticism and ethnography, and on the grounds of the ethnographic research carried out on our own among Huarpe adscript aborigines in the province of Mendoza, Argentina, since 2004, this paper aims to explore the ways how ethnic ascription is made and how it is articulated. Ethnographic records presented here show that when delimiting identity spaces, ‘ghostly’ mechanisms are sitting on the edge, and identifications are acknowledged/legitimated through them, as well as are ‘spectral’ rewritings done in the specific social practices. While the formal ethnical organization is woven in sedentary logic wefts, native practices are inscribed in a nomadic logic.

Keywords: ethnicity, ghosts, specters, nomadism, philolitical ethnography.

¹ Licenciada en Antropología, doctora en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata Área Antropología, investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).



Detalle. Coloristas grafitis adornan las viejas paredes industriales de Bilbao - 2010

aNto - <https://www.flickr.com/photos/dia-a-dia/>

Margens da etnicidade: de fantasmas, espectros e nômade-lógica indígena. Contribuições a partir de uma «etnografia filolítica»

Resumo:

Nos entrecruzamentos da teoria etnológica, a crítica espectrológica derridiana e a etnografia, e com base numa pesquisa etnográfica realizada a partir de 2004 sobre indígenas Huarpes da província de Mendoza, na Argentina, o objetivo do presente artigo consiste na exploração das modalidades de organização da inscrição étnica e seus modos de articulação. Os registros etnográficos apresentados demonstram que na delimitação dos espaços identitários existe uma tensão nos mecanismos fantasmagóricos mediante os quais as identificações são reconhecidas/legitimadas assim como nas reelaborações espectrais que são feitas nas práticas sociais concretas. Enquanto a organização étnica formal é tecida numa lógica sedentária, as práticas nativas se inscrevem numa lógica nômade.

Palavras chave: etnicidade, fantasmas, espectros, nomadismo, etnografia filolítica.

Entre el adentro y el afuera (...) la frontera soportará toda la carga, en particular toda la carga histórica, ética, jurídica o política —y por tanto el alcance mismo de nuestras preguntas—

J. Derrida (2001 [2000])

Sobre la base de la propia investigación etnográfica llevada a cabo desde el año 2004 con adscriptos indígenas Huarpes en la provincia de Mendoza, el siguiente trabajo se halla orientado a la exploración de los modos de articulación conflictiva que asumen los procesos de subjetivación étnica en el marco del régimen de poder gubernamental.² El análisis se nutre de la deconstrucción o crítica del fantasma, la crítica cultural y la etnografía, y aparece trazado sobre dos ejes/problemáticas centrales: uno examina las limitaciones de las categorías jurídico-políticas y epistemológicas a través de las cuales la diversidad étnico-cultural y las dinámicas indígenas en el mundo de la etnopolítica contemporánea son reconocidas y legitimadas; el otro explora y describe las tramas epistémicas y lógicas de poder que caracterizan tales dinámicas.

² Desde el inicio del registro etnográfico, se instaló como problemática la tensión respecto a las formas de identificación social y a sus formas de institucionalización a raíz del nucleamiento de adscriptos en «comunidades indígenas, generándose diferencias sobre institucionalizarse como «cooperativas» o definirse como «conjunto de familias», sin «organización formal»; diferencias que persisten y se complejizan aún más. El registro etnográfico que presento en este trabajo remite centralmente al área de las Lagunas, hoy secano de Lavalle, puesto que, correlativo a la colonización de valles centrales —donde también se han nucleado históricamente los Huarpes— éstos fueron gradualmente arrinconados en el área carente de interés productivo; también dado que se trata del territorio históricamente cedido a los indígenas y actualmente reclamado por ellos y en litigio; y por último, la continua permanencia en el lugar imprime, en términos identitarios/políticos, características singulares.

Entre lecturas de Jacques Derrida y de Roberto Esposito, el vértice teórico de la crítica de la cultura se anuda en la distinción epistemológica fantasma/espectro y etnocomunalización³ /communitas. Por etnocomunalización he entendido el

³ En un sentido reelaborado de la noción presentada en Brow (1990).

proceso de producción y legitimación jurídica de sentidos de pertenencia sobre la base del reconocimiento de derechos

diferenciados en función del grupo y sobre la base de la filiación y orientación cultural (Katzer, 2010). En la medida en que son identificaciones individualizadas en colectivos jurídicamente nucleados, son *etnocomunalizaciones jurídicas*.

La dupla fantasma-comunalización describe operaciones y mecanismos lógico-políticos de sustancialización que subsumen la pluralidad de formas de identificación desde tramas sedentarias de construcción de vida civil-política; la espectralidad/communitas describe tramas y dinámicas tejidas por fuera y más allá del lenguaje de la lógica, de la representación y de la propiedad, por fuera de las formas jurídico-políticas que restan identificables en esos parámetros (Katzer, 2013a). Así, la articulación de los aportes del pensamiento filosófico posestructuralista con las formulaciones de la teoría etnológica llamada poscolonial da pistas para una teoría de la etnicidad en términos de «acontecimiento impersonal».

Pensar la etnicidad como acontecimiento implica resaltar el aspecto histórico por sobre el formal. Ahora bien, ¿cómo pensamos la dimensión histórica de la etnicidad? Dos motivaciones teóricas orientan la investigación en clave histórica: el arqueológico/genealógico, que identifico con el registro de las construcciones fantasmáticas, y el filolítico, que conduce a lo que identifico con la espacialidad reflexiva de los espectros, a la desarticulación, desligazón de lo que fantasmáticamente ha sido reunido y esencializado.

En modo alguno la comunalización se reduce a la communitas, como suele pensarse. En las formas de «corporalización pública», es decir, del nucleamiento de adscriptos étnicos en la forma admisible y autorizada por la Ley, que reúne las figuras de «asociación civil», «organizaciones» y «comunidad indígena» (Katzer, 2010), hay un resto espectral que resiste a la representación teórica y política, a ser incorporada al orden de lo conceptual-conductual, y por ende queda invisibilizada.

Las distinciones analíticas, además de nutrirse de formulaciones y programas críticos, han emergido de los propios registros etnográficos.⁴ Comenzando por una

⁴ Quiero aclarar que utilizo el término «registro» con el sentido que le dio Karen Horney (presentado en Linton, 1945), y que considero que incluye operaciones tanto de orden cognitivo/conciente como perceptivo, háptico e inconsciente.

etnografía centrada en los fenómenos de subjetivación/comunalización (de individualización colectiva), fui orientándome cada vez más a una etnografía de situaciones y formas

de identificación ocultas, invisibilizadas, por fuera del léxico étnico moderno y

formal. Un desdoble tal reorienta la etnografía desde los mapeos de «espacios estriados»⁵ —de los procesos de personalización/subjetivación— a una etnografía de los espacios lisos —de los procesos de despersonalización/ desubjetivación—. Es una etnografía que denominaré filolítica, espectral.

