



Andes
ISSN: 0327-1676
ISSN: 1668-8090
andesrevistaha@gmail.com
Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y
Humanidades
Argentina

TERRITOREAR INDÍGENA. CONFLICTOS ONTO-POLITICOS EN EL PROCESO DE RECONOCIMIENTO TERRITORIAL DE UNA COMUNIDAD RANKÜLCHE (LA PAMPA, ARGENTINA)

Lazzari, Axel C.

TERRITOREAR INDÍGENA. CONFLICTOS ONTO-POLITICOS EN EL PROCESO DE RECONOCIMIENTO
TERRITORIAL DE UNA COMUNIDAD RANKÜLCHE (LA PAMPA, ARGENTINA)

Andes, vol. 29, núm. 1, 2018

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12755957011>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

ARTÍCULOS

TERRITOREAR INDÍGENA. CONFLICTOS ONTO- POLITICOS EN EL PROCESO DE RECONOCIMIENTO TERRITORIAL DE UNA COMUNIDAD RANKÜLCHE (LA PAMPA, ARGENTINA)

INDIGENOUS TERRITORYING. ONTO-POLITICAL
CONFLICTS IN THE PROCESS OF TERRITORIAL
RECOGNITION OF A RANKÜLCHE COMMUNITY
(LA PAMPA, ARGENTINA)

Axel C. Lazzari axellazzari@hotmail.com
UNSAM, Argentina

Andes, vol. 29, núm. 1, 2018

Instituto de Investigaciones en Ciencias
Sociales y Humanidades, Argentina

Recepción: 03/02/2017
Aprobación: 28/11/2017

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=12755957011](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12755957011)

Resumen: Este artículo investiga los conflictos onto-políticos del proceso de reconocimiento de un “territorio indígena” rankülche en el Oeste de La Pampa. Se analizan algunas situaciones de litigio suscitadas durante la ejecución del programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas desde la perspectiva de un conflicto entre un territorio estatal y un territorio indígena. A lo largo de este examen se experimenta con modelos del giro ontológico en antropología, especialmente la teoría del actor-red y de los modos de existencia de Bruno Latour.

Palabras clave: Territorio, giro ontológico, rankülche, ranquel, pueblos indígenas, América Latina.

Abstract: This article deals with the onto-political conflicts arising from the process of recognition of a rankülche “Indigenous territory” in the West of the province of La Pampa. We analyze some controversies triggered by the deployment of the official Territorial Survey of Indigenous Communities from the standpoint of a conflict between a State territory and an Indigenous one. Throughout the study we experiment with models of the ontological turn in anthropology, especially Bruno Latour’s theory of actor-network and modes of existence.

Keywords: Territory, Ontological turn, Rankülche, Ranquel, Indigenous peoples, Latin America.

Introducción

En este artículo nos proponemos investigar la ejecución del programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (ReTeCI) en una comunidad indígena rankülche ubicada en una zona rural de La Pampa. La perspectiva teórica adoptada responde a nuestro interés en poner en diálogo algunas vertientes del giro ontológico, el constructivismo social y el posestructuralismo^[1].

El programa de relevamiento territorial convoca a miembros de la comunidad indígena Ruca Hue ^[2], técnicos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), funcionarios provinciales, abogados, organizaciones indígenas, entre los actores más relevantes. El carácter administrativo con que se presenta esta práctica de resolución de un litigio territorial implica necesariamente una conflictividad y negociación política subyacentes. En efecto, el organismo estatal se muestra como un mediador entre antagonistas que disputan un objeto valorado y despliegan medios materiales y argumentos de legitimidad para controlarlo. Este enfoque del conflicto político presupone a actores humanos quienes, a través de prácticas instrumentales, simbólicas y valorativas, disputan y negocian la delimitación de un objeto “ahí afuera” ^[3], en nuestro caso, un territorio. Ahora bien, ¿cuáles serían las consecuencias teóricas y metodológicas si el territorio se redefiniese dentro de un conjunto amplio de seres actuantes que no sólo incluye a los humanos? ¿Qué implicancias conlleva reformular el problema de una “disputa y negociación política de grupos sociales por un territorio” en los términos de conflictos entre diferentes modos de ensamblar territorios en los que intervienen actores humanos y actores no humanos?

En nuestra investigación hemos registrado varios indicios de estas acciones de entramado de territorios, sobre todo en aquellos momentos críticos en los que está en juego si se da o no el próximo paso del relevamiento. De hecho, consideramos que la dirección que tomó el relevamiento y el estado actual del conflicto no se comprende si se desatienden estas redes de entes no humanos y humanos. Proponemos entonces abordar las disputas y tratativas en torno al ReTeCI en términos de *conflictos onto-políticos entre diferentes modos de territorrear*. Aportaremos evidencia para sustentar la hipótesis de que el “territorio indígena” de la Comunidad Ruca Hue se compone al interior de un territorrear estatal que, no obstante, es desviado e interrumpido por lo que denominamos un territorrear *indígena*, dando por resultado las características singulares de este caso de relevamiento.

El artículo se desenvuelve en dos planos. La primera parte concentra el plano epistemológico-teórico del argumento y desarrolla, a partir de la teoría latouriana del actor-red y del modo de existencia, un modelo compuesto por los conceptos de territorrear indígena y conflicto onto-político. El plano de la discusión empírica-teórica se despliega en la segunda parte, donde se reconstruyen las condiciones socio-históricas del relevamiento territorial, y continúa en la tercera parte que desarrolla el análisis onto-político de los conflictos acaecidos durante el relevamiento.

Los datos que sustentan la investigación provienen de una labor de archivo y etnográfica. Los documentos de archivo refieren a los hechos que tuvieron lugar en 2010 en ocasión del relevamiento. Aquí cuentan el legajo obtenido en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas bajo la cláusula de acceso público a la información y un video de la recuperación del puesto rural filmado por uno de los protagonistas. Los documentos etnográficos han sido producidos después del relevamiento a lo largo de varios trabajos de campo realizados entre 2011 y 2015 en

la zona del conflicto. El análisis del relevamiento consiste pues en una reconstrucción histórica a partir de documentos de archivo enriquecidos por observaciones, entrevistas y conversaciones con la gente de Ruca Hue.

Primera parte: una relectura del giro ontológico

Abordamos aquí 1) aspectos del giro ontológico en antropología y, en particular la propuesta de Bruno Latour sintetizada en los conceptos de actor-red o ensamble y de modo de existencia; 2) la cuestión del territorrear y la distinción entre territorrear estatal e *indígena*; y 3) el problema del conflicto onto-político, en cuyo marco deslindamos las ideas de oclusión y de acontecimiento lateral y diagonal.

En el discurso de la antropología contemporánea el tratamiento del pluralismo ontológico revela marcas de distintas genealogías teóricas no fácilmente asimilables entre sí. Sin embargo, todas ellas comparten cierto estilo de relativización del dualismo trascendental naturaleza-cultura que atribuyen alternativamente a “Occidente”, el “naturalismo”, el “cartesianismo” o a la “constitución moderna”. Dicha relativización invita a experimentar con distintas ecuaciones de realismo inmanente en las que los conceptos de relacionalidad, devenir, acción y cosa desempeñan funciones claves^[4].

Señalemos, en primer lugar, el proyecto de pluralización ontológica de Philippe Descola que desemboca en el planteo de un modelo estructural-transformacional de las maneras de esquematizar el vínculo entre apariencia física e interioridad (“naturaleza” y “cultura”). Este modelo da cuenta de todas las diferentes formas de hacer mundo en función de las semejanzas y diferencias entre hombres y no-humanos.^[5] Aunque participa de la misma tradición estructuralista, resulta diferente en el tono y alcance la tarea que se propuso Eduardo Viveiros de Castro al caracterizar el modelo ontológico propio de un otro paradigmático no moderno, tal como puede comprobarse con los conceptos de perspectivismo amazónico y multinaturalismo^[6].

En un sentido semejante de sensibilización epistemológica y metodológica puede situarse la prolífica obra de Timothy Ingold quien, proviniendo de un campo ecológico hibridizado con planteamientos heideggerianos, desacopla la oposición naturaleza-cultura y sus análogos, abriendo a una concepción de la “vida” como enmarañamientos de seres en flujo^[7]. Recogemos también las elaboraciones que acompañan más de cerca las experiencias de luchas indígenas en América Latina y enfatizan la politicidad de las ontologías y el carácter radical del conflicto ontológico de cara a una alternativa contra-hegemónica^[8]. Finalmente, reconocemos como un estímulo directo los desarrollos conceptuales que se están produciendo, con distintos grados de purismo, en el campo de los estudios indígenas en Argentina^[9].

En esta ocasión exploramos el linaje del ontologismo que se expresa en la obra de Bruno Latour. En primer término, porque no tematiza la otredad indígena sino que se concentra en descubrir el pluralismo

ontológico replegado en el dualismo moderno de naturaleza-cultura lo cual nos pone en guardia contra las derivas exotizantes de nuestra disciplina. En segundo lugar, resulta relativamente novedoso su planteo articulado desde una tradición pragmatista de escasa circulación en la antropología en general. Por último, consideramos que de los varios autores que formulan empíricamente la pregunta por la ontología, Latour ofrece un marco teórico más exhaustivo que además obtiene buena parte de su persuasión del hecho de que se realiza en etnografías concretas^[10].

En conjunto, la teoría de Latour puede concebirse, según sus propios términos, como una fuerza que agrega diferencia en un pluriverso inmanente, y se orienta por el ideal de discernir las bases de una cosmopolítica en condiciones de afrontar la crisis planetaria. De aquí se desprende una exuberante imaginación teórica de la cual nos interesa desgranar algunas ideas relevantes para nuestra investigación. Comencemos por su conocida formulación del actor-red elaborada junto a otros autores^[11].

La llave maestra es la idea de fuerza como condición mínima de existencia que no prejuzga su carácter humano o no humano (simetría generalizada); para el autor toda fuerza o actor es una mónada irreductible la cual por mero perdurar está mutando en otra y en tal sentido despliega mundos. El asociarse de las mónadas es un movimiento que traduce o representa una en otra con la consiguiente torsión de significado y sentido. De estos trayectos de traducción surge una red, una composición o ensamble de fuerzas con variables figuraciones actanciales (humanas o no humanas) que estabilizan y direccionan el devenir. Así, la red es un producto contingente, proliferante y renovable de una alianza política entre actores o actantes heterogéneos. Desde la óptica del actor-red, Sociedad, Naturaleza, Dios, Estado, Ciencia, Derecho, etc. son purificaciones que forman parte de las redes de híbridos que pretenden explicar^[12].

Cabe destacar que el acento de Latour en las uniones de los actores se condice con su interés normativo por el carácter parlamentario y regulable del conflicto. Esto lo conduce a concebir el antagonismo entre las fuerzas de un modo relativo y no fundante, pues de acuerdo con los postulados de su teoría cosmopolítica y ética diplomática nada podría quedar fuera de un ensamble por siempre. De este modo, las asimetrías de poder entre los ensambles resultan ontológicamente secundarias a las simétricas capacidades actanciales de humanos y no humanos^[13].

