

# Biopolítica y comunalización. Una mirada filosófica y etnográfica<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.05>

LETICIA KATZER<sup>2</sup>

Orcid ID: [orcid.org/0000-0003-3233-7559](https://orcid.org/0000-0003-3233-7559)

Conicet / Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

lkatzer@mendoza-conicet.gob.ar

Cómo citar este artículo: Katzer, L. (2020). Biopolítica y comunalización. Una mirada filosófica y etnográfica. *Tabula Rasa*, 34, 83-108. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.05>

Recibido: 1 de abril de 2019

Aceptado: 26 de junio de 2019

## Resumen:

Pensando la etnicidad como «dominio de saber» proponemos la siguiente hipótesis: las identificaciones étnicas marcan diferentes trayectorias de vida-en-común entre las cuales la comunalización es sólo una. A partir de un caso etnográfico (Huarpe) analizamos tres «trayectorias» étnicas distintas: la trayectoria de la comunalización, la trayectoria de la descomunalización y la trayectoria no comunalizada. Exploramos las formas teóricas y jurídicas coloniales/modernas de estructuración de la vida-en-común en el campo de la etnicidad, analizándolas como un entramado que articula la matriz biopolítica y de la gubernamentalidad.

*Palabras clave:* subjetivación, biopolítica, etnopolítica, comunalización, trayectorias étnicas, gubernamentalidad.

## Biopolitics and communalization. A Philosophical and Ethnographic Approach

### Abstract:

By thinking of ethnicity as a “domain of knowledge”, we put forward the following hypothesis: Ethnic identifications signal different trajectories of shared living/life in common, among which commonalization is but one. Drawing from an ethnographic case (Huarpe), we analyse three different ethnic “trajectories”: The trajectory of commonalization, decommonalization, and non-commonalized. We explore the theoretical and legal colonial/modern ways of structuring/building life-in-common in

<sup>1</sup> En este artículo se presentan resultados de la investigación llevada a cabo en el marco del plan de trabajo anual de Conicet y es producto del proyecto de investigación 3011 de ANPCyT.

<sup>2</sup> Doctora en ciencias naturales, por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP).



**Lorica - San Antero**  
*Leonardo Montenegro*

the field of ethnicity, analysing them as a framework articulating the biopolitical matrix and governmentality.

*Keywords:* subjectivation, biopolitics, ethnopolitics, commonalization, ethnic trajectories, Governmentality.

## **Biopolítica e conformação de comunas. Um olhar filosófico e etnográfico**

*Resumo:*

Ao considerar a etnicidade como “domínio de saber”, propõe-se a seguinte hipótese: as identificações étnicas criam diferentes trajetórias de vida-em-comum, entre elas a conformação de comunas é apenas uma. A partir de um caso etnográfico (Huarpe, etnia indígena argentina) analisamos três trajetórias étnicas distintas: a trajetória da conformação de comunas, a trajetória da dissolução das comunas e a trajetória de não conformação de comunas. Tratamos as formas teóricas e jurídicas coloniais / modernas de estruturação da vida-em-comum no campo da etnicidade, para isso as analisamos enquanto treliça de matriz biopolítica e de governmentalidade.

*Palavras-chave:* subjetivação, biopolítica, etnopolítica, conformação de comunas, trajetórias étnicas, governmentalidade.

### **Presentación**

Si recorremos el espectro de identificaciones y trayectorias étnicas en nuestro contexto etnográfico (los huarpes en la provincia de Mendoza, República Argentina), difícilmente nos encontremos con una única figura comunalizada, es decir organizada y estructurada orgánicamente bajo alguna forma institucional reconocida por el Estado. Desde que se dio la corporalización pública de esta etnicidad, es decir, el nucleamiento de adscriptos indígenas huarpes en la forma admisible y autorizada por la Ley, se ha diversificado aún más el universo de expresiones. Así hemos registrado distintas trayectorias que van desde las más orgánicas y formales a las más dispersas y a-orgánicas, imprimiéndole una diversidad y complejidad particular a la «etnopolítica» local. Ésta se expresa en nuestro contexto etnográfico de referencia como un juego de presiones, recursos y posibilidades de acción en diferentes escalas, con una gran diversidad de dinámicas y formas de organización étnico-política, algunas de las cuales se expresan en nucleamientos y «comunidades» y otras se estructuran por fuera de las modalidades de organización formal, deviniendo no comunalizadas.

Este registro nos llevó a un conjunto de interrogantes filosóficos y etnográficos a la vez: ¿cuáles son las formas institucionales admitidas por la Ley, es decir, reconocidas en la normatividad? ¿Cuánta apertura (o clausura) están demostrando las teorías

sobre el pluralismo cultural para contener la multiplicidad de expresiones con la que la vida-en-común humana se estructura, organiza y de-viene? ¿Es que todas estas trayectorias están contenidas, hallan identificación o expresión en las figuras jurídico-políticas y teorías «disponibles»? Frente a estos interrogantes hemos encontrado algunas pistas de respuestas en los aportes teóricos de la crítica biopolítica y de la gubernamentalidad de Michel Foucault, proyectados al campo de la subjetivación étnica y analizados en contextos empíricos específicos. La biopolítica implica un régimen de soberanía entre vidas reconocibles, expresables, identificables, individualizables y vidas irreconocidas, invisibilizadas, no expresadas, entre vidas protegidas y vidas desamparadas. En estas vidas irreconocidas, invisibilizadas, no expresadas, desamparadas identificamos las vidas étnicas nómades.

Este trabajo se enmarca dentro de lo que ha venido a llamarse «estudios de la gubernamentalidad», en el sentido de que retoma formulaciones foucaultianas en torno a las tecnologías de poder y de subjetivación en el marco del análisis de situaciones empíricas determinadas (Rose, 1998, 2007; Souza Lima, 1995; Pels, 1997; Amselle & M'Bokolo, 1999; Ferguson & Gupta, 2002; Restrepo, 2004; Castro-Gómez, 2005; Rabinow & Rose, 2006; Cajigas, 2007; Boccara, 2007; Murray, 2007; Miller & Rose, 2008; Werry, 2008; Katzer, 2009; Schwartz-Marín & Restrepo, 2013). Nuestra propuesta analítica se inscribe en dos ejes de discusión. Por un lado, una discusión epistemológica respecto a los modos en que las teorías sobre la alteridad se construyen en tanto «dominios de saber», en el sentido foucaultiano y levi-straussiano del término. Por otro, y en articulación con aquél, cómo son delimitadas las formas jurídico-políticas de reconocimiento de la diversidad, en qué medida y mediante qué expresiones, la diversidad de formas de estatalidad está contenida en las producciones académicas y en las figuras jurídicas «disponibles».

Es decir que nuestra exploración se sitúa por un lado en una discusión de tipo filosófica y por otro en un análisis etnográfico específico, a partir del registro reunido entre el año 2004 y el año 2017 en la provincia de Mendoza (caso Huarpe). Desde este doble enfoque buscamos revisar dos dimensiones: por un lado, los supuestos epistémicos y teóricos sobre los que se describen las formas de vida en común étnica; por otro, las lógicas jurídico-políticas de comunalización; analizando en conjunto el impacto de ambos en la legitimación/deslegitimación de las «presencias» indígenas actuales.

Nuestras hipótesis de trabajo son las siguientes:

- 1) El ámbito de las identificaciones y configuraciones de referencia étnica es un lugar donde se registran múltiples combinaciones de trayectorias estructuradas en un «dominio de saber» bajo parámetros coloniales biopolíticos de subjetivación.

2) La «comunalización jurídica» es irreductible a la vida-en-común étnica. Mientras que la primera se diseña dentro de la lógica de la gubernamentalidad, las rutinas nativas se definen por prácticas a-orgánicas.