I. Itinerarios y vértices teórico-metodológicos

a) *De la espectropoética, crítica del fantasma y nomadológica*

Cuando apareció la posibilidad de comenzar a trabajar etnográficamente con familias e individuos adscriptos como huarpes (Katzer, 2005) surgieron en mí algunos interrogantes de naturaleza teórica formulados sobre la base de lecturas previas de Jacques Derrida y Roberto Esposito 1) ¿mediante qué lógicas y mecanismos son reconocidas/admitidas y articuladas las formas alternas de vida humana en la sociedad moderna y bajo qué condiciones e intereses se enfatizan o niegan las diferencias étnicas?, aspectos que remitían a la dimensión política e histórica de las formas de categorización/identificación y ordenamiento del mundo social. 2) ¿Cómo se imprimen en el microespacio étnico? En los intersticios de estas preguntas, introduje en el ámbito de la reflexión etnológica y etnográfica, la espectrología y crítica del fantasma derridiana como lugar de exploración epistemológico (Katzer, 2004, 2005a, 2005b)⁶, y hemos incorporado dicha crítica a las reflexiones sobre las articulaciones entre alteridad y colonialismo (Katzer y De Oto, 2013; De Oto y Katzer, 2013).

La «espectropoética»,⁷ como vino a denominarla Derrida (1993), es un léxico

⁵ En el sentido presentado por Deleuze & Guattari (1980).

⁶ Las primeras lecturas cruzadas fueron presentadas en el trabajo titulado «Identidad y comunidad desde la espectrología. Un saludo al naufragio gitano», en Actas del I Congreso Latinoamericano de Antropología Social (2005).

⁷ Traducción de la autora.

epistemológico que se refiere a la presencia viva de la ausencia. No remite a la ausencia como modificación de la presencia, o como verdad velada por develarse, como sentido oculto por interpretarse o descifrarse, como contenido inconsciente-reprimido por

ser descubierto, sino a la *ausencia radical*; remite a la posibilidad estructural de ser irreductiblemente y más allá de la presencia de los referentes, los contextos, los sujetos; más allá de la percepción presente. En mi lectura, dicho léxico define el espectro (figura de la otredad que asedia la mismidad, presente y ausente, vivo y muerto a la vez) como experiencia, política de memoria y política de relación basada en el asedio y tejida por fuera de la axiomática de la representación, la apropiación y la igualdad. El asedio es itinerancia espectral. La espectralidad como espacialidad epistémica reconoce como constitutiva de la subjetividad una referencia al otro que es radical, anárquica, abierta y asediante. El espectro no habita, no reside, no localiza ni puede ser localizado: los espectros merodean, frecuentan sin habitar de manera absoluta y permanente.

Es decir, es también una semántica nómada que desplaza la axiomática ontológica de la presencia, la propiedad y el sedentarismo. Tal como lo han señalado Deleuze y Guattari (1980) la lógica sedentaria es la lógica de la distribución en espacios cerrados, analíticamente fraccionados y cuya comunicación interna y externa se halla plenamente regulada (el espacio sedentario es el espacio estriado por muros, lindes y caminos); en cambio, el trayecto nómada hace lo contrario: distribuye la vida en un espacio abierto, un espacio liso, que solo está marcado por «trazos», por huellas, podríamos decir, que se borran y se desplazan con las trayectorias y contingencias de quienes transitan.

En la misma línea, la naturalización de la lógica de la representación y el sedentarismo, como tramas de articulación de la vida social humana, concierne, siguiendo a Esposito (2009 [2007]) al valor que universalmente se confiere a la categoría de persona en la teoría política moderna. La propuesta del autor es sustraer la vida del dominio de la persona y reconducirla al ser singular e impersonal de la *communitas*, de la tercera persona. La característica de la tercera persona es precisamente, según el autor, su condición de ajenidad, exterioridad, de no-persona, puesto que no necesita de un otro, para referenciarse; escapa a esa relación de intercambio referenciado sólo en la actualidad y en el contexto espacio-temporal presente de su ejecución.

El lenguaje de la espectropoética y del nomadismo es completamente extraño a las categorías de persona, identidad, representación, pertenencia, hogar, hábitat, habitación, residencia, radicación. Habitar, que significa colonizar, tiene, siguiendo a Derrida, un «valor descaminante» (1996: 83). Para esta trama ninguna referencia ningún dominio es propio ni habitable: no hay hábitat ni hogar posible sin la diferencia de una nostalgia de no-pertenencia absoluta, de no radicación a modelos identitarios o referencias espaciales. Tal como lo ha señalado Cragolini (2000), el caminante/viajero/nómada desconoce el calor del hogar, como lo más propio de sí, porque su lugar siempre se halla en otra parte. Y aquí arribo al vértice teórico que se refiere a la tensión entre habitar/ocupar/residir —como forma de dominio subjetivo/espacial— y asediar —como forma de itinerancia o destinerancia nómada—. En toda clausura de sujeto, se delimita una morada por ser habitada, apropiada, dominada (en el caso de las poblaciones indígenas, las «comunidades indígenas») y toda su mecánica regulatoria como mecanismos de toma de decisión, figuras de representación, forma de funcionamiento, estructura de radicación territorial). Pero en toda clausura hay un resto, hay referencias

⁸ En *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (trad. por J. M. Alarcón y C. de Peretti, 1995) hantise» se traduce como «ocupación espectral». En la medida en que Derrida (1994) se refiere a «hantise», como lo que se resiste a la «habitación/ocupación», prefiero traducir/definir «hantise» (asedio) como «itinerancia espectral», que es lo contrario a «ocupar», «habitar», «residir».

que no se habitan de manera plena y absoluta. El nomadismo/asedio entendido como la perfecta itinerancia espectral⁸ es una forma de pensar y vivir que resiste al residir, al habitar, que reconoce que no hay hogar posible de ser habitado en su totalidad.

La lógica personal-sedentaria es la lógica del «gobierno de la individualización», de una forma de poder que hace sujetos individuales bajo delimitación/regulación jurídica. Aun en una trama en la que la alteridad es reconocida como constitutiva de la riqueza pública, la lógica personal termina por regular epistémica y jurídicamente las figuras de Sujeto-Otro. En esta fórmula, la identidad política, en la forma de persona jurídica se reconoce en la propiedad común, ya sea de una nacionalidad —cuando se trata del Sujeto-nación—, ya sea de una «herencia cultural» —cuando se trata de las «comunidades indígenas»—. La noción personal de sujeto indígena, como sujeto colectivo, es indisoluble del mito de la comunidad política, que termina por ser negadora de la *communitas*: los adscriptos étnicos se hacen «Uno», en la trascendencia representativa de la persona jurídica, como expresión de una ficticia voluntad general y una ficticia unidad conceptual del bien común. Así, entiendo al dispositivo de la persona (la comunalización personal) como una construcción fantasmática y a la *communitas* étnica como un ámbito espectral/impersonal.