Estos conceptos se expresan en el conocido argumento de que “nunca fuimos modernos”. La “constitución moderna” que separaba la naturaleza de la cultura, o sea, a los no-humanos traducidos por la ciencia de los seres humanos representados por la política, se volvió progresivamente inaplicable al verse desbordada por las redes de híbridos de naturaleza-cultura que ella misma hacía proliferar al no reconocerlos como tales^[14].

Este proyecto se continúa actualmente en la investigación de los modos de existencia de la a-modernidad (“si nunca fuimos modernos, ¿qué fuimos?”, se pregunta Latour)^[15]. Ya no basta con recorrer la

extensión de los ensambles sino que además hay que determinar las claves de interpretación o preposiciones que permiten a los actores humanos reconocer los modos de veridicción propios de cada uno de ellos, es decir, sus condiciones de felicidad e infelicidad, aquello que es verdadero y falso de acuerdo a cierta sedimentación recursiva^[16]. El concepto de modo de existencia amortigua las consecuencias de la teoría del actor-red al limitar la virtualmente infinita expansión de una red de actantes por el criterio de un “buen” o “mal” ensamble. Avancemos ahora con una lectura situada de estos planteos.

Territorear y territorizar estatal e indígena

“Territorear” es un neologismo acuñado por nosotros para distinguirlo de nociones como “producción” o “construcción de territorio” enmarcadas en una epistemología constructivista. En su forma verbal el término intenta captar un devenir-territorio en función de un movimiento a lo largo de colectivos de humanos y no-humanos ensamblándose y re-ensamblándose^[17]. Para que un territorizar se reconozca como tal en una red cualquiera de humanos y no humanos debe vibrar de una cierta manera para los actores involucrados. Devenir-territorio podría pensarse en clave de un contacto e incluso una fricción. Ingold retoma la psicología ecológica de Gibson quien distingue tres componentes del ambiente. El medio, que habilita para los humanos el movimiento y la percepción, las sustancias, que resultan más o menos resistentes a ambos, y las superficies que son el lugar “donde la energía radiante se refleja o se absorbe, donde las vibraciones se pasan al medio (...) y aquello con lo que nuestros cuerpos se encuentran al tacto”^[18]. Según nuestra interpretación, un devenir-territorio se relacionaría con las “superficies”. Los actores humanos perciben y valoran “territorio” allí donde el medio y las sustancias se juntan, “el lugar donde ocurre la mayor parte de la acción”^[19].

Pero en los territorios las sustancias y el medio pueden contactarse y friccionarse de maneras diferentes. Debemos distinguir entonces entre un territorizar estatal y un territorizar *indígena*. De las fricciones de un devenir-territorio estatal emergen entidades *post hoc* que se estabilizan, se homogeneizan y son clasificables dicotómicamente en uno o varios sistemas. Al extraerse de las redes naturaleza/cultura en las que se encuentran actuando, componen un segundo nivel de realidad que tiende a reificarse en estados, de ahí nuestro sentido de *estatal*. En este sentido, y mediados por dispositivos como mapas, GPS, rutas, satélites, etc., surgen el “territorio”, el “espacio”, la “superficie física”, el “sistema de coordenadas”, el “medio natural”, incluso el “paisaje vivido”. Este modo de territorizar genera un espacio potencialmente vacío que *a posteriori* es ocupado y desocupado, usado y en desuso, significado en tal o cual sentido. En este sentido, la propia noción de “territorio indígena/de los indígenas” es un efecto de un territorizar estatal. En contraste, un devenir-territorio puede ser *indígena*. Damos el término el sentido de “nacido

allí”, “surgido desde allí”, pero haciendo recaer el acento en el locativo más que en la génesis^[20]. Un territoriar se indigeniza cuando compone *lugares de habitación* entre actores humanos y no humanos. De acuerdo con Ingold, los seres entran en contacto y fricción desde los rumbos que traen y conforman un lugar como un *nudo de hebras sueltas*. Se da un involucramiento afectivo y afectante entre todos los habitantes de esta malla de líneas. Pero ese lugar de habitación siempre está en tensión entre el movimiento de los seres que congrega y un vector estabilización^[21]. Por esa razón, el territoriar *indígena* que hace lugares nunca podría ser el opuesto del territoriar estatal que calibra y clasifica un “territorio indígena”. La indigenización es un revés, una virtualidad intersticial que la sustrae a un reconocimiento directo y sólo con el “rabillo del ojo” podría descubrirse la ocasión en que una acción reúne los seres que el modo estatal de territoriar separa y combina. En el análisis subsiguiente de los conflictos en el relevamiento tenemos la oportunidad de ejercitar este diagnóstico oblicuo.

¿Qué relación establecemos entre lo indígena del territoriar y la condición, sujeto o identidad indígenas? Las categorías jurídicas y políticas en boga clasifican a los rankülches como comunidades pertenecientes a un pueblo indígena en el sentido de conformar una etnia/cultura preexistente al Estado nacional. Dicho enmarcamiento de los rankülches como “otros etno-culturales” justifica el relevamiento como un acto de reconocimiento de un modelo territorial diferente al “occidental”. Sobre esta base la otrificación de lo indígena puede ser entendida desde conceptos tales como “campo relacional de la indigeneidad” o “trayectorias de aboriginalidad” que acentúan su carácter de construcción estructural e histórica^[22].

A partir de aquí se puede producir un desplazamiento semántico que conviene identificar. Nos referimos a la tendencia, por parte de los propios analistas, y no sólo de la razón administrativa, a construir un “modelo indígena” que dé cuenta de ciertos principios particulares de conocimiento y acción como “cultura” u “ontología”^[23]. Si el modo de habitar etnográficamente un lugar afecta la descripción, la interpretación y teorización, nuestra investigación de la re-emergencia indígena rankülche sugiere lo inconveniente de ir en busca de dicho “modelo indígena”^[24]. Al intentar comprender el proceso de re-indigenización en torno a lo rankülche, ciertamente hemos dado cuenta de ciertos dispositivos simbólicos, valorativos y afectivos que condicionan las prácticas de los rankülches contemporáneos. Planteamos así los regímenes que denominamos “Indio fantasma” y “Retorno del indio fantasma” para describir diferentes estilos históricos de otrificación. Pero interpretar la experiencia de los rankülches desde estos regímenes no presupone apelar a un “modelo indígena” distinguible y lógicamente coherente. El contorno de “lo propio de ellos” es precisamente lo que los dispositivos como el ReTeCI y otros similares de reconocimiento multicultural exigen como apriori, sobre todo, en contextos de re-

emergencia indígena, y es por esta razón que debe ser tomado con precaución.

En definitiva, y recuperando el concepto de modo de existencia desarrollado por Latour, “*lo indígena*” sería un “buen” ensamble de seres toda vez que combinara tres claves interpretativas: la localización, la otredad y la identidad. Dado este entendimiento tácito, nos arriesgamos a reensamblar lo *indígena* de otro modo, esto es, como una localización, otrificación e identificación emergentes. De esta manera, lo indígena del territorrear, en tanto direccionamiento de humanos y no humanos que compone lugares y experiencias de habitación, no se correlaciona necesariamente con un “modelo indígena” asignable a otra cultura (u ontología) *propia*. Nada impide que los técnicos del INAI, en tanto que fuerzas actuantes, sean parte de territorreos *indígenas*,^[25] ni que los indígenas (auto)reconocidos sean constantemente plegados a territorreos estatales. Pero tampoco se descarta que en ciertas ocasiones las “ideas” de cultura y/u ontología indígenas contribuyan como actantes a un territorrear indígena o estatal.

Conflicto onto-político: oclusión y acontecimiento diagonal

Enmarcar los conflictos y negociaciones suscitados en torno al ReteCI como “onto-políticos” supone situarlos como modalidades diferentes de “componer mundo”. Sus protagonistas no son sólo actores humanos motivados por diferentes concepciones y usos del territorio sino que, como venimos diciendo, se entraman con no humanos y así devienen territorio en direcciones encontradas. Concretamente, el territorrear estatal que compone un “territorio *indígena*” se enfrenta y negocia con un territorrear indígena generador de experiencias puntuales de habitación. Esta idea de conflicto onto-político no es el del todo compatible con lo que Mario Blaser denomina “ontología política”. Si bien coincidimos en que ambos términos refieren a negociaciones y disputas al nivel de las entidades que constituyen mundos, nos distanciamos, en vista del argumento que acabamos de delinear, de la noción de que estos seres refieren a “un mundo u ontología particular (...) que pugna por sostener su propia existencia” (nuestras cursivas)^[26]. En nuestra acepción, el conflicto onto-político no se produce *entre* ontologías particulares sino al través, a lo largo y en el revés de una ontología *de la cual no sabemos si es o no la misma*.

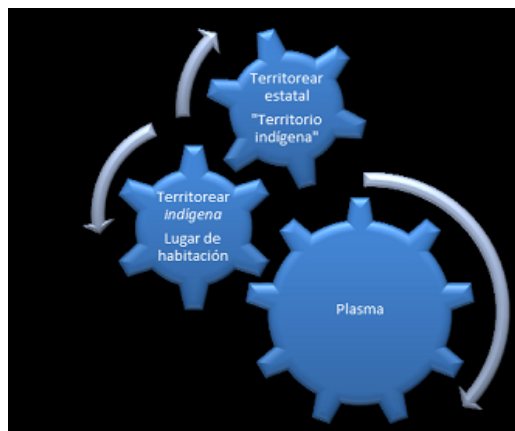
El poder de cada ensamble específico de naturaleza/cultura depende de su capacidad de reclutar actores, ¿pero todos los actores tienen la misma capacidad de representar a otros? Aquí surge el problema tantas veces señalado a la teoría latouriana en cuanto a que ésta presupone una equiparación de todos los actantes desde el punto de vista de su posibilidad de reclutamiento o “traducción” de otros actantes. Todos los seres del mundo están virtualmente disponibles a sumar sus acciones a una red pero, según nuestro parecer, no todos disponen de la misma fuerza para “arrastrar” a los otros. Algunas fuerzas parecen estar casi siempre ocluidas para ciertos actores. La fuerza a la que no puede acceder un

actante, y por extensión una red de actantes, produce un debilitamiento relativo y una asimetría duradera frente a otros. Esta oclusión, sin embargo, no puede ser explicada únicamente por la extensión y el tamaño de las redes. ¿Esto es ignorado por Latour? En principio, el autor no concibe que la asimetría de fuerza de los actores derive de una exclusión estructural. Los seres existen en redes en tanto que “saltan” un hiato, “pasan” por una prueba o se traducen de un estado a otro trazando el acontecimiento de una perduración^[27]. Pero las redes ya conformadas no ensamblan todos y cada uno de los seres, según el mismo Latour. Al fin y al cabo, las asociaciones se dan apenas por “estrechos conductos”. Se pregunta entonces Latour: “¿qué hay entre las mallas de ese circuito?” y se responde con la “extraña figura” del plasma, definida como “aquello a lo que aún no se ha dado formato, que no ha sido medido, socializado, incorporado a cadenas metrológicas, y que aún no se ha cubierto, inspeccionado, movilizado o subjetivado”. Vale decir, la red se ve contrastada de repente por todo aquello que deja sin conectar; “espacios vacíos”, “trasfondo”, “afuera” son las palabras elegidas por Latour para caracterizar la virtualidad o potencial de fuerzas que es el plasma^[28].