3) Los parámetros de comunalización étnica limitan el alcance del reconocimiento, visibilización y legitimación/ de las prácticas nativas.

### **Itinerarios y vértices teóricos**

La multiplicación de formas de subjetividad basadas centralmente en «pertenencias comunitarias» de orientación cultural en Latinoamérica en las últimas décadas es destacable como lo es también la creciente y heterogénea multiplicación de «sentidos de pertenencia étnica». En este contexto, el agrupamiento jurídico y corporalización pública de adscriptos étnicos huarpes (provincia de Mendoza, República Argentina) en «comunidades indígenas» no es una excepción.

El nucleamiento jurídico de adscriptos étnicos huarpes en «comunidades indígenas» ha constituido el acontecimiento de su individualización colectiva en la forma de una persona jurídica. Este proceso se dio a fines de la década de los 90<sup>3</sup>, y continúa aun siendo un proceso en constante reconstitución. El espacio

<sup>3</sup>Proceso relevado por Escolar (2007)

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 del Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Renaci). En este marco la forma de comunalización étnica reconocida, legítima, es la asociativa: a la «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 jurídica), la «persona indígena», a través del nucleamiento jurídico. 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).

Se trata del 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, lo que denominamos etnocomunalización jurídica. La gestión de la diferencia cultural que se inicia y es experimentada en el contexto de las colonias, retorna en la actualidad como un asunto central estatal y científico a través de la introducción de los criterios étnicos en los censos, toda una agenda política y la solidificación

de un dominio de saber, revelado en una voluminosa producción (Bartolomé, 1987, 2006; Rivera Cusicanqui, 1990; Radovich & Balazote, 1992; Tamagno, 2001; Barabas, 2003; Restrepo, 2004; Briones, 2005; Pacheco de Oliveira, 2006; Boccara, 2007; Escolar, 2007; por citar algunos). Tal paradigma, en el plano de la producción académica como en el plano jurídico-político, propicia un patrón de legitimidad para la proliferación de expresiones de «lo común» heterogéneas.

Si hay un ámbito en el que la superposición de pertenencias, de universos referenciales nunca apropiados se multiplica, se condensa y se complejiza, ese es el de la etnopolítica. A la vez que las etnocomunalizaciones jurídicas se multiplican, la diversidad de expresiones no comunalizadas son un hecho innegable que inhabilita a pensar en una etnopolítica «integrada». Para dar cuenta de estas complejas tramas heterogéneas de diferenciación, Godelier (1974) y Bartolomé (1976) remarcaron ya hace varias décadas atrás la idea de «articulación social» por sobre la de «integración» para dar cuenta no de dinámicas de consenso, homogeneidad y asimilación sino de procesos de vinculación/circulación heterogéneos y conflictivos. Al respecto, miradas contemporáneas pueden reconocerse en la idea de tensión entre subjetivación/desubjetivación e identidad/identificación (Bhabha, 1994; Hall, (2003 [1996]); Derrida, 1996; Balibar, 2005 [1997]; Cragolini, 2001; Agamben, 2007 [2003]).

A la individualización, a la construcción del sujeto individual, a la subjetivación – que producida por formas de poder específicas y bajo imposición de una forma de verdad, marca los contornos de lo permitido, de lo posible, de lo legítimo del poder ser– se le sitúa, como reverso luchas que cuestionan ese mismo estatus de individuo. Hay una verdad sobre los sujetos, un saber sobre el sujeto, se le impone una esencia, y se intenta ajustar, por medio de prácticas y formas de sociabilidad a esa esencia. Pero ahí hay un resto, entre la posición subjetiva abstracta y la identificación. Así, siguiendo las sugerencia de Agamben (2007[2003]), tanto como los procesos de subjetivación-sujeción son los de desubjetivación; para el autor el sujeto se encuentra en un campo de fuerzas que va de uno a otro polo, la subjetivación y la desubjetivación «El sujeto no es más que el resto, la no-coincidencia de estos dos procesos» (Agamben, 2007 [2003], p. 17), los restos no articulados de la hegemonía.

En ciertas perspectivas, los procesos de subjetivación étnica vienen siendo analizados a la luz de las nociones de biopoder y gubernamentalidad. Centrados en aspectos prácticos/organizacionales y/o en aspectos textuales/narrativos con distintos grados de énfasis en uno y otro, algunos abordajes se centran en la penetración de la lógica de la gubernamentalidad en el ámbito de la gestión étnica en el sistema colonial y republicano, otros focalizan sobre estas mismas dinámicas en referencia a las formas de poder contemporáneas asociadas a aparatos gubernamentales globales (gubernamentalidad neoliberal, gubernamentalidad transnacional, etnogubernamentalidad); otros se abocan a dinámicas dentro de la

lógica llamada de «biocolonialidad» en relación a los procesos de resubjetivación en el marco de la manipulación de elementos genéticos conforme a la biomedicina, o en relación a las tramas de «producción de la naturaleza»; y otros a las formas narrativas/textuales teórico/literarias de racialización. En cualquiera de estos abordajes, en tanto «acontecimiento», la etnicidad se hace inteligible en la puesta en acción coyuntural de lógicas estratégicas, organizaciones disciplinarias y lógicas de poder, que en conjunto y en el ámbito del registro público, son las que limitan sus formas de expresión, sus dinámicas y su legitimidad. Souza Lima (1995) y Castro-Gómez (2005) han analizado la gubernamentalidad en el ámbito del sistema colonial (Castro-Gómez) y republicano (Souza Lima), a la vez que Restrepo (2004) y Boccara (2007) en el mundo contemporáneo. Rabinow & Rose (2006) vinculan el biopoder con la formación de colectividades biosociales. Werry (2008) habla de una «biopoética del gobierno» en el campo de los estudios étnicos de turismo y gubernamentalidad en Nueva Zelanda con maoríes. Schwartz-Marín & Restrepo (2013), complejizan la noción de «biocolonialidad del poder» de Cajigas (2007), entendiendo que la biopolítica opera a través de una matriz colonial de poder y dan cuenta de la producción científica y estatal de «identidades genéticas»/«singularidades genéticas» (como son las afroindígenas); dinámicas que han sido descritas como expresión de una llamada «gubernamentalidad transnacional» (Ferguson & Gupta, 2002).

Nuestra investigación pretende seguir las pistas de miradas que «eventualizan» la etnicidad (Restrepo, 2008) lo cual implica articularla analíticamente con los procesos de gubernamentalidad y colonialidad (Pels, 1997; Amselle & M'Bokolo, 1999, Restrepo, 2004, 2008; Castro-Gómez, 2005). Este abordaje posibilita reconocer trayectorias variadas, así como sus formas de articulación múltiples (hay diferentes trayectorias a la vez que variabilidad/discriminación de esferas de su legitimidad). En términos metodológicos implica un enfoque genealógico<sup>4</sup> desde una «etnografía de la gubernamentalidad» a la vez que una «etnografía filolítica». «Etnografía de la gubernamentalidad» implica la exploración de las propias producciones científicas/académicas (que son dispositivos de gubernamentalización) y de los propios circuitos jurídico-políticos y administrativos; es decir, las lógicas y procesos políticos de las trayectorias de la comunalización jurídico-política que tiene que ver con las instituciones, las organizaciones, los circuitos de los dirigentes, y las teorías de la diversidad y de lo común que los sustentan. «Etnografía filolítica» es el registro de todos los circuitos no comunalizados y/o que se «desprenden» y desligan de las formas comunalizadas orgánicas. En esta dirección delimitamos el dominio histórico/de saber como unidad de análisis.

<sup>4</sup> «Genealogía» para Foucault es la historia de las prácticas de subjetivación; para Derrida y la perspectiva deleuziana, es la filolítica, la diseminación de trayectorias nómades, desérticas, de desubjetivación.