Es decir que «fantasmas» y «espectros», en calidad de categorías epistemológicas remiten a ámbitos completamente distintos (Katzner y De Oto, 2013) —y no en sentido de opuestos—. Lo fantasmal refiere al ámbito de la imaginación, de las construcciones ideológicas, las abstracciones, las referencias simbólicas absolutas y absolutizantes. Todo el corpus que le da la legitimidad a los modelos de subjetividad producidos, a los aparatos, instituciones y roles. En cambio lo espectral envía a la marca, a lo vivencial, a las huellas del devenir y de los mismos fantasmas. Coincide, según mi lectura, con la materialidad en su inscripción vivencial, háptica. El espectro es justamente lo que se resiste al lugar en la oposición, lo que resta, el resto que resiste a ser cubierto/dominado por las construcciones fantasmáticas, que son las referencias absolutas, las representaciones, los marcos de pertenencia, las pertenencias (nación, cultura, ciudadanía, origen étnico).

Es decir que, la exploración se mueve en y entre los marcos, márgenes, fronteras de las referencias simbólico-identitarias, tanto en lo que respecta a las limitaciones como a sus efectos y desplazamientos.

En este sentido, una trama epistemológica desde el «marco», desde la «frontera», permite identificar a la misma palabra en toda su polisemia y sus formas de instrumentalización y funcionalidad: en un sentido ontológico, como espacialidad del ser, espacio de tránsito, de circulación de marcos de referencias plurales; en el sentido jurídico-administrativo, como contornos de las «personas jurídicas», tales como ciudadano-comunidad indígena; en un sentido político, como espacio de control, de filtración y selección. Siendo relativa su funcionalidad a los modos de discriminación entre universos de referencia, a las condiciones de *pertenencia* de los individuos a tales universos, o en palabras del clásico planteo de Barth (1969), al modo de organización y mantenimiento de los límites étnicos. Es decir

que hay que tener en cuenta las modalidades de institución de la frontera étnica, pero también a la frontera como «condición de posibilidad para una multiplicidad de instituciones» (Balibar, 2005 [1997]: 85), y agregaría, de agenciamientos y acontecimientos no institucionalizados. Porque los límites son sitios de presentación de algo que viene de la articulación ambulante y ambivalente del «más allá» (Bhabha, 1994) pero también sitios donde devenires no se hacen presentes ni representantes, más que en el modo de huella o marca espectral. El «más allá» del que nos hablan tanto Derrida como Bhabha, en tanto espacialidad reflexiva es una deslocalización ontológica, espacial y temporal. Se trata de la iterabilidad de la marca-huella que excede toda oclusión (individualización) de espacio, tiempo y contexto, más allá de la ontologización-objetivación, más allá de las narrativas de las subjetividades originarias iniciales, en el entre-medio de ellas, en los momentos/procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales.

b) De la etnicidad como acontecimiento

De los planteos expuestos en párrafos anteriores se hace presente una definición de la «etnicidad» como «dominio de historia»⁹, es decir, un sistema de códigos

⁹ En el sentido de Levi-Strauss (1962) y Foucault (1966, 1969, 1979).

particulares resultado de la abstracción/totalización por parte del agente del devenir histórico que decodifica los

«hechos históricos» transformándolos en acontecimientos significativos. Como tal, una articulación de prácticas, instituciones, normas, roles y saberes específicos que se hayan regulados por una trama particular. Esta delimitación conceptual, introduce la dimensión acontecimental: estoy pensando la etnicidad en tanto acontecimiento, la especificidad/relatividad etnológica del acontecimiento. Y puesto que en la totalización hay destotalización, hay selección de códigos —aquellos que convierten en significativos a los acontecimientos, es decir en «dominios de historia»— ahí hay toda una espectralidad, que no se dejar ver en esos dominios. Entonces la búsqueda no es la de la «inteligibilidad», de las «referencias» sino todo lo contrario: lo que se resiste a la totalización, al dominio, espectral en las referencias, no del todo presentes.

La lectura espectralógica del acontecimiento trata de desarmar su estatus clausurante de «todo», de «totalidad», que lo liga a singularidad presente. Entonces más que «dominio» saturado de presencia, absolutamente disponible y apropiable, delimito a la etnicidad como un desierto asediado y colonizado simultáneamente, de múltiples maneras y a través de diferentes itinerarios.

Atendiendo entonces a su dimensión histórica-acontecimental, la genealogía y la memoria irrumpen como espacialidades analíticas centrales. Entonces ¿Qué formas de genealogías/memorias son posibles? Las «anti-historias», como las llama Lévi-Strauss (1962) al referirse al pensamiento salvaje, no domesticado por

la lógica moderna, o la «contra-historia» de Foucault (1966) en tanto categorías epistemológicas para dar cuenta de destotalizaciones es una, y solo una dimensión de exploración: «anti» u «contra» designan lugares de oposición dentro de un sistema conceptual y dentro de un dominio de historia. Es decir, son habitaciones dentro de la misma morada. La otra historia, al espectral, desde el intersticio, es la que se resiste al lugar en esa oposición, en esa morada; es lo que resta, irreferenciable, totalizable, dominable, inhabitable.

Del lado de la analítica de la subjetividad como configuración histórica, el aporte de la genealogía arqueológica de Foucault es evidente. Sin embargo, más preocupada por el análisis de la individuación, de lo que se sujeta (ámbito que identifico con la dimensión fantasmal del acontecimiento étnico) esta analítica deja sin explorar lo que hay de resto en dicha subjetivación, lo que se libera o puja por liberarse, lo que no acontece como «sujeto personal». Frente a la propuesta genealógica de Foucault, Derrida (1996a) convocó a motivarnos por una «filolítica», una genealogía de lo que no sucedió, de lo que no produjo acontecimiento, una «memoria de lo que no tuvo lugar» (idem, 1996b)¹⁰.