Ahora bien, debemos relacionar la cuestión de la asimetría de las fuerzas de los actantes en una red con ese “trasfondo”, “líquido, suave e impalpable” que es el plasma. La asimetría de poderes depende de la diferente envergadura de las fuerzas movilizadas en las redes, pero también, a nuestro entender, de la posibilidad crítica de incorporar al ensamble aquello en estado de plasma. Sin embargo, preocupado por situar ontológicamente el plasma Latour no parece ofrecer una respuesta al modo en que su aparición o no aparición incide sobre los poderes entre los actantes. ¿Las fuerzas del plasma están virtualmente disponibles para todas las redes de actantes? ¿O los propios ensambles ya estructurados controlan la distribución de las fuerzas del plasma entre todos los otros actores, generando así las posiciones de actores “dominadores” y “dominados”?; y a la inversa: ¿habría alguna instancia en la cual esa reserva de potencia se manifestara en el plano de las redes, “cargando” a los humanos y no humanos debilitados con un plus de energía que permitiera un ensamble novedoso?

En este punto habría que diferenciar dos tipos de novedad. Por un lado, está la red de los seres, una línea de saltos que puede pensarse como un acontecimiento lateral en la medida en que se despliega en un mismo plano de inmanencia. Pero, por otro lado, está la aparición de fuerzas del plasma a pesar de los ensambles ya estructurados, produciendo en las redes un acontecimiento que llamamos diagonal ya que carga a los actores de una intensidad hasta entonces desconocida. No se trataría exactamente de la irrupción del acontecimiento radical que conceptúan los posestructuralismos sino de una *torsión* novedosa en las redes de humanos y no humanos^[29]. En conclusión, planteamos que el conflicto onto-político entre diferentes modos de conjugar humanos y no humanos en los territorios estatal e indígena requiere rastrear tanto los reclutamientos y desanclajes de los actores disponibles en una red como las emergencias de actores novedosos en un acontecimiento lateral, así

como también las fuerzas –ocluidas o liberadas- que se encuentran en una dimensión relativamente más “escondida” en las redes. El siguiente cuadro resume el esquema conceptual:



Cuadro 1.

Transferencias de fuerza entre plasma, territoriar estatal y territoriar indígena

Segunda parte: aspectos históricos y estructurales de la comunidad indígena Ruca Hue y del programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas

En esta sección esbozamos un esquema histórico y sociológico de los actores, discursos y recursos del relevamiento territorial en base a los presupuestos epistemológicos del constructivismo social que nos resulta más familiar. Los interrogantes que desarrollamos son los siguientes: 1) ¿Cuáles son las condiciones socio-históricas de la comunidad indígena Ruca Hue y del Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas?; 2) ¿En qué consiste el ReTeCI y qué modelo de “territorio indígena” expresa?; 3) ¿Qué actores pone en juego el conflicto y cuáles son sus estrategias principales?

Con la vuelta del régimen democrático a mediados de la década de 1980 se dieron situaciones de visibilización del problema indígena a nivel nacional y provincial que culminaron con la organización de un movimiento indígena rankülche en La Pampa. A partir de entonces se inició el pasaje desde un dispositivo invisibilizador de “indios”, activado con posterioridad a la llamada Conquista del Desierto, a uno de reconocimiento multicultural de “pueblos indígenas”. Denominamos respectivamente a estos regímenes “Indio fantasma” y “Retorno del indio fantasma” ya que persistían los mecanismos de otrificación a través de distintos medios^[30]. En este contexto de “retorno rankülche”, activistas, funcionarios y aliados comenzaron a “recuperar” la cultura, la lengua y, recientemente, la espiritualidad rankülches. Entre ellos se encontraban los que formaron Ruca Hue.

El colectivo Ruca Hue está constituido como una “comunidad indígena” en acuerdo a las provisiones del INAI. Conforman esta comunidad alrededor de quince familias que habitan en residencias rurales y urbanas en el noroeste de La Pampa. Estas familias viven de la

producción ganadera de pequeña escala, los recursos forestales del monte, los ingresos provenientes de salarios públicos, las “changas” (trabajo temporario) y el pequeño comercio. La mayoría de los integrantes de Ruca Hue integra una iglesia evangélica aborígen con sede en la zona. El lonko o autoridad máxima de Ruca Hue es ayudante del pastor y hasta hace poco tiempo el pastor desempeñaba el cargo de segundo lonko. Ambos son parientes consanguíneos.

Las disputas territoriales en las que Ruca Hue se encuentra actualmente involucrada remontan a los efectos producidos por la crisis nacional de la deuda y devaluación de la moneda en 2001-2002. Con el subsiguiente boom de las commodities, en particular, la “sojización”, se incorporaron tierras para su cultivo que usualmente se dedicaban a la ganadería. En consecuencia, “espacios de borde” como el Oeste pampeano comenzaron a sentir la presión expansiva del capital ^[31]. Según los relatos de los miembros de Ruca Hue, en 2003 “apareció gente de afuera” quienes, “papeles” en mano, comenzaron a ocupar y alambrar campos con el fin de trasladar sus plantales de ganado vacuno que se encontraban en otras áreas. Los primeros intentos de desalojo alarmaron a los rankülches y otros pobladores que habitaban y hacían uso de esos campos en posesión desde larga data ^[32]. En esta coyuntura la predecesora de la actual comunidad Ruca Hue, la “Agrupación Aborígen Ruca Hue”, amplió sus integrantes sumando tres nuevas familias al círculo original. Se justificó esta afiliación en una serie de motivos esgrimidos por los actores que, en orden de importancia, fueron: compartir la “misma necesidad” de defenderse, ser vecinos de los campos y pertenecer, a excepción de uno, a la iglesia evangélica ya mencionada. En esta incorporación la ascendencia rankülche no jugó como criterio de admisión. Con la llegada de los nuevos miembros y su profuso conocimiento práctico sobre los modos de encarar los litigios de tierras el grupo inició acciones frente a los desalojos realizando denuncias judiciales y periodísticas, a la par que reforzaba sus lazos con el movimiento indígena provincial y el INAI.

En 2006 el Congreso Nacional sancionó la Ley 26.160 que declaraba la “emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades originarias del país” y suspendía los procesos judiciales de desalojo. La misma Ley encargó al INAI el programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas que al día de hoy ya lleva más de una década y finalizaría en noviembre de 2017, de no mediar una renovación ^[33].

Pueden requerir el programa tanto las agrupaciones asentadas como “comunidades indígenas” en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) como aquellas que no han tramitado la personería jurídica. El relevamiento opera en base a una noción de “territorio tradicional” que se desglosa en “aspectos” o “dimensiones”. Se afirma que la “conformación de los territorios tradicionales es multidimensional” y se añade que “la delimitación de sus límites (sic) y fronteras requiere de la consideración integrada de todos sus aspectos; políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos expresados en el territorio como espacio multidimensional en el que la perspectiva antropológico-histórica es

de fundamental importancia para la comprensión y reconstitución de estos espacios jurisdiccionales indígenas”^[34]. Puede observarse que el “territorio tradicional” se determina como un “compuesto” formado por un núcleo sólido de naturaleza (espacio, recursos) y una capa más blanda de sociedad. La tarea de delimitación debe ser producto de una “consideración integrada” de un conjunto de factores, pero no se establece cuáles son los criterios de ponderación más allá de la enumeración jerárquica en la que lo político y económico parecen privilegiarse sobre lo cultural y religioso^[35]. El criterio técnico decisivo para determinar que un “territorio tradicional” pertenece a una comunidad indígena es una “posesión” que “debe ser actual, tradicional, pública y encontrarse fehacientemente acreditada”^[36]. La información recabada por el ReTeCI consiste en un primer censo de los territorios indígenas a nivel nacional pero no incluye una cláusula automática de regularización de la situación dominial de las comunidades que culmine en un título de propiedad comunitaria indígena, lo cual deja abierta la puerta para actuaciones judiciales y presiones políticas ulteriores que pueden llegar en los hechos a paralizar los resultados obtenidos.

Este programa de relevamiento territorial se inserta en una historia rankülche que arranca en la sociedad de frontera, antes de la conquista militar de 1879. Con posterioridad a la pérdida de la soberanía indígena se despliega una serie de acciones directas e indirectas de gobierno que afectan las trayectorias grupales y las relaciones interétnicas hasta plasmar la comunidad Ruca Hue hoy existente. Entre sus hitos claves, mencionemos la creación de la Colonia Saldívar en 1900, dispositivo diseñado para “civilizar” a los indígenas dispersos tras su derrota; la “llegada del Evangelio” durante la década de 1950 que posibilitó para un sector de los habitantes de la Colonia el estrechamiento de vínculos de parentesco y la aparición de cierto espíritu de cuerpo; y finalmente, el programa de “desarrollo integral comunitario” de la Colonia implementado hacia fines de los años sesenta por el gobierno provincial, que solucionó algunos litigios de tierras entregando títulos individuales^[37].

Desde una visión constructivista centrada en estructuras, agentes y prácticas socio-culturales, el ReTeCI es un dispositivo de producción territorial orientado por estrategias estatales de control que entran en conflicto y negociación con otras prácticas de territorialidad. Su concepción y práctica están guiadas, en términos generales, por una racionalidad gubernamental cuyo objetivo es construir mecanismos de seguridad que protejan la vida y fomenten la productividad, beneficiando, mediante la reducción de riesgos políticos, económicos y ecológicos, al conjunto más amplio de la nación. A esto se suma un estilo de gestión que produce el consentimiento de los gobernados partiendo del axioma moral de una autonomía, tal como se expresa en el carácter participativo de los mapeos. En síntesis, el ReTeCI, en tanto política pública que intersecta ordenamiento territorial y demográfico, capitalismo e indigenismo, es un instrumento de regulación hegemónica de estructuras de desigualdad^[38].

En el relevamiento territorial de la comunidad Ruca Hue participan cinco categorías de actores principales con sus diferentes intereses y estrategias de acción:

1) Ruca Hue. Su estrategia está orientada por el propósito de asegurar un territorio propio. Entre sus miembros existen diferentes situaciones de tenencia de tierras (titulares legales y poseedores), diferentes actividades productivas (ganadería y explotación forestal), desigualdad de capitalización, mayor y menor antigüedad en la membresía y distinto grado y estilo de compromiso con los reclamos.

2) Los “propietarios legales” o “supuestos dueños” (según la perspectiva de los actores). Se trata de diferentes reclamantes no vinculados entre sí, motivados por su interés en conservar los campos para lo cual optan por estrategias judiciales de desalojo. Algunos son “gente de afuera” de la zona pero otros son herederos que han iniciado juicios de sucesión a sus parientes, es decir, que podrían reivindicarse como rankülches.

3) Los técnicos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y los funcionarios provinciales. Su meta es llevar a buen término el ReTeCI para lo cual desarrollan una estrategia de mediación y regulación del conflicto, determinada por protocolos administrativos así como por las distintas jurisdicciones del estado nacional y provincial.

4) Los expertos y aliados de Ruca Hue. Incluyen a los abogados de la comunidad y a algunos miembros de la Universidad de La Pampa, por un lado, y al movimiento indígena rankülche, por el otro. Su papel es llevar los casos judiciales, aportar y divulgar información y apoyar políticamente a la comunidad. Como antropólogos, nosotros nos encontramos ahora en esta categoría.