## Descripción del caso etnográfico

En nuestro caso etnográfico, los adscriptos huarpes residentes en la provincia de Mendoza, República Argentina, hemos registrado al menos tres trayectorias: 1) el ingreso en el campo de relaciones gubernamentales como una forma de acceso a recursos y posiciones de prestigio («líderes funcionarios») 2) la búsqueda de asistencia por fuera de la organización formal hegemónica, apuntando a mecanismos formales colectivos descentralizados y desmediatizados de gestión territorial y apoyos materiales e institucionales en otras instancias gubernamentales y 3) la creación de mecanismos alternativos de etnodesarrollo por fuera del ámbito formal (es la trayectoria de quienes afirman «no participan en ninguna comunidad»). Mientras las dos primeras son en tanto que «comunalizadas» más públicas, visibles y orgánicas, esta última no lo es.

Cada una de las trayectorias étnicas registradas etnográficamente responde a modelos de subjetividad diferentes, y por tanto a maneras diferentes de entender lo comunitario y de experimentar la vida-en-común. Estas tres trayectorias distintas se ven expresadas en al menos cuatro «circuitos colaborativos» (Katzer, 2011), a los cuales nuestra práctica se articula: el que ha resultado de la articulación de un conjunto de líderes con Endepa (Equipo Nacional de Pastoral Aborígen), el que ha que nucleado a líderes clusters, funcionarios del gobierno y empresas, el que resulta de la articulación de aquellos líderes con funcionarios del gobierno provincial y municipal; y el de las organizaciones indígenas de alcance provincial y nacional, como son la Onpia (Organización de Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina) y las organizaciones Martina Chapanay, Identidad Territorial Malalweche y Pewel Katuwe. Podríamos agregar un quinto circuito que es el que articula la Unión de Trabajadores sin Tierra (UST), quienes trabajan conjuntamente con el Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI) y la Secretaría de Agricultura Familiar.

Dentro de los criterios de ordenamiento social y territorial de la población rural además del Renaci se encuentra el Registro Nacional de Agricultura Familiar (Renaf). Las áreas del gobierno implicadas con mayor presencia en las trayectorias étnicas del contexto etnográfico lavallino, son centralmente la municipalidad y el IDR (Instituto de Desarrollo Rural, organismo público/privado de provincia), sumado a INTA, INTI, Dirección de Recursos Naturales Renovables, Secretaría de Agricultura Familiar, programa provincial de Chagas, con más o menos alcance según los casos. Como parte del escenario etnopolítico se anexan la Mesa caprina (Dirección de Ganadería de la Provincia), la Dirección General de Escuelas (DGE) con el programa de becas y organización de foros, la Mesa del agua, la Red Argentina de Turismo Rural Comunitario (Raturc), y el Arzobispado, con diferentes formas de intervención y articulación con las comunidades indígenas. La tarea colaborativa nos ha conectado y nos sigue conectando con algunos de ellos de manera constante.



Las comunidades locales y organizaciones más amplias a escala provincial y nacional, como la Unión de Trabajadores Sin Tierra (UST), la Organización de Naciones y Pueblos Indígenas de Argentina (Onpia) y la organización de pueblos indígenas Martina Chapanay (OPIMC) (Mendoza) conforman circuitos, articulaciones y redes diferentes. Asimismo, en la conformación de consejos nacionales y provinciales y/o participación en congresos, foros y los mismos circuitos indígenas, no todos los nativos son convocados, sino que son circuitos cerrados, excluyentes.

Internamente, cada comunidad tiene una comisión directiva y una comisión de la capilla. No siempre coinciden comisión capilla y comisión de la comunidad. En Asunción se suma el «grupo de turismo», integrado por referentes indígenas y funcionarios municipales del área de turismo. Cada comisión tiene su punto de vista que no necesariamente coincide con el de las otras comunidades. Tomando la totalidad de comunidades en su conjunto (que son trece), observamos que hay circuitos internos, redes, alianzas internas, así como controversias.

Por último, nos encontramos con todo un conjunto de familias ajenas a toda forma organizativa; son las familias aisladas campo adentro. Ésta es la trayectoria de quienes no comunalizan. No hay «comunalización jurídica» por dos motivos: o porque no coinciden con los criterios de comunalización, o porque no están empadronados. En esta trayectoria toman más fuerza los liderazgos familiares y las prácticas nómades y es la que representa a la mayoría de la población rural (Katzer, 2013, 2017).

Nuestra etnografía también constituye parte y se articula a estas trayectorias y circuitos colaborativos. En nuestro caso, el propio proceso etnográfico dentro del campo etnopolítico local fue orientando las acciones académicas y relaciones institucionales hacia la gestión de proyectos comunitarios de desarrollo social, la gestión patrimonial y la gestión cultural en articulación con ONG, áreas gubernamentales municipales y provinciales (fundamentalmente con la Dirección de Recursos Naturales Renovables). Además de la propia actividad investigativa hemos producido un documental audiovisual (apoyado por INCAA y la municipalidad de Lavalle); se suma a ello diversas intervenciones en el ámbito legislativo local.

Con todo vemos que el universo etnopolítico constituye una red articulada de circuitos colaborativos que en casos son adversarios entre sí. Por ello, si nos referimos al contexto de articulación academia-indígenas en el mundo contemporáneo resulta difícil divisar una frontera nítida de oposición, cuando, en ciertas situaciones hay referentes/dirigentes indígenas que «chocan culturalmente» con adscriptos étnicos, hay etnógrafos/as que «chocan culturalmente» con otros colegas, y tienen más empatía con adscriptos étnicos; y adscriptos en general y dirigentes étnicos en particular que chocan con unos y no con otros académicos. Más que «entre culturas», el «choque» se da entre redes, entre circuitos que son colaborativos y adversarios entre sí.

En el marco de estas complejas dinámicas, las expresiones de marcas nómades<sup>5</sup>, que son las más significativas y las que organizan centralmente sus rutinas y estilo de vida (pero las más invisibilizadas), no se hacen presentes en los contextos de interacción con agentes externos como académicos, funcionarios estatales, turistas, los nativos. En estos contextos de interacción por el contrario se muestran mucho más aquellos rasgos más estereotipados: la producción artesanal, los saberes sobre la naturaleza, los mitos indígenas. Esta lógica nómade no está reconocida por el Estado, no está reconocida jurídicamente, no está contenida en la legislación vigente, que por el contrario prescribe el arraigo y radicación a un espacio fijo. Es una trayectoria oculta, espectral, ilegítima.

### *«Etnopolítica», estatalidad y legitimidad*

Mientras que la legislación insiste en asociar una comunidad con un territorio fijo, físico, geográfico y simbólico, en realidad vemos que lo que hay es una red de itinerarios que superponen territorialidades múltiples y móviles imposible de ser fijadas a una unidad geográfica y una unidad política. Esta inapropiada asociación se ve también expresada en la tensión entre pueblo, comunidad, familia y/o «puesto». Referentes indígenas sostienen que pertenecen a un «pueblo» al interior del cual existen «comunidades»<sup>6</sup>. Hay quienes sostienen que una comunidad es «un conjunto de familias» y «no una unión vecinal, como la ven otros» (MA, entrevista de campo, 2006). Algunos defienden la idea de «tribu» y no de «comunidad». Eustaquio por ejemplo hablando de «tribu» (y no comunidad) sostiene que «somos una tribu, un conjunto de familias, y cada gran familia ha tenido su cacique» (EM, entrevista de campo, octubre 2016). Esta tensión se expresa también en términos académicos y jurídicos en cómo se concibe lo público y lo privado, entendiendo por público las «comunidades» y las «familias» y/o «puestos» como ámbito privado, y allí concretamente es a la inversa. Históricamente lo público en términos locales se definió desde la estructura familiar, desde las familias. Se termina colocando como «público» (la comunidad) un espacio político privado, conformado de hecho como bien privado (propiedad de la persona jurídica). Esto muestra una vez más la tensión entre criterios para la definición de lo público y lo privado, que en definitiva son criterios diferentes para definir «lo común».

