

Introducción

Indígenas y afrodescendientes en las ciudades: (In)visibilizaciones selectivas de procesos de larga data

Claudia Briones

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES EN DIVERSIDAD Y PROCESOS DE CAMBIO
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL RÍO NEGRO
CONICET

Tanto las teorías civilizatorias del siglo XIX como las modernizadoras del siglo XX nos dejaron mal equipados para entender la situación de los indígenas y afrodescendientes en las ciudades latinoamericanas o en la mayoría de ellas. En líneas generales, la ideología ciudadanizadora de los estados-nación modernos tendió a predicar la disolución inevitable de otras pertenencias, al ritmo de incrementos en las interacciones, los desplazamientos, la racionalización weberiana de la convivencia, la industrialización y la urbanización. Esta profecía se mostró tan inoperante como la que auguraba que esas ciudadanizaciones remediarían desigualdades e injusticias distributivas con base exclusiva en consideraciones meritocráticas, como efecto de la constitución de sujetos destilados de toda estigmatización, discriminación y violencias materiales y simbólicas.

Las ciencias sociales tardaron en revertir estos desaciertos diagnósticos, pues inicialmente acompañaron esas lecturas al proponer teorías unidireccionales de aculturación y cambio cultural. Aunque procesos similares se observan en distintas partes del mundo, en América Latina la matriz colonial y otras derivaciones del entramado del sistema-mundo moderno han a su vez ido mostrando la exacerbada aunque paradójica realización de tales procesos de designio invisibilizador, particularmente respecto de los pueblos originarios y afrodescendientes. En estos casos, la propensión ciudadanizadora fue quedando contrarrestada por la simultánea operación de marcaciones racializadoras y etnicizantes que fueron recreando asimetrías a través de diferencias heteronómicamente seleccionadas.

Más allá de negaciones recurrentes del derecho a expresar subjetivaciones cívicas socioculturalmente diversas, o de incapacidades para entender el peso de

prácticas de marcación racializadas y etnicizadas cotidianas, lo cierto es que la afluencia de pertenencias reprimidas hacia medios urbanos ha sido un proceso constante, estructuralmente afín a otros macro-procesos de consolidación de los estados-nacionales y sus elites. Esos continuos desplazamientos fueron quedado así vinculados al despojo de tierras por privatización; a la consecuente escasez de las tierras comunitarias disponibles para contener crecimientos poblacionales vegetativos; a una falta de posibilidades laborales y de reproducción de las economías domésticas en contextos locales, lo que fue llevando a la migración de mano de obra familiar disponible para satisfacer industrializaciones crecientes, entre otras circunstancias. Así, indígenas y afrodescendientes, a veces desde tiempos coloniales y republicanos tempranos, a veces como migrantes en épocas posteriores, han sido y son parte central aunque invisibilizada de los procesos latinoamericanos de urbanización. En muchos países como Chile y Argentina, los censos poblacionales incluso indican que hay mayores auto-identificaciones indígenas y afrodescendientes en los centros urbanos que en los territorios ancestrales.

En estos marcos, comparto aquí reflexiones sugeridas por los análisis de los autores que participan de este volumen, para indicar cómo desde mi experiencia antropológica se encarnan varios de los problemas que ellos tratan¹. Lo primero a destacar es que, en su misma heterogeneidad, este conjunto de trabajos realiza sugerentes aportes en al menos dos direcciones. Por un lado y a pesar de la especificidad del problema analizado por cada cual y de las particularidades propias de los países y regiones en que se enmarcan, todos los estudios de caso presentados demuestran problemáticas compartidas por distintos pueblos indígenas – e intuyo que por los afrodescendientes, aunque conozco menos de ellos. Por el otro, en tanto casos trabajados desde distintas especializaciones antropológicas, sociológicas, politológicas, etc., devienen ejercicios activos para desenclavar el trabajo de los estudios etnológicos y étnico-raciales clásicos, pues todos ellos dan cuenta de la intensidad y complejidad de las interseccionalidades sociológicas y materiales que vinculan a los pueblos con otros segmentos sociales. Muestran, a su vez, el carácter abierto de cómo se van resolviendo esas problemáticas de modos no siempre similares a pesar de afrontarse desafíos compartidos, todo lo cual ayuda a sopesar la compleja imbricación entre los factores estructurantes de distintas formaciones nacionales y regionales/provinciales de alteridad, y el modo en que diferentes pueblos procuran desplegar los márgenes de maniobra disponibles desde convicciones y prácticas socioculturales propias, para recrear sus pertenencias individuales, familiares y colectivas en medios que tienden a negarlos o folclorizarlos.