5) La opinión pública. A través del periodismo local y provincial y las redes sociales se construyen debates en los que se confrontan la legalidad de la propiedad privada, la normativa indigenista y la legitimidad moral de los “antiguos dueños de la tierra”.

El cuadro de las estructuras socio-históricas junto con los actores y sus estrategias políticas esbozado hasta aquí será ahora *suplementado* con interrogantes acerca de un conflicto onto-político entre el territorio estatal y el *indígena*.

Tercera parte: onto-política del territoriar

La reconstrucción de la onto-política del proceso de relevamiento territorial de la comunidad Ruca Hue examina: 1) los ensambles de seres humanos y no-humanos en cuyo seno se configura consensualmente el “territorio tradicional indígena”; 2) los momentos críticos en que entran en conflicto otras redes de actantes; y 3) el modo en que en esas crisis aparece la huella de acontecimientos que concretizan un territoriar indígena productor de lugares de habitación.

El ReTeCI de la comunidad Ruca Hue se extendió entre julio de 2009 y fines de 2010. Los técnicos cumplieron con sus instrucciones: invitaron a los indígenas a trazar un croquis, relevaron sus relatos acerca de la comunidad y ocupación tradicional del territorio, recorrieron luego

algunas áreas del territorio, fijando con el GPS los puntos perimetrales, las construcciones y los parajes de interés. Se colectó, de este modo, la información necesaria para producir el “territorio indígena” de acuerdo con el protocolo administrativo. De los mapas producidos surge que las tierras demarcadas conforman un patrón discontinuo --la mayoría se sitúan en la Colonia Saldívar y el resto en lotes vecinos-- evidenciando los impactos de desposesión producidos durante más de un siglo.

¿Y “La Reserva”? se enfrentan los territorios estatal e indígena

Con el retorno de los técnicos en busca del consentimiento de la cartografía provisoria, tal como estipula el programa de relevamiento, varios miembros de Ruca Hue, ejerciendo la cláusula de “participación”, objetaron que no se hubiese incorporado en el mapa unas 5.000 hectáreas pertenecientes a “La Reserva”. En el legajo del INAI podemos leer las palabras del lonko refiriéndose a este lote como “usurado (...) hace aproximadamente 10 años”, a lo que agregaba una razón fundamental: “mi abuelo y mi padre vivieron acá, pero hace 10 años está ocupado por un puestero que trabaja para alguien de Buenos Aires; ahora hay alambrado y no podemos pasar más” (nuestra cursiva).

Los sentidos locales inscriptos en el propio nombre de “La Reserva” confirman que ese territorio fue usado tradicionalmente como área de pastoreo. Desde la fundación de la Colonia Saldívar el área fue aprovechada como “reserva de pastos” para los rebaños de ovejas y cabras que excedían la disponibilidad de alimento en las reducidas chacras de 625 has., sobre todo, durante el invierno. Si a esto se suman las condiciones semiáridas de la región, se puede inferir el importante valor de “La Reserva” como una especie de fondo compensador. Por otra parte, nuestros interlocutores siempre incluyeron “La Reserva” dentro del perímetro de la Colonia, aunque, desde el punto de vista catastral, el área se encuentre fuera de la mensura original. Nuestra insistencia en marcar este último hecho a las autoridades de Ruca Hue, señalando el mapa con el dedo, era recibida por éstas con indiferencia. Aparecía entonces el segundo y fundamental sentido de “La Reserva”, el de “tierra reservada para los indios”, el cual gatillaba un relato histórico en el que se mezclaban los derechos morales con las promesas de civilización. Si la Colonia Saldívar era un “crédito” que la civilización otorgaba a los rankülches para transformarse en útiles y pacíficos pobladores rurales, “La Reserva” funcionaba entonces como una ayuda extra pero con una rara condición. El lugar cargaba con el simbolismo de la guerra de conquista ya que sus primeros adjudicatarios, que nunca poblaron, fueron soldados que la recibieron como “premio militar”. Constituye así una auténtica “parte maldita”, al decir de Georges Bataille. Más allá de esto, queda claro que “La Reserva” integraba una práctica de habitación tradicional de los pobladores de la Colonia hasta que, en palabras del lonko, fue “usurpada” [39].

Los técnicos escucharon éstas y otras historias que dotaban de significación “cultural” al área, transformando por así decir el territorio

en territorialidad, lo físico en paisaje. También pudieron observar el croquis trazado por los rankülches del que surgía la elocuente frase “Reserba indígena ocupado x blancos” (sic). A pesar de todo ello, la razón administrativa antepuso sus criterios estableciendo que, aunque dicho predio había sido habitado en el pasado, al momento del relevamiento no se verificaba “ocupación actual” por parte de miembros de Ruca Hue y que, por lo tanto, “de acuerdo a lo establecido por la Ley 26.160, este sector no ha sido geo-referenciado” [40].

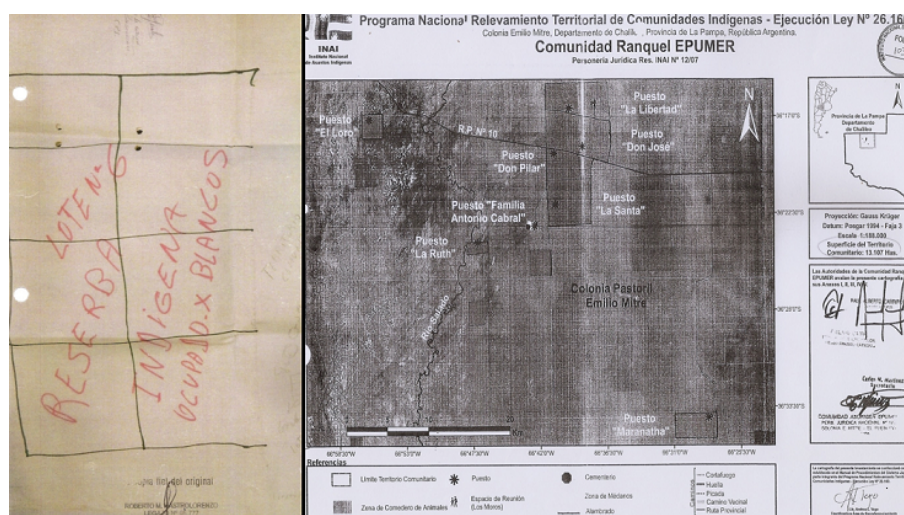


Figura 1a y 1b.

“La Reserba indígena” presente en el croquis de Ruca Hue (izquierda) y ausente en la cartografía provisoria (derecha).

Fuente: Archivo de la Comunidad Ruca Hue (acceso autorizado).

Un primer paso interpretativo advierte un territorizar estatal que va componiendo el “territorio indígena” al ensamblar a los técnicos y los miembros de Ruca Hue en un movimiento de “colaboración y participación” (reuniones, recorridos y un “asado de despedida”) al que se pliegan una miríada de actores no humanos que cumplen su función de herramientas: medios de transporte (vehículos), de medición (sobre todo el GPS para marcar los puntos perimetrales), de registro (fotos, croquis, cuadernos, etc.), etc. Incluso nosotros mismos con el argumento catastral de que “La Reserva” nunca perteneció a la Colonia, contribuimos indirectamente a ese territorizar estatal que buscaba extraer una entidad territorial delimitada de un flujo de actantes. El problema apareció con la segunda visita cuando inesperadamente se ensambló la cartografía provisoria con las autoridades de la comunidad, produciendo en éstas un desconcierto ante la ausencia de “La Reserva”. En esta oportunidad, los “acá”, “allá”, “aquí” y “ahí” de los rankülches que durante la recorrida de los campos se correspondían con las coordenadas medidas por el GPS, pasaron a significar “acá falta algo”, “aquí pasa algo raro”. El disparador fue la misma cartografía provisoria, que comenzaba a inclinarse hacia un territorizar *indígena*. Volvamos al relevamiento inicial y exploremos con más detalle esta coyuntura crítica.

Flashback al borde de una tranquera: un acontecimiento lateral

Recordemos que el objetivo del relevamiento es registrar el territorio como una realidad culturalmente mediada, un “compuesto” estable formado por un núcleo sólido de naturaleza (espacio, recursos) y una capa más blanda de cultura (memoria, residencias, artefactos, etc.). “Ocupación” significa una residencia humana instalada en un espacio físico secundariamente culturalizado. No importa qué idiosincráticas concepciones sobre el territorio exhiba un grupo indígena, si las personas o algunas de sus huellas no habitan “sobre” la superficie que es objeto de su representación, su pretensión no puede ser tomada en cuenta desde el punto de vista legal. Notamos de esta manera que los abordajes “multidimensionales” del territorio solamente tienen alguna relevancia en aquellos casos en los que los límites del territorio “imaginado” por los indígenas coinciden con el territorio “imaginado” por el ReTeCI, es decir, un espacio con “ocupación, actual, tradicional y pública”. Esta es la principal razón por la cual dicho dispositivo es más efectivo en situaciones de nula o baja conflictividad ^[41].

Retrocedamos a la primera visita y conjeturemos cómo y con la ayuda de qué actores no humanos se sedimenta en el técnico la percepción de “ausencia de ocupación actual”. El perito del INAI se encuentra ya en red con un entorno, ¿pero cuál es éste? Sus acompañantes, miembros de Ruca Hue, se mueven en un ámbito familiar que reconocen a cada paso. En cambio, el técnico no está del todo ahí y frente a su mirada se despliegan categorías de objetos y sujetos más que un lugar vivido y viviente. Está en posición de conocer pero no se encuentra completamente *in situ*. En el lenguaje de Ingold, el técnico no conoce “a lo largo” sino “sobre” el mundo. Este “conocer sobre”, u objetivamente, se deriva de la red técnico-jurídica que el mismo técnico prolonga y cuya clave interpretativa otorga suma importancia a seguir los procedimientos y respetar los antecedentes ^[42]. Pero hay varios actores no humanos compitiendo por mantener o desgajar al técnico de esa red. Por una parte, está el croquis dibujado previamente por los rankülches que puja por “hacer ver” al técnico la inscripción “Reserva ocupado por blancos”. Pero, por la otra, está el propio espíritu de la ley, fetichizado en la parafernalia de papeles y medios de registro, que finalmente hace decidir al técnico quedarse *dentro* del ensamble jurídico-técnico. Es solamente en función de ese territoriar estatal productor de un espacio (habitado o deshabitado), que “La Reserva” no exhibe “ocupación actual” por los rankülches.

Esta situación adquiere otro cariz si seguimos el relato del lonko de lo acontecido en esa primera inspección. En una conversación que mantuvimos años después, el lonko me contó sobre el momento en que se acercó con su nieto y el técnico al linde de los campos de “La Reserva”. Allí se encontraron con una tranquera cerrada con candado. Consideremos a esta tranquera como un actante y por esto mismo un cuasi-objeto. Más que instrucciones de uso, los cuasi-objetos tienen programas de acción, es decir, están hechos para actuar de cierta manera ^[43]. Pues bien, ¿cómo trataron los humanos con este cuasi-objeto y cómo éste se “dejó tratar”?