Algunos individuos y familias nos solicitan «ayuda» de manera a-orgánica, descomunalizada. En estos casos de gente que no está articulada a la «organización» nos encontramos con el dilema de si responder o no a su demanda de manera

<sup>5</sup> En varios trabajos hemos expuesto en detalle las prácticas nómades locales. Sobre esta expresión de la etnicidad véase Katzer (2013, 2017).

<sup>6</sup> Está la idea que han presentado diferentes líderes indígenas, entre ellos una referente del pueblo quichua de Mendoza de la Organización de pueblos indígenas Martina Chapanay (OPIMC).

personalizada. Otros dicen «nosotros no participamos de la comunidad», pero ahí es donde se toman las decisiones y donde los investigadores estamos obligados de alguna manera a establecer acuerdos. Esto conduce a un problema de tipo metodológico y ético: ¿cómo nos articulamos en esas dinámicas y cómo se legitima nuestra práctica científica? Para solicitar/recibir autorización, para colaborar con proyectos: ¿cuáles son los actores legítimos? ¿La comunidad? ¿La tribu? ¿la familia? Interrogantes que introducen el problema de la legitimidad de los circuitos colaborativos.

Hemos visto que estamos ante la presencia de manifestaciones legítimas e ilegítimas de una condición compartida. La relación legitimidad/gobierno y legalidad se complejiza aún más ante la regulación de la persona jurídica. Más aún cuando no son del todo transparentes los mecanismos de representación política de las comunidades. Como «persona», la «comunidad» es la única titular de derechos y la titular de decisión soberana. Pero ¿cómo se legitima la decisión soberana cuando los mecanismos de elección de «representantes» no están del todo esclarecidos? Gran parte de la población no elige. ¿Quiénes ejercen la decisión soberana? Ahí está el problema del gobierno, de la relación colonial que establece la soberanía. La legitimidad externa (la representacional/institucional) que es la que coincide con la legalidad choca con la legitimidad interna. Los patrones normativos y parámetros de gobierno se confrontan con una legitimidad interna, la de las dinámicas y liderazgos familiares, cuyos mecanismos de elección y legitimación están bien definidos por la propia genealogía, el potencial mnémico, saberes ancestrales y las aptitudes «camperas». Por eso, las formas de relación que se dan entre soberanía, propiedad y gobierno/dirección son diversamente combinadas. Localmente el gobierno –en sentido de dirección– de la vida en común y la organización económica recae en los liderazgos familiares. La soberanía sobre los campos no coincide ni con los presidentes de las comunidades ni con los propietarios reales. Los representantes ejercen poder soberano hacia el afuera, tienen poder de decisión respecto a proyectos articulados estatalmente y organismos diversos, pero hacia el «adentro», según los casos, la legitimidad no se encuentra del todo acreditada

Se asume entonces que hay una expresión «jurídico-política» de las epistemologías y teorías de la diversidad que se inscribe en la gubernamentalidad: en tanto horizonte narrativo y práctica, en tanto 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. Así, las 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 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 puede nombrar,

y por ende lo que puede instalarse públicamente respecto a actores y estilos y semánticas narrativas. En este sentido también la personalización soberana de la «comunidad indígena» produce una tensión, una brecha entre derecho (y derechos) y justicia. Lo justo para ciertas iniciativas nativas no coincide con las formulaciones legislativas, siendo identificado con frecuencia el «camino de la Ley» con el camino de la injusticia.

En este sentido sostenemos la distinción entre «iniciativas», «estrategias» y «demandas», puesto que hay muchas prácticas étnicas que no corporalizan públicamente en la forma de una «demanda», que no necesariamente delimitan estrategias: se trata de distintas formas de dirección muchas de las cuales no se inscriben en la lógica del cálculo racional del interés que necesariamente acompaña a la «estrategia». Es decir que no existe un unívoco interés y no es el interés lo que vertebra a todos los itinerarios étnicos, sino una ética, una motivación, un proyecto de vida múltiple.

Más allá de esta diversidad de trayectorias y grados de legitimidad, nuestros registros etnográficos dan cuenta de que las formas de identificación, las formas de sociabilidad, trabajo y residencia, la estructuración de las autoridades, se hallan estructuradas por el parentesco y la familia.

En las representaciones tradicionales, las relaciones con el territorio se hallan mediadas menos por la pertenencia a un paraje y «comunidad» que por el parentesco y la movilidad de los animales. Y si bien se reconocen los límites territoriales de cada familia extensa, los límites son elásticos dado que recursos naturales (pasturas y aguadas) son compartidos por el conjunto de las familias, independientemente de donde se resida:

Comunidad somos los que trabajamos aquí, puesteros y familias y los que se han ido por trabajo y aquellos que por más que no sean miembros de las comunidades son de la comunidad, no es que porque se tuvieron que ir ya no pueden volver. Ellos también tienen derecho de volver, tienen su casita. (FG, mujer adscripta huarpe, Lagunas del Rosario, entrevista realizada en 2010)

Con todo, las diversas trayectorias que registramos en nuestro trabajo etnográfico configuran expresiones diversas de estatalidad y ponen de manifiesto que gobernar no es lo mismo que «estriar» (en el sentido de Deleuze & Guattari, 1980). Se puede gobernar de manera lisa, no estriada, no gubernamental o biopolítica subordinando los puntos y las metas a los trayectos, y no sometiendo los trayectos a un esquema jurídico-administrativo. Dirección no es lo mismo que determinación métrica, es lo contrario (Deleuze y Guattari, 1980, pp. 597-598). Por eso la «conducción» no necesariamente ni por esencia es negativa.

Entendemos la estatalidad como la estructuración diversa y amplia de la vida en común, entre la que se encuentra la regulación étnica. La estatalidad es un espacio creativo y mutante y no una alteridad lejana que somete, controla y administra (como es el Estado gubernamentalizado). La estatalidad incluye la articulación de varios agentes y escalas (entre los que se encuentran colectivos, asociaciones, organizaciones cooperativas, comunidades como todas aquellas formas no comunalizadas y a-orgánicas), trayectorias y circuitos entre los que se encuentra el propio trabajo etnográfico y académico, el cual es un espacio más de recreación de la estatalidad. En cambio, el Estado es una forma de comunidad política, una forma institucional (forma jurídico-política), una forma de gobierno y un aparato administrativo-burocrático de gestión de esa estatalidad; hoy una estatalidad gubernamentalizada. Entonces el desafío no es aniquilar al Estado sino desgubernamentalizar la estatalidad como paso a la descolonización del Estado.

La etnografía del Estado, de los procesos jurídico-administrativos (Souza Lima), significa para nuestra etnografía de la gubernamentalidad, la etnografía de los circuitos colaborativos en distintas escalas de estatalidad y asociativismo local, nacional e internacional, los cuales conforman el dominio de saber etnopolítico.