La filolítica es un movimiento de disolución, es la experiencia de la disociación

¹⁰ Traducción de la autora.

hiperanalítica de lo simple y lo originario que empuja a la desedimentación de las personalizaciones/subjetivaciones, en toda la gama de sus idealizaciones, presupuestos, instituciones, técnicas, dispositivos. No es la reconstrucción de un acontecimiento, de un sujeto y de lo que es ligado, reunido para poder presentarse y ser representado como acontecimiento. Implica una doble operación: por un lado, habla de lo que no sucedió, de lo que no aconteció, de lo que no pudo ser (lo que no se subjetivó, lo que no produjo subjetivación), y por otro, desliga, disocia lo que aconteció, lo que fantasmáticamente fue esencializado, lo que ficcional y sustancialmente fue reunido. Desde mi lectura, el no- acontecimiento puede tener tres formas distintas: lo que no sucedió —por interdicción, por postergación o por suspensión—; lo que sucedió pero no produjo acontecimiento, entendiendo por acontecimiento al evento producido por decisión y voluntad soberana, como plena presencia; o lo que sucedió-aconteció pero no se hizo presente por hallarse por fuera de los marcos jurídico-políticos de representatividad.

En tal sentido la mirada filolítica del acontecimiento étnico implica identificar su dimensión no-acontecimental. Es la memoria, la genealogía sin sujeto personal/individual, de las huellas, de los espectros, de todas aquellas vivencias que devienen sin delimitar formas jurídico-políticas, referencias, dominios, «moradas», lugares individuales y absolutamente apropiados, visibles y completamente presentes en la esfera pública. Es la memoria, la genealogía de la trayectoria impersonal: por fuera de la axiomática de la subjetivación cultural y de los procesos de subjetivación/personalización.

La expresión metodológica en términos etnográficos de tal horizonte semántico la reorienta desde los mapeos de espacios estriados, de los procesos de personalización/subjetivación a la etnografía de los espacios lisos, de los procesos de despersonalización/ desubjetivación.

c) De filolítica, etnografías y espectrografía

La etnografía en cuanto texto/proceso, en cuanto acto de poder (Katzer, 2011, 2009b) se constituye, recrea, desarma y reconstituye contingentemente. Las situaciones etnográficas han delimitado y continúan delimitando mi trabajo con adscriptos Huarpes de manera diferenciada. La etapa inicial de mi proceso etnográfico estuvo caracterizada por el diálogo con actores más públicos y abiertos a gente del «afuera», tales como líderes, actores con función pública, todos ellos con recursos simbólicos y materiales cercanos al mundo occidental/moderno. Y todos ellos partícipes, miembros de las «comunidades». Ahora bien, con los años, al ir involucrándome cada vez más con la gente, comencé a conocer personajes y puntos de vista hartos distantes de aquéllos. «Los huarpes» empezaban así a constituirse en una condición disímilmente compartida, y atravesada por universos de vida completamente distintos. A partir de aquí mi esfuerzo fue volcándose cada vez más hacia la búsqueda de actores, prácticas, identificaciones por fuera de los circuitos sociales que marcaban las «comunidades».¹¹

Así, la etnografía me condujo a identificar dos niveles de análisis: el modo

¹¹ Para detalles descriptivos del proceso de comunalización Huarpe y la variabilidad de formas organizativas de los adscriptos étnicos, véase Katzer (2010).

como la individualización colectiva era vivenciada y el modo como los individuos y familias vivenciaban la existencia comunitaria, más allá de la

formación del colectivo. Entonces, comenzando por una «etnografía de la agencia indigenista» (Pacheco de Oliveira, 2006), de los registros de las articulaciones entre actores y posiciones sociales públicas (líderes indígenas y agencias no indígenas, estatales y no-estatales), es decir, una etnografía multi-situada (Marcus, 1995) reconstructiva de los fenómenos de subjetivación —que podría denominarse «etnografía personal», del espacio estriado/sedentario—, fui orientándome cada vez más a una etnografía de matriz filolítica.

Por «etnografía filolítica» entiendo la articulación de registros acontecimentales y no acontecimentales desde una matriz que no solo busca «reconstruir» itinerarios de subjetivación/personalización étnica en el ámbito de las representaciones, sino que también y centralmente obedece al motivo analítico de deconstituir conceptos, presupuestos, instituciones y de identificar tanto vivencias como marcas y huellas.

Puesto que la impersonalidad del acontecimiento étnico se trama más allá de la lógica sedentaria y en las huellas que ésta deja, la etnografía filolítica es una etnografía de la espacialidad nómada, una espectrografía y una etnografía de lo impersonal,

es decir, aquella que busca el registro de las trayectorias de vivencias por fuera de la personalización, de los ámbitos de las formas institucionales, las cuales se articulan en prácticas y formas de sociabilidad basadas en la errancia, que pueden ser entendidas en referencia más a lo vivencial que a lo representacional. Se trata del conjunto de registros de huellas, de marcas que los caminantes dejan en su itinerancia, y que no son visibles en la escena representativa de lo público. A la expresión cartográfica de la genealogía arqueológica del espacio estriado/sedentario le sigue la expresión espectrográfica de la genealogía filolítica del espacio liso/nómade.

Es decir, la propuesta metodológica de la etnografía filolítica se nutre de la crítica genealógica de Foucault y del programa deconstructivo postestructuralista, demarcando como ámbitos de registros las trayectorias de apropiación-desapropiación de la «persona» indígena, de los procesos de subjetivación-desubjetivación cultural, en el marco de la identificación de formas de vida nómade y su tensión-conflictividad con las formas sedentarias de construcción de vida civil, de vida política

II. Etnicidad como acontecimiento: una etnografía filolítica y espectral

El acontecimiento étnico desde la dimensión fantasmal

El agrupamiento y corporalización pública de adscriptos étnicos huarpes en «comunidades indígenas» ha constituido el acontecimiento de su individualización colectiva. Este proceso se dio a fines de la década de los años de 1990, y continúa en constante reconstitución. El espacio de poder en el que se enmarca es el esquema de distribución de autoridad legitimado por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y la estructura política gubernamental.

Las comunalizaciones/personalizaciones se producen en marcos institucionales que materializan modelos de racionalidad, modelos de conducta e implican correlaciones con pertenencias establecidas como principio de constitución de la subjetividad (proceso de subjetivación). El subjetivismo cultural como configuración histórica se trama en los lindes de la etnogubernamentalidad, la cual vertebra los sistemas de clasificación social, de gobernabilidad y de legalidad en la lógica biopolítica, implicando tanto la penetración en los espacios de socialización indígena como también la capitalización de sus actividades y, por ende, el cuidado de su salubridad.¹²

La forma de comunalización étnica reconocida, legítima, es la asociativa: a la

¹² Para detalles sobre etnogubernamentalidad y biopolítica en el contexto etnográfico, véase Katzer (2009b, 2012).

«sociedad civil», definida y reagrupada sobre la base de la propiedad de una nacionalidad común, se le anexan hoy «personas/comunidades» y «territorios» indígenas, reagrupados sobre la base de la «propiedad de una identidad étnica». Se trata de un complejo proceso de

subjetivación cultural que toma la forma de personalización étnica, es decir, la reunión de individuos de adscripción étnica en una «persona», la «persona indígena», a través del nucleamiento jurídico. Es una forma de etnicidad que, lejos de ser universal, se universaliza bajo la configuración fantasmática de la trascendencia soberana de la figura personal. El proceso de etnocomunalización jurídica termina siendo así la expresión molecular de figuras modernas/coloniales, del espacio estriado de la ciudadanía-nacionalidad común/indiferenciada.