Una tranquera en esa situación ofrece dos opciones: abrirse o mantenerse cerrada. El técnico eligió la segunda opción con la ayuda de la fuerza de la ley y el refuerzo de la cadena con candado, vale decir, “acordó” con uno de los programas de acción contemplados para una tranquera. ¿Qué hicieron el lonko y el muchachito? Ni lo uno ni lo otro. Abrir la tranquera hubiese significado “invadir propiedad privada” frente a funcionario de gobierno cuya tarea era precisamente reconocerla, estableciendo los límites a partir de los cuales termina y comienza el “territorio indígena”. Por otra parte, mantenerla cerrada era consentir que “La Reserva” no les pertenecía. Entonces la *entreabrieron* y, sobre todo, la “saltaron” sin moverse de su lugar. ¿De qué manera? Precisamente, pronunciando el lonko la ya mencionada frase crítica: “mi abuelo y mi padre vivieron acá”, mientras la acompañaba con el movimiento del brazo indicando la expansión de tierra al otro lado de la tranquera. Con este acto de habla esta persona se ponía en contigüidad con “La Reserva”, la “acercaba”, la “agarraba”, se entremezclaba con ella ante la mirada del técnico. Se performaba, de esta manera, un lugar de habitación (y una relación genealógica) que hasta entonces permanecía escondido entre cláusulas administrativas, instrumentos técnicos y *last but not least* una tranquera “pasiva”. Ese “acá” verbal y gestual era parte del mismo territoriar por el cual el muchachito con su pie empujaba la tranquera tensando la cadena que la sostenía y produciendo el efecto de un vaivén entre el abrir y el cerrar, el pasar al otro lado o quedarse de éste. Nunca más evidente esta tranquera que cuando su programa de acción quedó cancelado y se descubrió que podía “doblar”. El nieto del lonko coronaba esas circunstancias tomando las coordenadas del sitio con el GPS del técnico. “Gepesaba” el lugar, decía el lonko con una media sonrisa, indicando con ese término lo que tal vez era un intento de apropiarse mágicamente del instrumento de localización. Desde nuestra perspectiva, la reconvergencia de humanos y no humanos descripta configura un acontecimiento lateral que puja por redirigir algunas fuerzas disponibles en el entorno, tales como la tranquera y en menor medida el GPS, hacia un territoriar *indígena*.

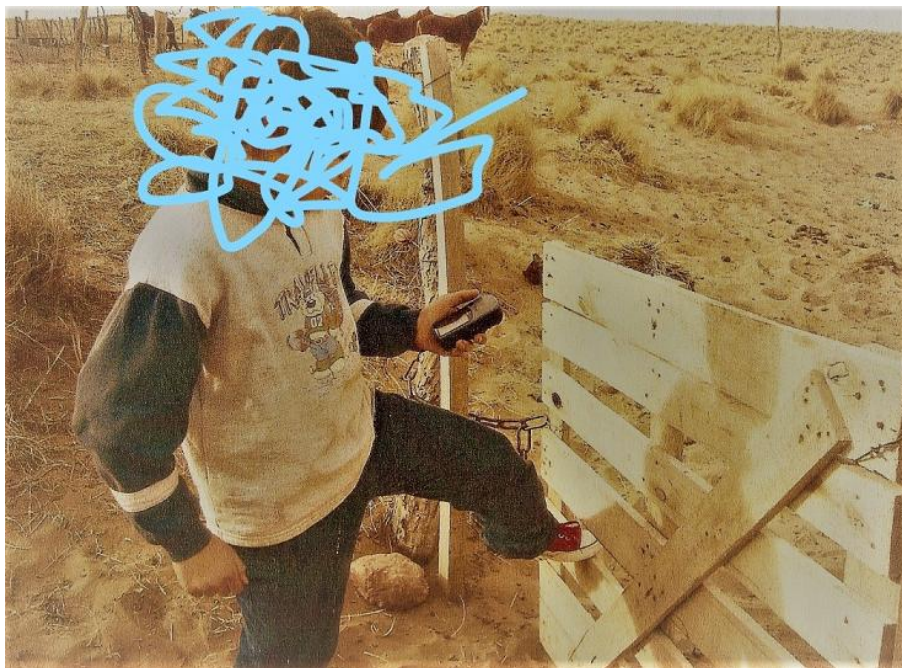


Figura 2:

“gepeseando” el borde de la tranquera.

Fuente: Archivo de la Comunidad Ruca Hue. (Acceso autorizado)

Efímero como todo acontecimiento, pero con consecuencias duraderas, ya que a pesar de que el territorrear estatal impuso el diagnóstico de “no ocupación actual”, se demostró que esa tranquera con candado era franqueable, pero sobre todo, franqueable *desde los intersticios* del ReTeCI, reclutando algunos de los humanos y no humanos que estaban plegados a la ley y la técnica. Poco tiempo después, y ya en conocimiento de la cartografía provisoria, la comunidad Ruca Hue tomó una decisión por su cuenta y riesgo: “recuperar”, como expresa el lonko, lo que quedaba al otro lado de la tranquera.

La “recuperación” del puesto “La Salvación”: un acontecimiento diagonal

Durante una noche del verano de 2010 entraron a “La Reserva” dos personas mayores y un niño, sentando sus reales al lado de “La Salvación”, el único puesto que se encuentra en el lote. Como era usual, sobre todo durante las noches, el puesto se encontraba desocupado. El puestero --“un muchacho del Gran Buenos Aires”, acotaba uno de los miembros de la comunidad-- residía en el pueblo cercano, a unos 40 kms. de distancia. Su trabajo consistía en cuidar unas pocas vacas y caballos, para lo cual bastaban una o dos idas semanales al puesto. Tal modo de habitación por este hombre solo y foráneo se manifestaba en el estado de las instalaciones. Una casa semiderruida, un molino descompuesto, caminos de cortafuegos sin mantenimiento (en una zona con grandes incendios) componían el escenario de “La Salvación” al momento de la “recuperación”. Muchas veces en nuestras conversaciones, los rankülches insistían en el estado de desolación en que se encontraba el puesto. En particular, la esposa del

lonko solía manifestar la “tristeza” que le producía no haber visto gallinas y otros “animalitos” correteando por las casas, falta que se encargó de remediar una vez que el puesto pasó a manos de la comunidad. Pero aún restaban muchas peripecias antes de llegar a ese momento.

Nos contaba el werken o “secretario” de la comunidad que a la mañana siguiente los acampantes se encontraron con el puestero y le hicieron saber, y no por primera vez, que su patrón estaba “usurpando un territorio indígena”. Ante esta situación el encargado se volvió al pueblo retornando horas más tarde con el “supuesto dueño” y una patrulla policial dispuesta a desalojar a los rankülches. Para ese momento ya se había reunido la comunidad en pleno, ancianos, adultos, jóvenes y niños, llegando a sumar unas veinte personas. Ya no se trataba del encuentro pautado entre los técnicos del ReTeCI y la comunidad Ruca Hue, en el que los rankülches alegaban derechos ante los mediadores, sino de un enfrentamiento rotundo entre la comunidad en su totalidad y el “supuesto dueño” apoyado por los agentes de la ley y el orden. Los sucesos de “recuperación” que se produjeron ese día crearían un umbral irreversible. Pero para que tal hecho consumado pudiese cuajar como tal debió desplegarse un territoriar que convocara en clave *indígena* a los actores humanos y no humanos creados en el relevamiento.

El video filmado por el werken nos permite revisitar la escena. Allí desfilan acciones de gente y de no humanos. Entre éstos últimos cumple un rol clave la propia cámara filmadora que, al documentar los hechos, comunica a todos los presentes que está documentando. Se configura así una performance cultural. La performance implica mostrar la acción que se realiza, lo que lleva a los actores a un monitoreo consciente que recalibra continuamente sus acciones. Al mismo tiempo, es una “restauración de la conducta” en el sentido que es una acción segunda basada en cierto guión conocido y ahora “editado” en vivo. ¿Cuál es ese guión sino el de las “recuperaciones de territorios indígenas”/ “usurpación de propiedad privada”, esquema que todos los presentes reconocen y en base al cual intentan desempeñar sus roles? En cierto sentido, la “recuperación” tuvo una dimensión de actuación auto-reflexiva, “para la cámara”^[44].

La comitiva policial no pudo llegar al puesto porque, tal como me contaba uno de los hijos del lonko, “los atajamos en el medio de la calle con mi camioneta”. Efectivamente, las fotos muestran a las dos camionetas policiales detenidas por una tercera que está cruzada sobre el sendero medanoso que lleva al puesto. Otro actor no humano que toma protagonismo es la documentación creada por el ReTeCI. Cuando el comisario inquirió al lonko “con qué derecho” entraba “sin permiso” en “propiedad ajena”, éste le contestó con las palabras de las leyes indígenas y los papeles del relevamiento. Pero papel contra papel, el comisario obligó al lonko a firmar una notificación. Mientras tanto, el “supuesto dueño” permanecía en una de las camionetas policiales y no se atrevía a bajar. La cámara que lo escrutaba parecía mantenerlo a raya. Los cinco policías habían bajado de sus vehículos y descansaban sobre ellos sin desenfundar sus armas ni mostrar cualquier hostilidad. Alguno que otro cruzaba una palabra con un chico o una chica de la comunidad. Es que todos se

conocían del pueblo e incluso había parientes a un lado y al otro. No era el caso, sin embargo, del comisario que “no era del lugar” e insistía, aunque con buenos modales y tratando al lonko por su nombre de pila, en cumplir con su deber. Fue entonces que el lonko decidió llamar al mismísimo presidente del INAI, con quien estaba en contacto asiduo en su condición de “CPI”^[45]. Con la ayuda de un teléfono celular (ondas, antenas, cables y satélites mediante) el lonko consiguió hablar con el funcionario, quien lo animó a quedarse ahí a como diera lugar. Ante esto el comisario se puso firme y le pidió que lo “acompañe a la comisaría” al tiempo que lanzaba una mirada fugaz a la cámara que lo filmaba. Se produjo en aquel momento el clímax del enfrentamiento entre Ruca Hue y la policía.

-¿Usted está autorizado a entrar aquí? -desafió la hija del lonko.

-¿Y vos?, ¿sos la dueña de esta propiedad? -contraatacó el comisario.

-Soy la dueña (pequeña pausa) estoy viviendo aquí -respondió ella.

-Todos, todos, todo esto pertenece a la comunidad -remató el lonko dibujando un semicírculo con su brazo derecho.

La inversión de papeles que se produce con la interpelación de la hija del lonko lleva implícita la idea de un derecho que si no es el de “dueña” de la propiedad --la chica duda un instante-- es el de habitante del lugar. Su padre sale a apuntalar esa frase con un “todos y todo esto” que “pertenece” a la comunidad. Pero “esto” no es un objeto de propiedad sino más bien una pertenencia mutua, “esto” es el *territorear indígena* de gente aliada a cámaras, camionetas, documentos y la palabra en el teléfono del presidente del INAI. Como si presintiera la fuerza de ese entorno, la policía se vio empujada a retirarse del lugar. Pocas horas más tarde, el lonko se apersonó en la comisaría y levantó la apuesta denunciando al “supuesto dueño” y al propio comisario porque había “entrado a territorio indígena” sin orden de allanamiento. Con esa denuncia se puso en movimiento la remoción del comisario y su posterior reemplazo por otro que era de la zona y “conocía el tema indígena”. Desde entonces, el puesto “La Salvación”, y por lo tanto “La Reserva”, quedaron plegados al *territorear* de la comunidad Ruca Hue.