### **Etnopolítica y gubernamentalidad**

La idea central que hemos argumentado en diferentes trabajos es que en la corporalización pública de la etnicidad, tanto en el ámbito de la producción de saber etnológica/etnográfica como en la institucionalización, se activan y articulan ciertos dispositivos de la biopolítica y la gubernamentalidad (Katzner, 2009, Katzner 2018). Las «diferencias étnicas» –en tanto objetos etnográficos– y las «comunidades indígenas» en tanto objetos jurídico-administrativos- constituyen dispositivos disciplinarios y biopolíticos puesto que canalizan y articulan en su funcionamiento y en su interrogación analítica, el control de aptitudes, fuerzas, capacidades, utilidad docilidad por un lado y procesos de regulación por otro (Katzner, 2018). La gubernamentalidad, que implica la construcción de un orden normativo de lo humano (Giorgi & Rodríguez, 2009) reinscribe la lógica colonial en el campo de la subjetivación étnica contemporánea. Se trata del «gobierno de la individualización» (en el sentido de Deleuze & Guattari, 1980), de una forma de poder que hace sujetos individuales. Se da el proceso de personalización étnica en el marco de la declaración de derechos diferenciados en función de grupo (como por ejemplo los derechos poliétnicos). Siguiendo a Kymlicka (1996 [1995]) los derechos colectivos diferenciados en función del grupo resultan de pactos o acuerdos históricos, asignan derechos individuales y poderes políticos en función de la pertenencia de grupo. Aquí se define una «persona soberana» a partir de atributos colectivos.

El proceso de anexión de la cultura como objeto de la política social ha sido descrito por Boccara (2007) como constitutivo de una etnogubernamentalidad, ya que al tomar la cultura como objeto fundamental de la política social, el Estado tiende a administrar los micro-espacios de la sociabilidad indígena. Sobre la base del nexo entre nacionalidad y nacimiento, la formación discursiva etnogubernamental produce como legítima la categoría de sujeto de derecho intercultural, propiciando la movilización en acciones colectivas de categorías definidas cada vez más por un «origen» o una «pertenencia» (Katzer, 2018). Se configura, de tal forma, un patrón de legitimidad para la proliferación de identificaciones múltiples y heterogéneas, para la producción de sentidos de pertenencia o comunalizaciones (Brow, 1990) sobre la base de orientaciones culturales y de reivindicaciones de derechos diferenciados en función del grupo (Kymlicka, (1996 [1995])). Según Kymlicka (1996 [1995]), los derechos diferenciados en función del grupo resultan de pactos o acuerdos históricos, asignan derechos individuales y poderes políticos en función de la pertenencia de grupo. Tales derechos son para el autor derechos colectivos reivindicados por los grupos étnicos y circunscribe a los derechos poliétnicos (como lo es el derecho a la tierra reclamado por los indígenas), los derechos de representatividad y los derechos de autogobierno. Así, la producción jurídico-política de territorios indígenas constituye el reconocimiento de un derecho colectivo en función del grupo. A partir de una reestructuración del contenido de lo autorizado en el espacio público, se delimita un marco social que posibilita la apertura de un campo político en el cual configuraciones étnicas diferenciadas adquieren autoridad y legitimidad, –respecto tanto a la posición como al contenido de sus relatos– para instalar públicamente sus modos de producción histórica, expresiones e iniciativas diferenciadas.

Entendemos que el régimen de poder de la etnogubernamentalidad incluye tanto la penetración en los espacios de socialización indígena como también la capitalización de sus actividades y, por ende, el cuidado de su salubridad. Es decir, implica el ejercicio de una bio-política sobre los indígenas, ya no en términos de dejar morir sino en términos de hacer vivir (Katzer, 2018). La etnogubernamentalidad construye como principio administrativo hacer vivir al indígena, garantizar la maximización de su productividad «ancestral» y por ende garantizar su salubridad. En este sentido, hemos definido como razón etnogubernamental a aquella que delimita por objeto de administración a la población indígena, y cuya actividad, productividad, salud y circulación, es regulada, inspeccionada y maximizada a través de un aparato administrativo específico, el INAI; como una configuración textual y organizativa mediante la cual y a través de la articulación de un conjunto de instituciones, procedimientos y saberes, el aparato estatal pasa a regular sus mecanismos de utilización de los recursos y formas de sociabilidad, residencia y trabajo como a delinear nuevas formas de incorporación, control y reordenamiento político de la población indígena, en función de maximizar su productividad (Katzer, 2018).

La etnogubernamentalidad define al «gobierno», la conducción de la conducta, la forma de vida-en-común de la población identificada como «comunidad indígena». Aparecen así en el ámbito de la etnocomunalización jurídica los principales elementos que Foucault señala como constitutivos del «gobierno»: una idea de poder fundada en la representación de la voluntad de los individuos, el aparato del Estado gubernamentalizado, con instituciones específicas (el órgano indigenista); una técnica general del gobierno de los hombres consistente en la organización disciplinaria (la creación de la figura jurídico-política de «comunidad» como disciplina; la presencia de técnicas de manejo de las poblaciones, de regulación biopolítica en función de maximizar la productividad (creación de la comunidad indígena en tanto sujeto de interés).

En estas configuraciones epistémicas y jurídico-políticas se delimita, la «comunidad indígena» en tanto objeto de saber/poder como: a) cuerpo-organismo-institución (anatomopolítica), es decir, delimitación de conjuntos institucionales orgánicos, sus reglas y el disciplinamiento de los cuerpos-individuos a través de dichas reglas b) población (biopolítica), es decir, la totalización de un conjunto bio-socio-cultural bajo el presupuesto de la existencia de un colectivo autónomo, autoregulado y homeostático, en el marco de una mecánica regulatoria atenta al control de los procesos internos de regulación y de los acontecimientos de la masa poblacional.

Las «comunidades indígenas» pueden entenderse como «disciplinas», dado que 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: hay toda una jerarquía representativa, (presidentes, delegados, comisiones) funciones y roles regidos de acuerdo a las leyes y modalidades de la cooperativa o asociación civil; 3) es un soberano, una persona artificial no solo porque no tiene que representarse a sí mismo sino porque representa a toda otra persona. Y así como es un agente de personalización es por ello mismo, 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 los atributos de esa personalidad en tanto configuración de un ser viviente en particular: quienes no están «en las comunidades indígenas» no son reconocidos como indígenas; 4) 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 no excluyente resultado de un consenso no coercitivo (Katzner, 2016).

Con todo las «comunidades indígenas», en el sentido jurídico del término, constituyen «bloques» en los cuales la adaptación de las habilidades, los recursos de comunicación y las relaciones de poder constituyen sistemas regulados y concertados; constituyen un bloque de capacidad-comunicación-poder por la

disposición de los espacios, su regulación interna, las actividades que se organizan en ella, funciones y carácter bien definidas. Todos estos elementos se encuentran finamente regulados en función de fórmulas bien específicas derivadas del aparato biopolítico. Esta idea de pueblo originario junto con la definición de derechos diferenciados sobre la base del origen, excluye a individuos, familias que se trasladan, merodean traspasando fronteras jurídicas y estatales.

La legislación vigente, prescribe el arraigo y radicación a un espacio fijo. Insiste en asociar una comunidad con un territorio fijo. La semántica biopolítica marca una ontología de la vida excluyente de su propia condición estructural: el movimiento. Hay un supuesto no discutido de que la vida en común se teje a partir de un conjunto de relaciones regulares, permanentes, estables, analíticas y productivas con la naturaleza y en cuya administración calculada/interesada se garantiza el éxito de la supervivencia. Y en realidad lo que hay es una red de itinerarios que superponen territorialidades múltiples y móviles, es imposible fijar las familias a una unidad geográfica. A la individualización, a la construcción del sujeto individual (la persona jurídica de la «comunidad indígena») se le sitúa, como reverso luchas que cuestionan ese mismo estatus de individuo. En el mismo proceso de diferenciación/subjetivación étnica hay desubjetivación.