Las «comunidades indígenas» pueden entenderse como «disciplinas» (en términos foucaultianos) en varios aspectos: 1) constituyen «bloques» cuyo funcionamiento se halla ajustado y regulado de acuerdo a fórmulas establecidas; 2) en tanto «personas jurídicas» son el resultado de un proceso de ajuste entre actividades productivas, recursos de comunicación y juego de relaciones de poder, habiendo toda una jerarquía representativa (presidentes, delegados, comisiones) funciones y roles regidos de acuerdo a las leyes y modalidades de la asociación civil; 3) es un soberano, una persona artificial que representa a toda otra persona, y como tal, se convierte en un agente de despersonalización, cuando priva a otras personas de aquello que es constitutivo de la personalidad: la soberanía, la capacidad/posibilidad de decisión, por un lado, y de los atributos de esa personalidad en tanto configuración subjetiva (quienes no están «en las comunidades indígenas» no son reconocidos como indígenas, y no tienen autoridad para tomar decisiones¹³);

¹³ Esta situación genera tensiones locales. En los casos en que se ha elaborado proyectos académicos/gubernamentales con adscriptos étnicos que no están en las «comunidades», los representantes de las mismas someten a evaluación negativa las propuestas, privando a otros individuos y familias de accionar local.

4) esta personalización soberana, produce a los sujetos jurídicos, desde un completo sometimiento, porque más que sujetos de, se trata de sujetos a una trascendencia soberana de la persona que los interpreta, siendo

desposeídos de toda posibilidad decisoria. A través de esta forma jurídico-política, las cuestiones conflictivas quedan relegadas y enterradas en el espacio privado y se instala la creencia de que existe una esfera pública de argumentación racional, voluntaria, reponsable y decisoria no excluyente resultado de un consenso no coercitivo: la decisión soberana de la «comunidad indígena» como un todo/Uno.

Se asume aquí entonces que hay una expresión «jurídico-política» de la penetración de las epistemologías y políticas coloniales que se inscribe en la gubernamentalidad: como horizonte narrativo y práctica, como régimen de poder y forma de racionalidad es la que delimita la eficacia, la competencia y la legitimidad de las prácticas sociales en el mundo contemporáneo.¹⁴ Así, las

¹⁴ Esta idea se halla elaborada en otro trabajo (Katzer 2009, 2012) sobre la base de lecturas cruzadas de Foucault (2006 [1977-1978]) y Barel (1986).

posibilidades de subjetivación se ven estructuradas en un nivel epistémico de acuerdo a fórmulas y patrones

específicos, se ven sujetas a un régimen de poder y a un régimen de verdad.

Hay un patrón de legitimidad, el patrón etnogubernamental, que es el marco social que delimita lo autorizado por la ley, lo que ésta puede o no nombrar, y por ende, lo que puede instalarse públicamente respecto a actores y estilos y semánticas narrativas.

Puesto que el léxico conceptual disponible/legítimo en el que se inscriben los marcos normativos sólo reconoce la figura de «comunidad/asociación civil», esencial y ontológicamente delimitada a través de los atributos de sedentarismo-salubridad- productividad, continúa habiendo pluralidad, diferencia espectral, subsumida al interior del así creado territorio de lo público (Katzner, 2013b).

La «persona-comunidad» así definida es un fantasma, una creación imaginaria para reproducir el simulacro y fantasía de la unidad soberana y dominio de sí, de la realización de la comunidad total, plena e idéntica sí misma. Es un fantasma en doble sentido: porque es una fantasía, una ficción con «figura», y porque esa misma «figura» no se identifica con ella misma.

En este proceso, la operatividad de la noción jurídica de territorio es innegable: el territorio es instrumentalizado políticamente como núcleo y reflejo de cohesión social; como un medio de asegurar la dominación política y crear una unidad soberana, una rígida coincidencia entre «comunidad indígena» y espacio.

La mecánica regulatoria del modelo etnogubernamental tiene dos grandes efectos de poder:

a) la vida étnica es comunalizada: en la «lógica asociativa-sedentaria» en el modo de la radicación/arraigo,¹⁵ con vistas

¹⁵ Nótese que por legislación quienes sean beneficiarios «deberán radicarse en las tierras adjudicadas» (ley 23.302, art. 12). Esta operación se registra también en la Ley provincial 6086 de «arraigo de puesteros» (subrayado mío).

¹⁶ El artículo 13, inciso 2 de la ley 24.071 ratificatoria del convenio 169 de la OIT, indica que la noción de «tierras» deberá incluir la noción de territorio, «lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera» (subrayado mío). Entre los requisitos para la inscripción al Registro Nacional de Comunidades Indígenas se encuentra el «que convivan o hayan convivido en un hábitat común» (Ley 23302, art. 20. subrayado mío).

a un «rendimiento», tanto político como económico; b) espacialización/territorialización de la vida étnica en la forma del «hábitat» (la vida en común es espacializada, territorializada, estriada en la forma del «hábitat»;¹⁶ c) regulación de la articulación espacial en el modo instrumental de «ocupación/utilización/habitación». En esta trama hay un presupuesto de que el espacio se ocupa, se habita y se utiliza en función de la

supervivencia, la adaptación y la productividad en clave rentable. Presupuesto que se objetiva en la forma institucional de la «comunidad indígena-asociación».

Al explorar los modos de vivenciar la individualización colectiva, salta a la vista que sólo bajo aquel léxico pueden «presentarse», colocarse en escena pública, pueden acontecer puntos de vista indígenas. Entonces lo que se hace

«presente», escénico, acontecimental —la forma institucional”comunidad indígena— es fantasmal, puesto que es imaginario, se imagina, representa a la «totalidad de la comunidad». En ella, hay otra trama, ausente, presente-ausente, espectral que asedia.

El acontecimiento étnico desde la dimensión espectral: espectrografía del «secano»¹⁷ de Mendoza

«campeando se aprende»

En el monte/desierto —desierto no en el sentido de «vacío», sino de tierra no colonizada— no hay estructuración analítica: no hay calles regulares, sino huellas, huadales, irregulares en su forma, que marcan espectralmente trayectos de caminantes en sus campeadas. La gente luego no encuentra los lugares, «cuesta hallar las cosas» (DF), según palabras de interlocutores, «se deja marcado un bordo, y luego uno lo encuentra» (LF), y a la vez la gente dice con frecuencia: «al bordo que te subas encontrás cosas» (CF). Siempre se hallan restos: cadáveres, restos cerámicos, restos de ramadas, y se deja todo donde está.