¿Pero qué sucedió en “La Salvación” inmediatamente después de la retirada de la policía? Si la entrada de la policía activó una escalada de tensión, su salida dejó una extraña excitación en el ambiente. Múltiples “líneas de paseo” que no iban a ningún lugar comenzaron a atravesar las cosas sin respetar sus contornos^[46]. Las imágenes del video son prueba de ello. Recorren en un largo plano secuencia la cara de un caballo, autos con puertas abiertas, un rostro humano, panorámicas del campo, gente que va por un lado y para otro, las instalaciones del puesto semiderruido, un perro y brazos sosteniendo teléfonos celulares que apuntan a las nubes del cielo para fotografiarlas. Incluso el viento queda registrado entre las voces de la gente. Todos estos pedazos en movimiento quedaron captados por una cámara que se movía demasiado, como su humano operador, sin atinar adonde enfocar.

Preguntando a los protagonistas por aquel momento recibimos respuestas teñidas de entusiasmo y alegría pero también adivinamos en ellas cierto temor y cortedad. ¿A qué se debe esta ambivalencia afectiva?

Sugerimos que lo que sigue al desafío y expulsión de la policía y el “supuesto dueño” expresa el acontecimiento diagonal de un *territorear indígena*. De repente se despliega un potente lugar de habitación donde apenas unos momentos antes el destino del puesto estaba en manos de los servidores de la ley. Se instaura ese largo hiato del que hablamos por el que “trascienden” las fuerzas “más profundas” que estaban relativamente ocluidas, proporcionando a los seres una gran libertad de movimientos y aquella “efervescencia” de la que supo hablar Durkheim. ¿Qué actores oclúan estas fuerzas sino las redes que reproducen al “Estado” y la “propiedad privada”? Pero como si la ruptura de estas redes fuese demasiado grave, se levanta un velo fetichista que hace aparecer en su lugar a la policía con los rasgos de un agente sobrehumano cargado de ambigüedad. Por una parte, se le pierde el respeto al enfrentarla, e inclusive el lonko “persigue” al comisario y lo denuncia en su propio terreno. Pero, por otra parte, pareciera que la policía necesitara ser consagrada nuevamente como fetiche del mismo Estado que lleva adelante el ReTeCI. De ahí que ese “vacío” fantasmal que deja la fuerza del orden al retirarse del puesto se tiña de vergüenza y hasta de cierta culpa en algunos relatos de esa “recuperación”, que equivale nada más y nada menos que a una transgresión onto-política. Y quizá nosotros, como investigadores, también estemos reconociendo el fetiche y el fantasma de la policía al repartir seudónimos y borrar los rostros de los personajes de este acontecimiento diagonal^[47].

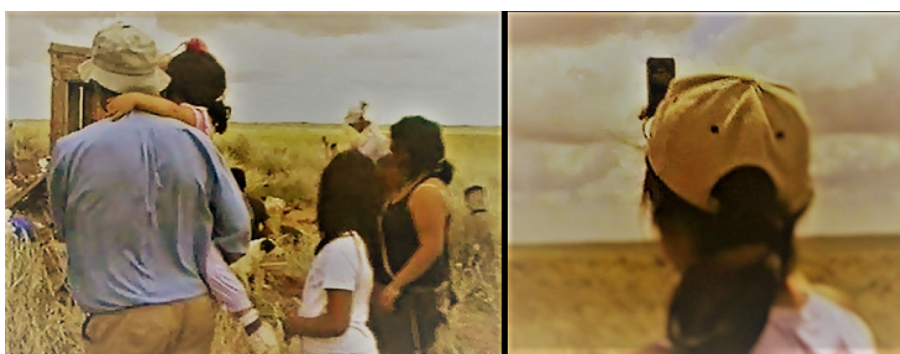


Figura 3a y 3b:

Fotografiando el acontecimiento.

Fuente: Archivo de la Comunidad Ruca Hue. (Acceso autorizado).

El relevamiento “complementario”: ¿qué significa “reciente”?

Poco tiempo después de la “recuperación” las autoridades de Ruca Hue se dirigieron a Buenos Aires con el objetivo de argumentar ante el INAI que “La Reserva” estaba ahora “ocupada actualmente”. Vuelven a escena los técnicos como otros tantos fetiches del Estado y a ellos se les solicita reanudar el trámite que reconduzca al “territorio indígena” que quedó “en el aire” tras los incidentes descriptos. En un primer momento, los funcionarios no se mostraron accesibles al pedido y volvieron a defender el criterio de que dicha “ocupación actual” no era verificable al momento del relevamiento. El werken de Ruca Hue rebatió este argumento sosteniendo

que nunca se había dejado de ocupar “actualmente” ese lugar si se tomaba en cuenta el hecho de que allí pastaban los animales de la comunidad, aun cuando el lote era ocupado por el “supuesto dueño”. Si bien esta idea de un ensamble animal-humano que sería propia de una “cultura indígena” está admitida en el marco del ReTeCI, solamente es operativa, como ya señalamos, dentro del perímetro efectivamente ocupado por los demandantes. Por lo tanto, al igual que con el argumento de la tierra como hogar de los ancestros, tampoco funciona como una razón decisiva. Y sin embargo, el INAI envió un nuevo equipo técnico para realizar una nueva inspección ocular del lote en cuestión. Imposibilitados de obtener información sobre esta decisión particular, solamente podemos especular sobre su carácter “político”. Recordemos que la voz del presidente del INAI sostuvo a la comunidad frente a la policía, y el lonko era por entonces “CPI”. Si a ello se suma la relativa calma que siguió a la “recuperación”, se daban ciertas condiciones para legalizar esta situación de hecho.

Un mes después se ejecutó el relevamiento, denominado “complementario”, y certificó el lote “recuperado”, ahora sí habitado por la familia del lonko, como parte del territorio de la Comunidad Ruca Hue. Pero las sorpresas no se hicieron esperar y la legalización del territorio disputado quedó asentada bajo ciertas marcas de excepcionalidad. El informe señalaba que para la “posición de este Instituto” la “recuperación en el puesto ‘La Salvación’ era considerada reciente (...) ya que los técnicos no pudieron acreditar que en esa oportunidad [el primer relevamiento] se ostentase ocupación actual, tradicional y pública de dicho sector”^[48]. Con el término “reciente” el INAI intentaba trazar cierta coherencia retrospectiva con el informe previo que no reconocía la “ocupación actual”. Siguiendo la lógica del antecedente jurídico, quien redactó el informe decidió no usar la palabra “actual” y mucho menos “tradicional” para describir la situación de ocupación después de la “recuperación” del puesto. Pero aparte de la razón jurídica aquí está operando fundamentalmente la comprensión del espacio y el tiempo como categorías apriori y universales. ¿Esto mismo no es un efecto de cierta red? “Reciente” sería un término endógeno al espacio-tiempo de la red jurídico-técnica de actores humanos y no humanos que conforman el INAI. No por casualidad la cláusula comienza con la frase “desde la posición de este Instituto”. En contraste, en el marco de otros ensambles productores de espacio y tiempo, podemos conjeturar otros significados de “reciente”. De hecho, éste es el término implícito en la denuncia primera que hace el lonko respecto de la “usurpación” por parte del “supuesto dueño” del puesto de sus mayores. En dicho ensamble, la palabra “reciente” equivale a “aproximadamente 10 años”. De esta manera, “reciente” tiene un valor de deslegitimación en cuanto a fundamentar derechos territoriales pero no depende de un intervalo medible sino de la identidad de los seres y sucesos a los que se refiere. Es llamativo que ninguno de los actores haya puesto en entredicho la ocupación estatal de todo el territorio como “reciente”. El informe histórico-antropológico que acompaña el relevamiento recurre

a secuencias y fechas para reconstruir la historia regional, pero el efecto global es el de un “Estado” que siempre ha estado ahí en potencia. En cualquier caso, “reciente” es parte del léxico jurídico-técnico del INAI que, independientemente de las intenciones del redactor, condiciona el territoriar de Ruca Hue.

La entrega de “carpetas”: más fetiches

Hacia fines de 2010 el gobierno provincial entregó a la comunidad Ruca Hue las llamadas “carpetas” que contienen la documentación del relevamiento (mapas, narrativas, informes y resoluciones legales). Al poner estos cuasi-objetos entre las manos de los funcionarios y las autoridades de Ruca Hue, se consumó ritualmente el reconocimiento administrativo de más 15.300 hectáreas a una comunidad rankülche. A esta extensión de tierra difícilmente se habría arribado sin la acción el poderoso ensamble conformado por los miembros de Ruca Hue, el puesto “recuperado” y otros aliados humanos y no humanos. Las “carpetas” funcionan desde entonces como otros tantos fetiches. Quizá animados por esta nueva cualidad semi-misteriosa que había tomado la documentación, los funcionarios nacionales y provinciales decidieron apurar la expropiación de “La Reserva” a sus titulares privados para luego proceder a la definitiva titulación comunitaria. Se abrió entonces un juicio de expropiación que al día de hoy, después de siete años, aún no ha finalizado. Esto no impidió que los efectos de estabilización de un “territorio indígena” generados por dichas “carpetas” hayan contribuido a la reproducción de la comunidad Ruca Hue durante estos años, ni que el “caso de La Pampa” haya sido exhibido periódicamente por las autoridades nacionales y provinciales como uno de los pocos éxitos del ReTeCI a nivel nacional.

Conclusiones: conflictos onto-políticos entre territoriar estatal e indígena

Al comienzo de este trabajo nos propusimos abordar las disputas y acuerdos en torno al ReTeCI como segmentos de un conflicto onto-político. Partimos de la hipótesis de que el “territorio indígena” de la Comunidad Ruca Hue es una entidad que se compone al interior de un territoriar estatal desviado e interrumpido por un territoriar indígena, lo cual dota al relevamiento de Ruca Hue de características singulares.

Recapitemos la trayectoria de estos conflictos onto-políticos entre territoriar estatal e indígena. El punto de partida elegido para el análisis es la solicitud por parte de la comunidad Ruca Hue de un relevamiento territorial con el fin de asegurar sus medios de vida frente a las amenazas de desalojo. Necesariamente esto lleva a acoplarse a las condiciones legales y medios técnicos de un territoriar estatal con el fin de generar un “territorio indígena”. Se produce entonces el relevamiento y aparentemente todos los ensambles funcionan acordadamente hasta

que, durante la segunda visita en busca del consentimiento del mapeo, se pone en evidencia la ausencia de registro de “La Reserva” y se instaura la controversia en torno a la “ocupación actual”. Esto nos llevó, en un movimiento de flashback, a la escena de la tranquera en la que se revela por primera vez el conflicto entre el territorrear estatal y el indígena, enfrentando la red técnico-jurídica que compone un territorio abstracto, con las fuerzas de habitación de un lugar. Revisitamos luego la “recuperación” del puesto. La cámara filmadora, el teléfono celular, los papeles y las camionetas, junto con las acciones de la gente de Ruca Hue, hicieron red y desafiaron con éxito a la policía y al “supuesto dueño”. Luego el territorrear indígena mutó en una “liberación de los seres” que, sin embargo, se experimentó de un modo ambivalente bajo la sombra de la policía como fetiche del Estado y de la propiedad privada. Tras el relevamiento “complementario” que se nutría de la fuerza del puesto ya en manos de Ruca Hue, se inscribió el “territorio indígena” como una excepción con la frase “ocupación reciente”. Posteriormente, se entregaron las “carpetas” técnicas que fetichizaron el territorrear estatal como un éxito de la política oficial indigenista.