### **La «etnopolítica» como dominio de saber**

Según Foucault (1974) un dominio de saber es una formación discursiva que se constituye como un campo histórico-político, coherente, regular y muy compacto regulado de acuerdo a fórmulas específicas. Un dominio histórico es para Levi-Strauss (1962) un sistema de códigos particulares resultado de la abstracción/totalización por parte del agente del devenir histórico que decodifica los «hechos históricos» transformándolos en acontecimientos significativos. Tomando estas dos formulaciones, el dominio de saber de la etnopolítica designa una articulación de teorías, prácticas, instituciones, normas, roles y saberes específicos que se hayan regulados por una trama particular. Por etnopolítica entendemos la red constituida por actores indígenas y no indígenas, considerados éstos no como sujetos unitarios sino como la articulación específica de posiciones subjetivas construidas en el seno de formaciones discursivas específicas, cuya dinámica de interacción social es la resultante de la conexión tensa entre el patrón de la etnogubernamentalidad y las estrategias e iniciativas políticas de las agencias partícipes en esa red. Es decir es un campo intersocietario en el que se articulan y realizan de manera específica, posiciones subjetivas construidas en el seno de formaciones discursivas específicas, constituyendo circuitos colaborativos diferenciados (Katzer, 2011).

Cada dominio de saber, es un sistema de valorización, distribución y atribución de saber específico. Las teorizaciones sobre la etnicidad tienen un soporte institucional. Pensar la etnopolítica como «dominio de saber» implica analizar



la forma en que el saber sobre la diversidad se pone en práctica en la sociedad, en la que es valorizado, distribuido y atribuido, y que ejerce a su vez un poder de presión y coacción sobre los otros discursos. Las configuraciones teóricas, científico-académicas, entre la que se encuentran las propias etnografías y relaciones etnográficas, así como las teorías del pluralismo cultural son actos de poder, dispositivos de saber-poder.

En tanto dominio, la etnopolítica es un modo específico de estructuración de dinámicas, trayectorias y lógicas étnicas múltiples a partir de las cuales confluyen de manera jerarquizada iniciativas, proyectos, demandas, estrategias a la vez que formas de sociabilidad, liderazgos, trabajo, residencia, utilización de recursos y comunicación. La etnopolítica, como todo campo histórico constituido, delimita y es delimitado por una red de fuerzas organizada en una jerarquía y orden de subordinación que no deja de estar sujeta a la trama colonial de la modernidad. Se asume aquí que hay una relación entre etnopolítica y colonialidad, puesto que identificamos un colonialismo operante dentro del dominio de la etnicidad. Porque la razón gubernamental –que es una razón económica– dentro de la cual se anexa el componente étnico como «objeto político» y se estructuran las comunalizaciones étnicas, constituye una forma administrativa del colonialismo, una configuración específica de él. La razón gubernamental/biopolítica es una forma de razón colonial. La desigualdad de posibilidades respecto a organización política, recursos, visibilidad y representatividad en el espacio público expresa de primeras la lógica colonial desde la cual se estructura. Hay un colonialismo del lenguaje jurídico, administrativo y teórico, que se expresa en todas las dimensiones (sociabilidad, trabajo, residencia, utilización recursos, y comunicación) que limita las formas en que lo común y la diversidad de trayectorias pueden manifestarse. La gubernamentalidad limita las formas en que lo común/lo comunitario puede expresarse.

La etnopolítica se estructura desde las articulaciones entre un conjunto de teorías y configuraciones de saber –entre las que se incluyen los modos de relación con los otros en la experiencia etnográfica– y una serie de formas jurídico-políticas. Las dinámicas, rutinas e iniciativas concretas se modelan en redes identificatorias que restan a la vez no identificables y apropiables de manera absoluta en relación a las referencias (comunalizadas).

Por el lado de las configuraciones de saber sobre pluralismo cultural resultan referentes los trabajos de Mouffe, (1999[1993]), Kymlicka (1996 [1995]), Touraine (1997 [1996]), Cardoso de Oliveira (1996); Pacheco de Oliveira (2006); Bartolomé, M. (2006, 2009), Rivera Cusicanqui (1990), Santos (2010), Escobar (2005, 2010). *Comunalizaciones, movimientos culturales, democracia plural radical, reivindicaciones de derechos colectivos diferenciados*, son todas ellas nociones que refieren a acciones colectivas sobre la base de *ethos comunes* en el ámbito de la esfera pública. La interpretación de tales expresiones como formas

institucionalizadas y públicas de acción colectiva se funda en un concepto de vida política como «vida común», como «acción colectiva pública». En estas nociones «lo común» termina instituyéndose como propiedad de una individualidad más vasta. Las formas alternas de vida-en-común quedan capturadas y subsumidas en una persona –la persona del sujeto étnico–; una posición subjetiva definida por la propiedad disponible para los individuos (la cultura étnica), por la pertenencia a una referencia absoluta. Por el lado de las configuraciones jurídico-políticas en Argentina se reúnen las figuras de «organización», «asociación civil» y «comunidades indígenas».

La etnopolítica articula tanto comunalizaciones jurídicas y corporalizaciones públicas sobre la base de la definición de derechos diferenciados en función de grupo y de la filiación y orientación cultural, así como formas de vida-en-común no comunalizadas en ningún patrón jurídico ni de ordenamiento territorial. En nuestro contexto etnográfico hemos identificado tres trayectorias diferentes: las «trayectorias de comunalización o personalización étnica», las «trayectorias de desobjetivación/descomunalización» y la «trayectoria impersonal/a-comunal» (Katzer, 2015).

a) La trayectoria de comunalización cultural nuclea la conformación de «comunidades indígenas» como «personas jurídicas»;

b) La trayectoria impersonal o a-comunal, que fluctúa por fuera de la axiomática de la personalización cultural es la trayectoria no comunalizada (trayectorias de referentes indígenas que no son miembros de ninguna forma de organización). Es la trayectoria no institucional, a-formal, en la cual la vida-en-común no comunaliza, no clausura en una representación categorial, un cuerpo individual, una persona jurídica. En esta trayectoria, la relación hombre, espacio y naturaleza no es una relación instrumental de propiedad y de pertenencia, sino de asedio, de circulación. No hay estructuración analítica del espacio, sino que es «campo abierto y libre», y la naturaleza no es por tanto ni objeto de apropiación e imputación jurídico-política por un soberano (la comunidad) ni tampoco ella misma un sujeto soberano. Por cuanto no comunaliza, no corporaliza en los marcos de la Ley, ésta es la trayectoria menos conocida, la más invisibilizada, la menos legítima, la espectral y c) La trayectoria de desobjetivación/desidentificación/desapropiación categorial coincide con los procesos de despersonalización, de «salida» de las «comunidades indígenas» (trayectorias de referentes miembros de la organización que por diferencias de criterios dejaron de ser orgánicos). Cada una de estas trayectorias responde a circuitos colaborativos diferentes.

En este sentido el dominio etnopolítico no constituye un acuerdo intersubjetivo, sino que es una configuración textual y organizativa específica móvil y dinámica de circuitos colaborativos estructurada por una red de actores diversos con formas de racionalidad diferenciadas. Los circuitos, en términos de redes de

actores-agencias en interacción, se van redefiniendo coyunturalmente según sean las movilizaciones de actores, posiciones y alianzas dentro del conjunto de redes y según se reconfiguren los marcos sociales y jurídico-políticos globales a escala provincial, nacional e internacional. No se trata entonces de recortar un supuesto «universo indígena» expresión de una voluntad general y un sistema de representación unívoco, sino más bien de localizar una red de actores y agencias diversificadas que conforman circuitos, en contextos de producción de relaciones de alianza y negociación con distintas agencias: academia, agentes estatales, instituciones religiosas, ONG, empresas. Así, cada red, cada circuito lleva consigo un sistema de representación, un conjunto de estrategias, tácticas o simplemente iniciativas sin estrategia.