Para muchos individuos y familias, si es que hay morada en el campo, ésta es la de

¹⁷ «Secano» constituye la «zona no irrigada» de la provincia, aquella que carece de sistema de riego artificial, que no se destina a explotaciones agrarias intensivas y que se consigna preferentemente para la actividad pecuaria extensiva; actividad que se inicia a partir de la reducción de los indígenas. El secano contiene cuatro distritos: Lagunas del Rosario, San José, Asunción y San Miguel. La población general se halla heterogéneamente dispersa, es decir, en los puestos que constituyen unidades productivas y residenciales de familias nucleares con una distancia promedio entre 10 km., aproximadamente entre sí, unas 3 horas a pie si las condiciones climáticas y los accidentes del terreno lo permiten (guadales, medianos, montes, etc.). Existen además pequeños poblados/parajes —caseríos de no más de treinta viviendas—, entre los que se destacan Lagunas del Rosario, Asunción, San José y San Miguel (antiguas reducciones). Estos núcleos residenciales colectivos se fueron construyendo y consolidando, según mis interlocutores, de la mano de la edificación de las escuelas en tales emplazamientos y funcionan como centros cívico-ceremoniales, en la medida que presentan cada uno, escuela, centro de salud o posta sanitaria, capilla y cementerio. (Para más detalles etnográficos, véase Katzer, 2013c).

¹⁸ El «rastreo» es la huella que deja cualquier persona o lugar por su paso. Se trata de pisadas y olores.

los «antiguos». No hay hogar, hábitat, casa propia. Al monte se pertenece sin pertenecer. Además de no poseer títulos de propiedad, ni siquiera supletorios —que son dispositivos que registran la permanencia *ocupacional* de diez años, que convierte al morador, es decir, al individuo que habita/ocupa un espacio de manera continua, en dueño—, para la gran mayoría de las familias habitar es transitar, es camppear, es «salir a cortar el rastro»¹⁸. Es decir, el campo se recorre, se atraviesa, se camina, y en ese transitarse se des-apropia. La idea de hogar no se construye por la estabilidad y la propiedad, más bien por la desapropiación, la itinerancia nómada: mientras más se campea, mientras mejor rastreador se es, mientras más huellas y restos se reconocen, mientras nuevos lugares se «descubren», casi sin

poder retornar jamás, más se está en el hogar. Siempre se es huésped, huésped en la tierra, no amo de hogar; huéspedes justamente hostigados en la morada

«comunidad indígena», que totaliza, captura, coloniza buscar radicar a sus «miembros». Los adscriptos huarpes de procedencia mendocina defienden con firmeza la noción de «ocupación del campo», con una definición de ocupación no asociada a la de colonización/habitación/radicación, sino a la de circulación: «dormir donde te pilla la noche» es una acción altamente valorada y asociada al potencial de liderazgo. Ocupar el campo significa, campearlo, dedicarse a él.

Según mi registro etnográfico, las formas de sociabilidad nativas tienden a activar el nomadismo, la itinerancia espectral, el asedio improductivo por sobre el sedentarismo productivista, de diversos modos y a través de distintas prácticas:¹⁹

— *Liderazgos familiares*. Los líderes son reconocidos como tales por sus destrezas en el campo —son los que más campean—, por su falta de vivienda fija (dormir donde «te pilla la noche» es signo de prestigio, de fuerza, de capacidad) y por el alto potencial mnémico que los identifica con vivencias y experiencias de los antepasados.

— *Salir a cortar el rastro/salir a campear*. Es la forma de interacción social posible en el monte, en el cual las distancias entre puestos van de entre cinco a veinte kilómetros, y por tanto, el contacto cara a cara es casi nulo. 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 (las huellas que dejan las personas y los animales en la arena) (Katzner, 2013c). Se trata de huellas de pisadas y olores. Así, comentarios como: «le anda siguiendo el rastro»; «por acá pasó la Juana», «por acá anduvieron las cabras del Ramón» (NL) son frecuentes. Es una práctica que activa la memoria, puesto que se trata de hábitos que en su repetición no sólo actualizan y retienen en la memoria los saberes a los que se asocian (como la caza, las destrezas del campo, el mismo rastreo), sino que estos mismos hábitos operan como evocadores del recuerdo: su mismo relato al regreso de la jornada evoca relatos que envían a vivencias de otros y de los antepasados. Es decir, es una forma de socializar con el otro, implica salir a encontrarse con el otro, a través de sus huellas; es entonces salir a encontrarse, con el espectro del otro, con el espectro de la itinerancia del otro, la huella que deja el otro caminante en su andar, en su campeada. Es socializar a través de los espectros.

Así, defino al «rastreo» como una forma de itinerancia espectral, una política

¹⁹ La descripción etnográfica detallada de cada una de estas prácticas ha sido presentada en Katzner (2012, 2013b).

de relación y una política de memoria: una política de relación que activa las memorias a través de la huella y que se

basa en la desapropiación del otro. Cortar el rastro es registrar las huellas dejadas por la presa en la cacería, pero también es encontrar(se) en las huellas dejadas por otros en un espacio; es por tanto el rastreo el encuentro con los espectros del otro, el *otro presente y ausente, vivo y muerto a la vez*. Esa misma huella, la presencia viva de la ausencia de otros, activa las memorias y pone en acción los vínculos sociales.

—*Desplazamiento residencial familiar* (traslado de puestos). El puesto hace de vivienda temporánea; por sus materiales y características de confección permite su rápido desarmado y armado, así como su fácil traslado (se usan troncos, cañas y barro). Dicha movilidad ha sido también identificada por funcionarios por mí entrevistados de la Dirección de Ordenamiento Ambiental en el Registro Único de Puesteros (RUP), aludiendo a que «cambian los puestos, cambian los nombres, una vez está en un lugar, otra vez en otro, se llama de otra forma».

—*Campeadas*. 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 camppear» es poner a prueba, y luego exponer, la potencialidad de los hombres como «rastreadores» y «cazadores» durante el nomadismo; se muestra qué y cuánto se ha «pillado» y cuántos animales son encontrados. Así, en la estética de los puestos se destacan elementos vinculados a la destreza de caballos y de caza: emblemas de destrezas como cazadores, rastreadores y «campeada en general»: hay boleadoras, alforjas, monturas, rebenques, caparazones de quirquincho, cueros de pumas cazados, patas y colas de león; todos esos elementos son las «marcas» de la potencialidad de los hombres en sus vivencias de «rastreadores» y «cazadores» durante el nomadismo.