En este plano empírico-teórico demostramos que el territorrear *indígena* es una realidad emergente que reúne y focaliza las fuerzas de los actores humanos y no humanos, creando lugares de habitación desde los pliegues mismos del territorrear estatal. Las expresiones verbales locativas e indexicales (“acá”, “esto”, etc.) son algunos de sus síntomas. El territorrear *indígena* puede darse como un acontecimiento lateral, traduciendo y ligando actores disponibles, o como un acontecimiento diagonal que libera las fuerzas del plasma ocluidas, en este caso por las redes del Estado y sus fetiches, “donándolas” a todos los actores, humanos y no humanos, y produciendo con ello intensidades recargadas en el habitar de cualquier sujeto identitario. Por esta última razón lo indígena del territorrear no se relaciona con un “modelo indígena” ni necesariamente con las categorías jurídicas y políticas de comunidad o pueblo indígena, si bien en este caso hemos podido identificar en algunos momentos la convergencia entre la comunidad Ruca Hue y un territorrear *indígena*.

En la dimensión epistemológico-teórica del argumento pudimos explorar los puntos ciegos del constructivismo socio-cultural desde la onto-política, mostrando las peripecias de la agencia de los ensambles de humanos y no humanos. Pero no contentos con eso también señalamos la necesidad de admitir cierta negatividad (dualismo “blando” plasma-red) en una realidad aplanada (sin “grandes divisiones”) para poder dar cuenta de la persistencia de asimetrías de poder en las redes. Desde este punto de vista se debe comprender el cuadro esbozado de las estructuras socio-históricas que condicionan el ReTeCI de Ruca Hue como aquel conjunto de ensambles ya estructurado que reproducen asimetrías y ocluyen el surgimiento de fuerzas emancipatorias. Esta doble operación fue posible gracias a una aproximación posestructural que nos permitió reconocer la pertinencia de ambos abordajes a condición de concebirlos, no como complementarios, sino como suplementos recíprocos unidos en tensión deconstructiva^[49].

Con nuestro examen del relevamiento territorial en la comunidad Ruca Hue hemos tratado de demostrar que el territoriar *indígena* no equivale a un “territorio indígena”. No por ello desconocemos el ambiente propicio producido por los derechos indígenas y las políticas estatales de reconocimiento territorial. Tampoco desechamos como parte de ese mismo ambiente los deslizamientos, a veces necesarios, de la noción de “indígena” hacia “el otro cultural” e incluso “ontológico”. Nuestra intención ha sido, en todo caso, aportar argumentos en favor de una consideración transversal de la *indigenización* como condición de cualquier habitar.

Notas

[1] Ver Lazzari, Axel, “Home is not enough: (dis)connecting a Rankülche indigenous collective, a territory, and a community in La Pampa, Argentina”, en Gert Melville y Carlos Ruta (Ed.), *The Potency of the Common. Intercultural Perspectives about Community and Individuality*, Volume 3, DeGruyter, Oldenburg, Berlin/Boston, 2016, pp. 335-359.

[2] Los nombres propios han sido cambiados para preservar el anonimato de los protagonistas. Las localizaciones son aproximadas.

[3] Usamos dos marcas para el énfasis. El entrecomillado se reserva para destacar los usos generales de un término o cuestión. Se opta por cursivas para señalar giros o términos que remiten a nuestra propia perspectiva. Por otra parte, se infiere de cada contexto cuando el uso de comillas indica el lenguaje citado de los interlocutores o términos propios de ellos.

[4] Estos desarrollos en antropología convergen con una antigua fuente de la metafísica occidental que, ante la pregunta acerca de si el ser está formado de partes (parte extra partes) o es el conjunto de las partes (parte intra partes), se inclina decididamente por la segunda opción. Esta respuesta “no jerárquica” se actualiza en la conocida noción de “rizoma”. Ver Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 1994.

[5] El cuadro de transformaciones incluye los modos del animismo, totemismo, naturalismo y analogismo. Consultar Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

[6] Las implicancias del modelo del perspectivismo amazónico han trascendido los límites de una etnología regional, dando pie a un proyecto de renovación de la disciplina a partir del método de “equivocación controlada” y la “antropología recursiva”. Por ejemplo, Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*, Katz Editores, Buenos Aires, 2010; Holbraad, Martin, Morten Pedersen y Eduardo Viveiros de Castro, “The Politics of Ontology: Anthropological Positions”, *Theorizing the Contemporary*, en *Cultural Anthropology website*, Enero 13, 2014, <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions> [consultado 5 de diciembre de 2016].

[7] Ingold, Timothy, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, New York, 2011a (2000); Ingold, Timothy, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, New York, 2011b.

[8] Se trata de un conjunto diverso de autores provenientes de los estudios subalternos latinoamericanos, el materialismo histórico, la filosofía de la liberación y, más recientemente, de la ecología política, los estudios de la colonialidad y la opción decolonial. Consultar, entre otros, Blaser, Mario, *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*, Duke University Press, London, 2010; De la Cadena, Marisol,

“Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond ‘Politics’”, en *Cultural Anthropology* 25, n° 2, 2010, pp. 334-370.

[9] Por ejemplo, Tola, Florencia, Celeste Medrano y Lorena Cardin (Ed.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, Asociación Civil Rumbo Sur, Buenos Aires, 2013; Briones, Claudia y Ana Ramos (Comp.) *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia*, Universidad Nacional de Río Negro, Viedma, 2016.

[10] Por ejemplo, Latour, Bruno y Steven Woolgar, *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Alianza, Madrid, 1995; Latour, Bruno, *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993; Latour, Bruno, “Etnografía de un caso de alta tecnología”, en *Política y Sociedad* vol. 14-15, 1994, pp. 77-97.

[11] Callon, Michel, “The sociology of an actor-network: the case of the electric vehicle”, en M. Callon, J. Law y A. Rip, *Mapping the dynamics of science and technology*, Palmgrave Macmillan, United Kingdom, 1986, pp. 19-34.

[12] Latour, Bruno, “Irreductions”, en B. Latour, 1993, Ob. Cit.; Latour, Bruno, *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

[13] Latour, Bruno, 2008, Ob. Cit.; Latour, Bruno, *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*, RBA, Barcelona, 2013b; Latour, Bruno, “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”, en *Revista Pléyade* 14, julio-diciembre 2014, pp. 43-59.

[14] Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007a.

[15] Latour, Bruno, *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*, Paidós, Buenos Aires, 2013a.

[16] Latour emprende el análisis del “pluralismo ontológico” de los modernos a los fines de sentar las bases de un proyecto comparativista inter-ontológico. Computa quince modos de existencia en los modernos, algunos de ellos ya instituidos y otros por instituir. Estos son los modos de la reproducción (“materia”), la metamorfosis (“espíritus”), el hábito, la técnica, la ficción, la referencia (“ciencia”), la política, el derecho, la religión, los apegos, la organización (“economía”), la moralidad, y los metadiscursos de la “red”, la “preposición” (modo de existencia) y el “doble clic” (conocimiento sin mediación). Ver Latour, Bruno, 2013a, Ob. Cit.

[17] Para una perspectiva semejante, consultar Vivaldi, Ana, “Traversing the city: the making of Indigenous spatialities within and beyond Buenos Aires”. Tesis doctoral inédita, Department of Anthropology, University of British Columbia, Vancouver, 2016, <https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/24/items/1.0228632> [consultado 21 de diciembre de 2016].

[18] Ingold, Timothy, “Los materiales contra la materialidad”, *Papeles de Trabajo*, año 7, n° 11, 2013, pp.24.

[19] Gibson, James cit. en Ingold, Timothy, Ob. Cit. 2013, pp. 24.

[20] En latín la partícula “inde” significa “de allí”, “desde allí”, “desde aquel lugar”; también puede significar “de esto”, “a partir de este momento”. Blanquez Fraile, Agustín, *Diccionario latino-español*, Barcelona, Editorial Ramón Sopena, 1954.

[21] Ingold, Timothy, Ob. Cit. 2011a y 2011b.

[22] Briones, Claudia, *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1998; de la Cadena, Marisol y Orin Starn, *Indigenous Experience Today*, Berg, Oxford-New York, 2007.

[23] Las relaciones entre los términos "cultura" y "ontología" han sido objeto de debate. La "cultura" en tanto supone la "naturaleza" es el efecto específico del "naturalismo", una ontología entre otras según Descola. A la inversa, la "ontología", desde un punto de vista práctico-discursivo, es una formación cultural más. Sin embargo, no es a esta indecidibilidad acerca de la jerarquía de los términos a lo que aludimos con el problema del "modelo indígena" sino al hecho de que éste sea determinado como "propio" e incluso consistente. Para un debate sobre ontología y cultura, ver Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad, Soumya Venkatesan, "Ontology Is Just Another Word for Culture", en *Critique of Anthropology*, vol 30, n.º 2, 2010, pp. 152-200.

[24] Para una discusión del concepto de re-emergencia, ver Lazzari, Axel, "¿Por qué el término reemergencia indígena?: Acentuando dis-continuidades y re-emergencias", en Rodríguez, Mariela Eva (Comp.) "Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina", *Conversaciones del Cono Sur. Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA*, vol., n.º 1, 2017, <https://conosurconversaciones.wordpress.com/>

[25] Al respecto, hemos conversado con los técnicos que han llevado adelante el relevamiento y si bien no estamos en condiciones de sumar esos datos al argumento, el entusiasmo y compromiso que manifestaban al hablar del tema, nos sugiere que experimentaron una pertenencia que excedía su tarea. "Para mí, Ruca Hue, siempre fue especial, yo tengo mi corazoncito puesto ahí", nos confió uno de ellos.

[26] Blaser, Mario, 2010, Ob. Cit., pp. 41-42. En esta línea puede consultarse Ramos, Ana y María Emilia Sabatella, "Les newen dans les processus politiques de production et de socialisation de connaissances-ontologies", en *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 42, n. 2-3, 2012, pp. 13-23.

[27] Ver también Deleuze, Gilles, *La lógica del sentido*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994.

[28] Latour, Bruno, Ob. Cit., pp.339, pp.341. El plasma señala otro estrato del ser que Latour se apura a caracterizar como "trascendente sin contrario", es decir, situado "entre" las redes y no "encima", "abajo" o "en" ellas. El argumento se sitúa a medio camino entre, por una parte, los estructuralismos que postulan que la realidad vivida y representada depende de una resta del ser --de ahí el Inconsciente, la Sociedad, la Cultura, etc.-- y, por la otra, una fenomenología radical para la cual el ser es efectuación plena. ¿Pero hasta dónde el plasma no contrabandea un dualismo "blando" que permita pensar la emergencia de la novedad en un modelo plano de redes? Hay, después de todo, una exterioridad virtual con respecto a las redes de naturalezas/culturas y la composición de mundos no depende únicamente de las fuerzas relativas de los actantes de los ensambles sino también, en una medida desconocida, de un plasma. Ver Latour, Bruno, "Paris, ville invisible: le plasma", en Christine Macel, Daniel Birnbaum, Valérie Guillaume (Eds.), *Airs de Paris, Centre Pompidou*, Paris, 2007, pp. 4; ver también Latour, Bruno, 2013a, Ob. Cit., pp. 106-128.