### **Biopolítica y diferencia**

Hemos visto que la corporalización pública de los adscriptos huarpes es irreductible a la diversidad de formas en las que esta etnicidad se expresa. La corporalización pública constituye el nucleamiento de individuos en alguna forma admisible por la ley, admisible por los aparatos administrativos y disciplinarios, que es a la vez la configuración de un sujeto colectivo a partir de la definición de derechos diferenciados en función de grupo sobre la base ethos comunes. Es decir, es una forma de comunalización jurídica, que describimos como el proceso de inscripción de individuos/ciudadanos a algún tipo de registro estatal/administrativo por el cual pasan a ser reconocidos como asociación portadora de derechos diferenciados en función del grupo. Por «comunalización jurídica» entendemos a) el proceso de inscripción de los individuos a algún tipo de registro estatal, por el cual pasan a ser reconocidos como asociación portadora de derechos diferenciados en función del grupo, a la vez que objeto de administración e intervención estatal (en el caso de las poblaciones indígenas, es el proceso de inscripción al Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Renaci); b) una forma de «corporalización pública» en «comunidades» es decir, del nucleamiento de adscriptos a alguna forma de referencia identitaria en la forma admisible y autorizada por la Ley ( la «comunidad indígena»/ «comunidad originaria» es una de ellas, y constituye la forma autorizada de aparición en el espacio público, entendido como el espacio delimitado por la Ley); c) el proceso de «personalización», esto quiere decir, la conformación de comunidades como «personas jurídicas» en tanto entidad reguladora de la vida-en-común; y d) el proceso o forma de construcción de un sujeto de derecho en función de grupo (en el caso de los pueblos originarios, sobre la base de la filiación étnica y orientación cultural).

Las comunalizaciones son procesos y construcciones que atraviesan cualquier ámbito de subjetivación, no sólo el étnico. La comunalización es un acto de diferenciación de lo viviente humano de acuerdo a parámetros específicos. Es

el principio de la diferencia, es la configuración y naturalización del criterio de la diferencia (biológica, social, étnica, sexual, etaria, política, ocupacional, ciudadana, religiosa), como criterio de estructuración de la vida (en común), lo que hace posible que se constituyan formaciones identitarias comunalizadas, es decir «sujetos-como-colectivos». Tanto en orden teórico como en orden jurídico aquí hay un patrón asociativo: grupo, red, cooperativa, organización, comunidad.

Tenemos, así, el registro de procesos de subjetivación, de disposición de referencias identitarias, de cualquier conformación de un «sujeto» (étnica, ciudadana, profesional, sexual, social, etaria, política, religiosa), y el registro de los procesos de desubjetivación en cualquier esfera de las referencias identitarias (étnica, ciudadana, profesional, sexual, social, etaria, política, religiosa).

Todo proceso de comunalización implica un proceso de diferenciación, un acto de producción de una diferencia. La «diferencia» es colonial por esencia, puesto que resulta de la localización, totalización e individualización de movimientos, potencias, energías, materialidades que se revelan múltiples y móviles. Por ello, la hemos llamado diferencia-como-colonia (Katzer, 2016). Las diferenciaciones de lo viviente son, siguiendo a Agamben (2006 [2002], distribuciones políticas. La producción de la diferencia-como-colonia es un acto de poder que responde y es expresión del «gobierno de la individualización»<sup>7</sup>, de una forma de poder que hace «sujetos individuales»<sup>8</sup>, de una «diferenciación orgánica»<sup>9</sup>; es decir es una «totalización». Los niveles de individuación/totalización implican dos dimensiones: narrativa-textual y organizacional, puesto que se produce un saber específico sobre aquello que individualiza, a la vez que esta individualización se logra a través de la institucionalización de prácticas y formas de sociabilidad: hay una verdad sobre

<sup>7</sup> En el sentido de Deleuze y Guattari (1980).

<sup>8</sup> En el sentido de Foucault (1982).

<sup>9</sup> En el sentido de Derrida (1967).

los sujetos, un saber sobre el sujeto, se le impone una esencia, y se intenta ajustar a los seres vivos, a esa esencia por medio de prácticas y formas de sociabilidad. Es

decir que conforman «dominios de saber».

Toda totalización coloca en el centro de la problematización a las configuraciones de saber, a la propia práctica intelectual, así como al ámbito de las formaciones jurídico-políticas en las que se forman los marcos de legitimidad de institucionalización de la multiplicidad viviente. Es decir, existen formas epistémicas diferenciadas de pensar y «estructurar» la diversidad. El mismo proceso de «diferenciación» en ambas dimensiones, teórica y jurídico-política hace de la vida-en-común un cuerpo, un sujeto constituido de acuerdo a patrones y criterios bien específicos. Cada figura de «sujeto» es una configuración de poder, una configuración cultural. Y cada modelo cultural constituye un patrón de «subjetivación», de personalidad, un «patrón normativo» que define como debe ser y actuar el sujeto.

El modelo de subjetividad plural expresa y se vertebra en los marcos de la subjetividad moderna, bajo los parámetros de la gubernamentalidad y la biopolítica. Las teorías de la diversidad expresadas en distintos ámbitos de configuración de subjetividades se fundan en un concepto de vida política como «acción colectiva pública», en torno a la idea de «bien común» y a una definición de lo «común» como propiedad de un sujeto colectivo (Brow, 1990; Mouffe, 1999 [1993]; Kymlicka, 1996 [1995]; Touraine, 1997 [1996]). Desde estos sistemas de interpretación se piensa que cada sujeto tiene una moralidad, eticidad, y propio modelo de desenvolvimiento con un potencial de «autonomía» y «autogestión». Nomenclaturas como «subalterno», «otro», «alternativo», «paradigma otro», «dinámica del subalterno», «autogobierno», «autogestión» «diferenciación cultural y espiritual interna» asumen la soberanía del otro, es decir, una monocultura del otro. Más allá de los matices teóricos, si de algo se trata la teorización sobre la diversidad étnica/cultural es de la «diferenciación» de lo viviente, de su comunalización, lo cual a su vez tiene una expresión en el orden jurídico-político.

Se trata de un patrón gubernamental que define un orden normativo de lo humano el cual a su vez marca un patrón asociativo de organización de lo viviente. La demarcación de este sujeto-como-colectivo responde a un concepto de colectivo como propiedad común, como una individualidad más vasta que hace propio lo común, así como común, lo propio. La paradoja radica en que lo común aparece identificado con su más opuesto: es común lo que une en una misma identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual, ciudadana, religiosa– de cada uno de sus miembros.

Así, se busca integrar toda la multitud plural y potencialmente rebelde en un cuerpo unificado por el mando soberano y por el principio de lo que Roberto Esposito ha llamado «representación somática de la ciudadanía» (Esposito, 2011 [2004]), p. 265). Dicha integración es lo que el autor identifica con la biopolítica. A esta representación somática se anexa también un diseño funcional que operativiza la idea de «cuerpo orgánico», lo que implica la presencia de un principio trascendente capaz de unificar funcionalmente miembros diversos: si el pueblo, la etnia, la población indígena, la institución, el colectivo que sea, tiene la forma y el diseño de un cuerpo, así lo puede cuidar, proteger y potenciar con instrumentos y finalidades biológicas (Katzner, 2017). Esta representación y diseño funcional responde y es expresión de un orden normativo por el que las formas posibles de vida son estructuradas/sujetadas a mecanismos normalizadores, codificándolas bajo el signo del capital, la productividad y el cálculo racional del interés, la producción de la diferencia-como-colonia. La localización jerarquización y diferenciación de lo viviente responde a la inquietud de conocer y saber (producir un saber) no sólo de qué vive sino también de cómo vive, dentro de un concepto productivista de vida; este es el concepto biopolítico.