—*Rutina ritual-religiosa anual*. 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). Las ramadas constituyen la reconfiguración actualizada de las tolдерías, siendo constituidas por cuatro troncos de algarrobo con un techo elaborado con cañas y ramas. Cada familia arma su ramada en cada uno de los lugares donde se realizan las fiestas religiosas. Lejos de reducirse a una práctica religiosa, se vincula mucho más a un recurso social local para reproducir la práctica de la itinerancia nómada.

Muy diferentes a toda la maquinaria regulatoria del régimen de «comunidades», que delinea y regula las formas de sociabilidad bajo los parámetros de la representatividad, del sedentarismo y de la productividad, las formas de vida y de sociabilidad en el monte se vuelcan a la activación cotidiana del mundo de lo háptico en la trama nómada. «Salir a camppear», a «cortar el rastro» constituyen en sí mismas vivencias hápticas: es ponerse en contacto con la espectralidad del lugar (los antepasados, las vivencias de los antepasados, los vecinos que no se encuentran cara a cara sino a través de sus rastros, los animales a través de las huellas y las sensaciones); son formas de sociabilidad que establecen conexiones o relaciones táctiles.

El *ocultamiento* —de personas, de lugares, de restos— y el silencio (no salir del «puesto», no mostrar sitios significativos, no hablar) constituyen también prácticas que manifiestan de modo espectral, maneras nativas de situarse en

el espacio y de seleccionar sentidos, vivencias y estilos que quieren y no quieren ponerse en circulación, en «escena presente»²⁰: son maneras de «presentar» un

²⁰ Para detalles etnográficos, véase Katzer (2013b,2013c).

mensaje de manera ausente. Además de estar referenciado históricamente, tanto en la documentación administrativa

de fines de siglo XIX, al señalar las autoridades las dificultades para censar la población dado que «se esconden para los empadronamientos», como en nuestros interlocutores de que «ciertas mujeres se escondían para hilar y tejer, no querían que las vieran, porque, esas eran cosas de indias» (TL) (Katzer, 2009b), la práctica del ocultamiento se halla claramente identificada en la actualidad en relatos como «ese, es un indio re-arisco, cuando viene alguien 'de afuera' se esconde en el campo y no vuelve hasta que no se va» o «hay gente que hasta que no ve quien viene y lo conoce, no sale del puesto» o «hay historias que son familiares y se cuidan, son conservadas, reservadas para la familia» (MA).

Del lado del ocultamiento y el silencio, se inscribe transversalmente el anonimato impersonal, la tercera persona como léxico enunciativo. La mayoría de los individuos no hablan en primera persona «yo-nosotros», sino «ellos», «la indiada», «los Antiguos» o por referencia al apellido, como por ejemplo, «los Azaguate». Frases recurrentes como «acá ha habido mucha indiada» (LF), «vivo como han vivido los indios, no es que nadie te lo dijo» (HG), «han sabido ser», «dicen que», «han sabido andar por esos lugares» (DF), muestran que los enunciados no remiten a un sujeto dotado de poder, sino que se configura como una multiplicidad o una singularidad múltiple que no deriva de una conciencia individual o colectiva sino que es devenir de acontecimientos en una narrativa producida y recreada en la inmanencia de la impersonalidad. «Nosotros», los indios, es delimitado a través del «ellos». La tercera persona siempre remite a algo o alguien no localizable, individualizable, esta o aquella «persona». Su ámbito de sentido, es, como el espectro, la ausencia; no-presencia, ni en tiempo ni en representación. «Él», «ellos» son esos que están ausentes. Así, los indígenas no se referencian en relación a un presente localizable «nosotros», sino en mezcla, en conjunción con los venidos/idos: «ellos», «la indiada», es la pluralidad, porque no hay referencia presente sino en constitución formativa y performativa de los antepasados.

De este modo, la filológica en el ámbito etnográfico por mi abordado testimonia las tres formas distintas en las que se manifiesta la dimensión no-acontecimental/ impersonal del acontecimiento étnico desde la experiencia de la «comunidad Huarpe»: no sucedió (por interdicción/postergación/suspensión) el habla de la lengua nativa (Milcallac); sucedió pero no produjo acontecimiento, no se hizo presente en el relato histórico el nomadismo, el rastreo, la campeada como forma de sociabilidad y la tercera persona como forma de relato histórico, y lo que sucedió-aconteció pero no se hizo presente por hallarse por fuera de los marcos jurídico-políticos de representatividad, como ha sido el liderazgo familiar. Es

decir, una triple descomposición/separación. Pese a esta triple disociación, hay que seguir denominándola sin embargo, por una ficción -fantasmática-, la misma «comunidad», en el mismo «país-nación», la misma «República». La gubernamentalidad, sobre la que se erige el «sistema de comunidades» opera fundándose por una soberanía, de esencia siempre colonial, que tiende a ocluir-clausurar sujetos como individualidades.

Consideraciones finales

En el proceso desigual e inconcluso de mediación y articulación entre lo universal/particular, que habilita *la pertenencia del individuo* a múltiples «subjetividades» y su no-pertenencia total y absoluta a la vez, se produce el tránsito entre referencias simbólicas y circuitos identitarios diversos dentro de campos posibles de elección y selección. Entonces si bien las subjetivaciones étnicas se producen en marcos institucionales que materializan modelos de racionalidad, modelos de conducta, e implican correlaciones con pertenencias establecidas como principio de constitución de la subjetividad (proceso de subjetivación) quedan restos des-identificados y desapropiados. Así, la multiplicación heterogénea de sentidos subjetivos que caracteriza el mundo contemporáneo produce, en su inscripción histórica, una superposición entre las lógicas y mecanismos fantasmales a través de los cuales esos sentidos son reconocidos y legitimados (las posiciones abstractas que el individuo se ve obligado a tomar, las moradas a ser habitadas) y las reelaboraciones espectrales que en las prácticas sociales concretas se hacen de ellos (el asedio en las moradas). En ese espaciamento que resta entre lo que totaliza y lo que es capturado en la totalidad, ahí hay un resto que resiste a la representación tanto teórica como política. En ese resto, como la figura del espectro, identifico al sujeto étnico como «ser-entre».

Entre la esfera fantasmal y la esfera espectral, hay una relación colonial, puesto que las construcciones fantasmáticas de la unidad-representación-propiedad —las cadenas de idealidades— son las que gobiernan, las que orientan las estructuraciones de los campos posibles de acción; son las formas lógicas. Así, además de las propiedades internas de la etnocomunalización jurídica, el problema radica en que la misma forma, una entre otras formas de identificación Huarpe, se universaliza y es colocada como representativa de una supuesta «identidad/soberanía Huarpe».