Noys critica en este punto a Latour porque "deja la negatividad en un espacio ideológico y seguro, como las fracturas, fallas y fisuras inexplicables que de alguna manera hacen posible un espacio para el cambio. Se da una no reconocida dependencia de la negatividad la cual no se explora ni se integra" (nuestra traducción). Ver Noys, Benjamin, *The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010, pp. 92.

[29] Suele concebirse el acontecimiento radical como la irrupción de la causa oculta --la materia, el instinto, el deseo, etc.-- en los marcos estructurados de la sociedad y el

lenguaje. Ver Crockett, Clayton, Deleuze Beyond Badiou. Ontology, Multiplicity and Event, Columbia University Press, New York, 2013.

[30] Lazzari, Axel, "Identidad y Fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad en el movimiento indígena de La Pampa", en Quinto Sol. Revista de Historia Regional, vol. 11, n° 11, 2007, pp. 91-122; Lazzari, Axel, "Autonomy in Apparitions: Phantom Indian, Selves, and Freedom (on the Rankülche in Argentina)", Tesis doctoral inédita, Anthropology Department, Columbia University, Nueva York, <http://gradworks.umi.com/34/47/3447981.html> [consultado 17 de julio de 2016].

[31] Dillon, Beatriz y María Eugenia Comerci, Territorialidades en tensión en el Oeste de La Pampa. Sujetos, modelos y conflictos, Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, 2015.

[32] Para más datos sobre la situación de la tenencia de la tierra y los tipos de litigio en la comunidad Ruca Hue, ver Lazzari, Axel, "El Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (ReTeCI) de la Comunidad Ruca Hue: pasado, presente y futuro", en C. Salomón Tarquini y J. I. Roca (Ed.), Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas. Actas de las Jornadas en Homenaje a Germán Canuhé", Editorial de la Universidad de La Pampa, Santa Rosa, 2015, pp. 247-267.

[33] Existen ya varios estudios sobre el ReTeCI analizando su lógica política y las vicisitudes de su aplicación en algunas provincias. Entre ellos mencionamos Borghini, Natalia, "Tenencia precaria de la tierra y políticas públicas en Jujuy, Argentina. Un análisis de los vínculos entre provincia, nación y pueblos originarios", en Apuntes 67, 2010, pp. 129-155; Cerra, María Camila, "Territorialización y derechos en Cafayate. Comunidad Diaguita-Calchaquí 'El Divisadero'", en Revista de la Escuela de Antropología, vol. XVIII, 2012a, pp. 41-53; Cerra, María Camila, "En el devenir de las políticas públicas. Programa de Relevamiento Territorial de comunidades indígenas. Comunidad diaguita-calchaquí 'El Divisadero'", en Intersecciones en Antropología vol.15, n° 1, 2012b, pp.1-29; Guiñazú, Samanta, "Agencia y resistencia indígena. Un análisis sobre el relevamiento territorial de comunidades indígenas en Río Negro", en Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2012; Guiñazú, Samanta y Sandra Tolosa, "El lado oscuro del reconocimiento estatal. ¿Burocratización del reclamo o violencia epistémica?", en Avances del Cesor, Año XI, n° 11, 2014, pp. 77-98; Guiñazú, Samanta, "La producción de mapas sobre las territorialidades indígenas en el marco del Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas en Río Negro", en Revista TEFROS, vol. 15, n° 1, 2017, pp. 153-187; Arenas, Patricia, "La participación de Tucumán en el Relevamiento Territorial de la Ley 26.160: una mirada desde las prácticas", en Población & Sociedad vol. 20, n° 2, 2013, pp. 125-136; Lazzari, Axel, Mariela Rodríguez y Lorena Cardin, "El Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (ReTeCI) en Argentina: derechos de autonomía territorial, prácticas de reconocimiento y emergencias", en Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur, Universidad Nacional de Córdoba, 2013; Braticevic, Sergio y José Lucas Cabana, "Aplicación de políticas públicas orientadas a Pueblos Indígenas. Un análisis comparativo del avance de la frontera agraria y sus contradicciones con el Programa de Relevamiento de la Ley 26.160", en Revista Estado y Políticas Públicas, Año 2, 2014, pp. 187-204.

[34] Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas, Argentina, 2007, pp. 27.

[35] La concepción de "territorio tradicional" por parte del ReTeCI se inscribe en el mismo horizonte de "territorio indígena" que sostiene la doctrina del derecho indígena contemporáneo en Argentina, en el sentido de que ambas se derivan de la especificidad del sujeto jurídico "pueblo indígena". No obstante, puede marcarse como diferencia el hecho de que la concepción de los juristas es más general y antepone lo cultural y cosmológico a lo económico y político. Estos diferentes acentos podrían deberse a la perspectiva que asumen los abogados al defender las leyes indígenas y "hacer cumplir" al Estado. Dice Darío Rodríguez Duch: "Esta noción integradora del concepto

‘territorio’, en tanto espacio necesario y esencial para el desarrollo y transmisión de una cultura ancestral, no permite separar en la cosmovisión indígena entre el suelo y el subsuelo. Tampoco escinden las comunidades dentro de su concepto de territorio a su espacio aéreo, incluyendo entre sus partes al mismo cosmos, con el que conforman necesariamente sus fuerzas y lo integran. Tal carácter involucra, a su vez, a otro tipo de elementos constitutivos del hábitat, aquellos comúnmente denominados ‘recursos naturales’ tales como el agua, los animales, las plantas, los árboles o los minerales, que por la misma razón forman parte de un todo integrado con el resto. Respecto de ese ‘microcosmos’ al que otorgan un sentido necesariamente religioso, deberá observarse el mismo respeto que se reconoce por la simple ‘superficie’ de sus tierras, siempre y cuando los Estados pretendan brindar el debido cumplimiento hacia los derechos internacionalmente reconocidos a los pueblos indígenas”. Ver Rodríguez Duch, Darío, “Apuntes sobre propiedad comunitaria indígena”, en Fernando Kosovsky y Sonia Ivanoff (Ed.), Ob. Cit., pp. 46.

[36] Art. 2 de la Ley 26.160 “De emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras indígenas”, 2006.

[37] Lazzari, Axel, 2011, Ob. Cit.

[38] Existe una decantada tradición de investigación que enfoca la construcción sociocultural del territorio abordando las lógicas de poder de los dispositivos estatales y la acumulación capitalista en intersección con modelos de desarrollo y de poblaciones. Remitimos a Foucault, Michel, Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France: 1977-1978, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006; Harvey, David, “The social construction of space and time. A relational theory”, en Geographical Review of Japan, vol. 67, n° 2, 1994, pp. 126-135; Haesbaert, Rogério, El mito de la desterritorialización, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2004; Scott, James, Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed, Yale University Press, New Haven, 1998. En el caso de La Pampa, ver Dillon, Marta y María Eugenia Comerci, 2015, Ob. Cit. La producción académica sobre los pueblos indígenas en Argentina muestra una gran cantidad de estudios sobre la construcción de imaginarios de desierto y salvajismo funcionales a las relaciones fronterizas, la conquista de fines de siglo XIX o al colonialismo interno. Entre otros, Delrio, Walter, Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2005; Escolar, Diego y Leticia Saldi, “Making the Indigenous Desert from the European Oasis: The Ethnopolitics of Water in Mendoza, Argentina”, en Journal of Latin American, 2016, pp.1-29; Gordillo, Gastón, Landscapes of Devils, Duke University Press, Chapel Hill, 2004; Trinchero, Héctor Hugo, Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco central, EUDEBA, Buenos Aires, 2000. Específicamente, sobre procesos de demarcación de tierras indígenas ver: Oliveira, João Pacheco de y Alfredo W. Berno de Almeida, “Demarcación y reafirmación étnica: una etnografía de la agencia indigenista”, en Oliveira, J. Pacheco de (Comp.), Hacia una antropología del indigenismo. Estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas del Brasil, Contracapa, Rio de Janeiro, 2006, pp. 51-95. Sobre indigenismo y neoliberalismo en Argentina, ver: Diana Lenton y Mariana Lorenzetti, “Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neosistencialista”, en Claudia Briones (Ed.), Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad, Antropofagia, Buenos Aires, 2005, pp. 273-297; sobre mapeos participativos, ver Salamanca, Carlos y Rosario Espina (Comp.), Mapas y derechos. Experiencias y aprendizajes en América Latina, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 2012.

[39] La historia dominial de “La Reserva” permanece mayormente en las sombras. Fuera de los primeros permisionarios que nunca ocuparon, es muy probable que estos lotes hayan conservado una condición de “tierra fiscal” hasta que en los últimos años aparecieron los “supuestos dueños” con escrituras - “que nunca mostraron”, insisten los

rankülches. Este misterio podría resolverse accediendo al expediente del actual juicio de expropiación, pero no hemos podido lograrlo.

[40] Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Expte. 50277-2009, f. 52.

[41] Sobre la correlación entre “demora”, “detención” y “no ejecución” del ReTeCI y situaciones de alta litigiosidad, consultar Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), Segunda advertencia sobre la inejecución de la ley 26.160, ENDEPA, Formosa, 2013.

[42] Latour, Bruno, 2013a, Ob. Cit. pp. 344-393.

[43] Latour, Bruno, “The Berlin Key or How to do Words with Things”, en P. Graves-Brown, Matter, Materiality, and Modern Culture, Routledge, London, 2000, pp.17-18.

[44] Ver Schechner, Richard, Performance, Teorías y prácticas interculturales, Libro del Rojas, Buenos Aires, 2000.

[45] “CPI” es el apodo que se da a un representante indígena provincial dentro del Consejo de Participación Indígena. El papel del Consejo es garantizar la participación indígena en la toma de decisiones por parte del presidente del INAI. En términos prácticos, el CPI es un espacio de legitimación negociada de la política indigenista nacional.

[46] Ingold distingue el paseo de la línea de aquella otra línea que avanza concatenando puntos. Este argumento contiene su crítica al concepto latouriano de actor-red. Según nuestra opinión, el esquema de Ingold es aplicable, sobre todo, en situaciones de acontecimientos diagonales como el que describimos. Ingold, Timothy, Líneas: una breve historia, Gedisa, Barcelona, 2015.

[47] El fetiche y el fantasma son maneras de pensar la potencia subjetivante de las ambivalencias y ambigüedades que se producen al plegar en un mismo plano representación/realidad. Desarrollamos esta perspectiva para analizar los procesos y acontecimientos de identificación de los rankülches reemergentes en Lazzari, Axel, 2011, Ob. Cit. Sobre el carácter fantasmagórico y fetichista del Estado, ver Taussig, Michael, “Maleficium: el fetichismo del Estado”, en Michael Taussig, Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente, Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 144-180.

[48] Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Expte. 50277-2009, fs. 112, 113.

[49] Ver Derrida, Jacques, Of Grammatology, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997, pp. 269 ss.