Tanto en el campo de la producción teórica como en el de las formas de institucionalización jurídico-política hay una producción de la diferencia en la forma de la producción de cuerpos biopolíticos. Las configuraciones de saber y los dispositivos jurídico-políticos promueven e institucionalizan, aún sin proponérselo, la diferencia-como-colonia.

### **Consideraciones finales**

La idea central que hemos propuesto es que las formas de organización de la vida-en-común étnica, su legitimación y el grado de visibilización se hallan estructurados no sólo por los marcos jurídico-administrativos sino también por las teorías y campos de saber que los describen; y que tanto a nivel jurídico-político como a nivel epistémico y teórico las formas de vida-en-común étnica son irreducibles a la forma de «comunalización jurídica». Estos formatos generan desigualdades de legitimidad puesto que las geopolíticas del conocimiento centrican y entronizan patrones de subjetivación que subordinan/inferiorizan e invisibilizan expresiones subjetivas no identificadas con el orden normativo biopolítico definido por la gubernamentalidad. Se genera sí, un contraste radical entre las lógicas y mecanismos coloniales biopolíticos propios de la gubernamentalidad, a través de los cuales los modelos de subjetividad y de vida son producidos y legitimados (tanto en el ámbito de la producción de saber como en el ámbito de las disposiciones jurídico-administrativas), y las formas concretas en que los individuos y «comunidades» viven. En este marco es notorio cómo ciertas trayectorias étnicas, entre las que se encuentran las prácticas nómades –propias de muchos adscriptos étnicos– carecen de espacios concretos de reconocimiento tanto teórico como jurídico/político. Por ello creemos que la revisión crítica debe apuntar tanto a los marcos legislativos como al propio campo de saber académico, fundamentalmente al campo de las teorías sobre pluralismo cultural las teorías de la comunidad y la propia práctica etnográfica.

Sostenemos que es necesaria y fundamental una distinción analítica entre «colectivo» y vida en común, entre «comunidad» (forma jurídico-política), comunalización (configuración de un sujeto como colectivo) y vida-en-común (vivir común de lo viviente). Existen muchas estructuras de organización del mundo viviente humano, de los flujos móviles de la materialidad, de la multiplicidad, por lo que su singularidad es irreducible a «diferencia» en tanto representación soberana y cuerpo biopolítico.

## Referencias

- Agamben, G. (2007 [2003]) *Estado de excepción*. Trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Tercera edición. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2006 [2002]) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (1999) Prefacio En: J. L. Amselle & E. M' Bokolo (Eds.) *Au coeur de l'ethnie*, (pp. I-X). Seg. edición. París: La Découverte,
- Balibar, É. (2005 [1997]). *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona: Gedisa.
- Barabas, A. (Coord.). (2003). *Diálogos con el territorio*. Tomos I a IV. Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México. México: INAH.
- Bartolomé, L. (1976) Sobre el concepto de articulación social. *Desarrollo Económico*, 18(78), 275-286.
- Bartolomé, M. (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Bartolomé, M. (1987). Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina, *Suplemento antropológico*, XXII (2).
- Bhabha, H. (1994) *The Location of Culture*. Londres- Nueva York: Routledge.
- Boccaro, G. (2007). Chile y «sus» pueblos indígenas. De la invisibilización-subalternización del indígena a la nueva conquista espiritual de las fronteras del capitalismo globalizado (siglos XIX-XXI). *Sociedades en movimiento. Los Pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*, (pp. 261-273). Tandil: IEHS.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones. *Cartografías argentinas*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63, 1-6.
- Cajigas, J. C. (2007). La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo. En: R. Grosfoguel & S. Castro-Gómez. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 169-93). Bogotá: Siglo XXI.
- Cardoso de Oliveira, R. (1996). *Ensaio antropológico sobre moral y ética*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Cragolini, M. (2001). Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano. *Estudios Nietzsche, Revista de la Sociedad Española de estudios sobre F. Nietzsche*, 1, 61-76.

Rivera Cusicanqui, S. R. (1990). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales*, 11, 49-75.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux (capitalisme y schizophrénie)*. Paris: Minuit.

Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.

Escobar, A. (2005). El «postdesarrollo» como concepto y práctica social. En D. Mato. (Coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, (pp. 17-31). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vidas, redes*. Popayán: Envión.

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Esposito, R. (2011 [2004]). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu: Buenos Aires.

Ferguson, J. & Gupta, A. (2002). Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist*, 29, 981-1002.

Foucault, M. (1982). The Subject and the Power. En H. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (1974). La vérité et les formes juridiques. Cadermos da P. U. C., 16, pp. 5-133. (discusión con M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto) *Dits et Ecrits*, tomo II, texto n° 139.

Giorgi, G. & Rodríguez, F. (Comps.). (2009). Prólogo. En: *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires: Paidós.

Godelier, M. (1974). Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica? En M. Godelier. *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.

Hall, S. (2003 [1996]). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En: S. Hall & P. du Gay. *Cuestiones de identidad*, (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.

Katzer, L. (2018). *Hacia una antropología de la biopolítica. Repensar el territorio étnico desde una etnografía de la gubernamentalidad*. Mendoza: Universidad del Aconagua.

Katzer, L. (2017). Colonialidad/modernidad como matriz de subjetivación étnica: lecturas desde la crítica biopolítica, el pensamiento de la comunidad y la deconstrucción. *Intersticios de la política y la cultura*. VI(11), 143-184.



- Katzer, L. (2016). Diferencia-como-colonia, gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial. *Tabula Rasa*, 25, 317-362. DOI: 10.25058/20112742.86
- Katzer, L. (2015) La etnicidad como acontecimiento. Una etnografía de las trayectorias de subjetivación y des-comunalización étnica huarpe en Mendoza y San Luis. *Intersticios de la política y la cultura*, 7, 63-76,
- Katzer, L. (2013) Procesos identitarios, «campos familiares» y nomadismo, *Polis*, 34. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/polis/8813>
- 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. (2009). Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Pcia de Mendoza. *Revista Avá*, 16, 117-136.
- Kymlicka, W. (1996 [1995]). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Levi-Strauss, C. (1962). *La pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon.
- Miller, P. & Rose, N. (2008). *Governing the Present. Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Mouffe, Ch. (1999[1993]). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía pluralismo democracia radical*. Buenos Aires: Paidós.
- Murray, T. (2007). *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Durham, NC.: Duke University Press.
- Pacheco de Oliveira, J. (2006). Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo. En J. Pacheco de Oliveira. *Hacia una Antropología del indigenismo*, (pp. 181-200). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Pels, P. (1997). The Anthropology of colonialism: culture, History and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*, 2(26), 163-83.
- Rabinow, P. & Rose, N. (2006) Biopower today, *Biosocieties*, 1, 195-217.
- Radovich, J. C. & Balazote, A. (1992). *La cuestión indígena en la Argentina*. Colección Los fundamentos de la ciencia del hombre, 1. Buenos Aires: CEAL.
- Restrepo, E. (2004). Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras. En E. Restrepo & A. Rojas. (Eds.). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, (pp. 271-301). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2008). Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault, *Tabula Rasa*, 8, 111-132.
- Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.

Rose, N. (1998). *Inventing our selves. Psychology, power and personhood*. New York: Cambridge University Press.

Santos, B. de S. (2010). *Para decolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo.

Schwartz-Marín, E. & Restrepo, E. (2013). Biocoloniality, governance and the protection of “genetic identities” in Mexico and Colombia. *Sociology*, 47, 993-1010.

Souza Lima, A. C. (1995). *Un grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formacao do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Tamagno, L. (2001). *Los tobas en la casa del hombre blanco*. La Plata: Al margen.

Touraine, A. (1997 [1996]). ¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes. México: FCE.

Werry, M. (2008). Tourism, race and the state of nature. On the bio-poetics of government. *Cultural Studies*, 22(3-4), 391-411.