Con todo, la alteridad injerta en modos de ser en común indígenas demuestran que la creación fantasmática de un sujeto político, un ipse, como es la categoría de persona-comunidad indígena-asociación civil-organización, constituye su misma negación. En el esfuerzo por asegurar su dominio identitario y sentido de pertenencia, de reconducir a «lo más propio» del sí mismo, las formas jurídico-políticas modernas terminan por hacerla menos común. En la esfera más espectral, por fuera de lo común-visible, registros etnográficos de narrativas,

hábitos, liderazgos y formas de sociabilidad de adscriptos Huarpes, permiten recuperan lo más impersonal de la praxis indígena, en un esfuerzo por captar y visibilizar todo el potencial político que hay en él. Así, las reflexiones han arribado a tres advertencias teórico-metodológicas: 1) identificar y realizar registros etnográficos de la pluralidad de formas narrativas/organizativas indígenas, sin reducir el registro sólo a las organizaciones formales, visibles, corporalizadas en el espacio público; 2) reconocer que esas formas plurales de identificación, de vivencia de la etnicidad se articulan en lógicas coloniales, como relaciones de poder (es decir, hay manifestaciones legítimas e ilegítimas de la etnicidad), cuyos mecanismos requieren ser identificados; y 3) no universalizar las formas de corporalización pública, las comunalizaciones etnico-jurídicas con la totalidad de las formas plurales de vivenciar la etnicidad en cuanto condición compartida. La movilización étnica, plural por definición, delimita espacios identitarios que no siempre ni necesariamente coinciden con los espacios demarcados por la ley y su mediación institucional, con la territorialidad legítima.

Bibliografía

- Balibar, E. 2005 [1997]. *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona, Gedisa.
- Barel, I. 1986. «Le social et ses territoires», en: F. Auriac y R. Brunet (eds). *Espaces, jeux & enjeux*. Pp. 129-139. París, Fayard.
- Barth, F. 2000 [1969]. «Os grupos étnicos e suas fronteiras», en T. Lask (org.) *O guru, o iniciador*. Pp. 25-67. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- Bhabha, H. K. 1994. *The Location of Culture*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Brow, J. 1990. «Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past». *Anthropological Quarterly*, 63 (I): 1-6.
- Cragolini, M. 2001. «Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano». *Revista de la sociedad española de estudios sobre Nietzsche* 1: 61-76.
- Cragolini, M. 2000. «Las ciudades intangibles». *Alternativas* 16: 63-70.
- De Oto, A. y Katzer, L. 2013. «Tras la huella del acontecimiento. Entre la zona del no-ser y la ausencia radical». *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Caracas, 19 (65): 53-64.
- Deleuze, G. y Guattari, F. 1980. *Mille plateaux (capitalisme et schizophrénie)*. París, Minuit.
- Derrida, J. 2001 [2000]. *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires, Paidós.
- Derrida, J. 1996. *Le monolinguisme de l'autre*. París, Galilée.

- Derrida, J. 1996. *Résistances de la psychanalyse*. París, Galilée.
- Derrida, J. 1993 *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. París, Galilée.
- Derrida, J. 1995 [1994]. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (trad. por J. M. Alarcón y C. de Peretti). Madrid, Trotta.
- Espósito, R. 2003 [1998]. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Espósito, R. 2009 [2007]. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, M. 1998 [1979]. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, GRAAL.
- Foucault, M. 2006 [1977-1978]. *Seguridad, territorio, población*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. 1997[1969]. *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M. 2002[1966] *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Katzer, L. 2013a. «La etnogénesis en los marcos de la crítica del fantasma». Ponencia expuesta en la X Reunión de Antropología del Mercosur, Facultad de Humanidades, Universidad nacional de Córdoba. 10-12 de julio. Actas editadas en CDRom.
- Katzer, L. 2013b. «Léxicos políticos en tensión. Movilización étnica indígena e impolítica en Argentina». *Tabula Rasa* 19: 267-279. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.
- Katzer, L. 2013c. «Procesos identitarios, campos familiares y nomadismo». *Polis* [En línea], 34|2013, URL : <http://polis.revues.org/8813> DOI 10.4000/polis.8813 . Santiago de Chile.
- Katzer, L. 2012. «Razón gubernamental, biopolítica y mecanismos de capitalización de la praxis indígena en Mendoza». *Revista Espacios Nueva Serie* 7: 173-189.
- Katzer, L. 2011. «El trabajo de campo como proceso. La etnografía colaborativa como perspectiva analítica» *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social* 2: 59-70.
- Katzer, L. 2010. «Reconfiguraciones organizacionales, procesos políticos y territorialización: Los Huarpes como «comunidades indígenas». *Anales de Arqueología y Etnología* 65: 229-246.
- Katzer, L. 2009a. «Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Pcia de Mendoza». *Revista Avá* 16: 117-136. Universidad Nacional de Misiones.
- Katzer, L. 2009b. «El mestizaje como dispositivo biopolítico». En: Tamagno 2009 (Comp) *Pueblos Indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. La Plata, Biblos.

Katzer, L. 2005. «Comunidad, territorio y propiedad. Los huarpes en el desierto de Lavalle». Ponencia presentada en las I jornadas de Antropología Rural, organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán y el Instituto Interdisciplinario Tilcara (UBA) y auspiciado por el Núcleo Argentino de Antropología Rural. 22, 23 y 24 de mayo del 2005. San Pedro de Colalao, Tucumán.

Katzer, L. 2005 «Identidad y comunidad desde la espectrología. Un saludo al naufragio gitano». En Actas del I Congreso Latinoamericano de Antropología Social.

Katzer, L. 2004. «La comunidad gitana en La Plata y sus alrededores. Algunas diseminaciones respecto del concepto de identidad». I Encuentro interdisciplinario en Ciencias Sociales de jóvenes investigadores, realizado en la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación. UNLP.

Katzer, L. y A. de Oto. 2013. «Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio)». *Tabula Rasa* 18: 127-143.

Levi-Strauss, C. 1962. *La pensée sauvage*. París, Librairie Plon.

Linton, R. 1945. *Cultura y personalidad*. Mexico, FCE.

Marcus, G. E. 1995 «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography». *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

Pacheco de Oliveira, J. 2006. «Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo», en *Hacia una antropología del indigenismo* (pp. 181-200). Rio de Janeiro, Contra Capa.

Fuentes

(LF) Interlocutor, entrevistado en trabajo de campo, 2012.

(NL) Interlocutora, entrevistada en trabajo de campo, 2011.

(DF) Interlocutor, entrevistado en trabajo de campo, 2012

(CF) Interlocutor, entrevistado en trabajo de campo, 2012

(TL) Interlocutora, entrevistada en trabajo de campo 2008.

(HG) Interlocutor, entrevistado em trabajo de campo, 2008.

(MA) Interlocutor, entrevistado em trabajo de campo, 2008.

(RUP) Dirección de Ordenamiento Ambiental en el Registro Único de Puesteros