¹ Evito por tanto incluir referencias bibliográficas inspiradoras que han sido reconocidas, desarrolladas o recentradas en otros escritos.

En ambos sentidos y a pesar de lo riesgoso de apresurar generalizaciones para colectivos y países heterogéneos, se hace evidente que, en términos de asimetrías, estratificación y territorialización urbana y aun con excepciones, los colectivos indígenas y afrodescendientes engrosan en las ciudades "lo popular" en términos de condiciones de vida que no necesariamente parecieran diferir de maneras sustantivas respecto de otras fracciones populares. No obstante, distintas maneras de materializar las líneas de color según formas locales de racializar impactan estos sectores y acaban heterogenizando sus condiciones de existencia. En esto, los mercados de trabajo, comercialización y consumo disponibles en distintas épocas fueron materializando interacciones entre distintas fracciones de clase que, con el tiempo, fueron entramando conexiones y desconexiones parciales sobre distintos planos de la vida material y simbólica de los contingentes populares, recomponiendo las estructuraciones mucho más polarizantes implantadas por distintos procesos de conquista y colonización. En similar dirección han operado procesos de organización de colectivos urbanos en lucha por el acceso a servicios básicos. Así, con distintas intensidades y posibilidades según épocas, según contextos regionales y según los bagajes sociohistóricos de los colectivos involucrados, segregaciones y entrelazamientos se fueron tejiendo de modos particulares, dando perfiles más o menos distintivos a los diversos nucleamientos urbanos de América Latina. En todo caso, aunque se definieron movibilidades estructuradas bastante predecibles para determinados colectivos racial y socioculturalmente marcados, en el marco de procesos selectivos de invisibilización e incorporación de ciertos perfiles individuales y grupales pasibles de ser desmarcados o catalogados como criollos o nacionales pobres, esos distintos contextos abrieron también variados márgenes de maniobra para desafiar tales movibilidades.

Es precisamente en esa tensión entre las visibilidades habilitadas en diversos contextos para pertenencias indígenas y afrodescendientes urbanas, y los modos propios de habitar esas visibilidades para lograr estima de sí, que se dirimen, por ejemplo, dispares estrategias de patrimonialización como dispositivo para instaurar o bien rupturas o bien continuidades actualizadas entre pertenencias pasadas y contemporáneas, lo que ciertamente depende de diversas formas de usar ideologías de mestizaje para construir la nación-como-estado. A su vez, nada de esto es ajeno a proyectos de turistización que buscan hacer más palatables, para visitantes propios y extranjeros, ciertas ciudades más que otras, a la par de fomentar disparidades regionales en términos de cuán atractivas devienen distintas localidades para poder hacer visible ese plus de tradición y exotismo, de monumentalidad prehispánica, colonial o republicana que devienen "atracciones" irresistibles por su "sabor" distintivo. En esto, no deja de resultar paradójico que, en épocas de reconocimientos multi(inter)culturales de cepas variadas, se exacerbe selectivamente en ciertos contextos urbanos la

visibilidad de una "diversidad" afro o indígena turistizada, que claramente crea ciertos mercados informales para esas poblaciones, pero no resuelve los factores estructurales que generan ciudades cada vez más segregadas, donde proliferan asentamientos más o menos informales a la par de condominios o barrios con candado.

En estos complejos y ambiguos marcos, muchos sectores populares urbanos de origen rural con algún lugar donde regresar tienen que decidir traslados o permanencias en distintos entornos, poniendo en la balanza posibilidades encontradas. Por un lado, el mayor acceso a trabajo, educación, servicios e incluso otras experiencias para el tiempo libre – acceso que se hace más abierto en las ciudades. Por el otro, tener que convivir en contextos de inseguridad, hacinamiento, discriminación, así como de deterioro de condiciones laborales por incremento de la precarización o de los tiempos de traslado. A su vez, tales decisiones sobre dónde permanecer no son ajenas a la necesidad de sostener relaciones entrelazadas con los lugares de origen que – a través de redes de circulación de personas, alimentos y otros bienes, así como memorias, remedios y remesas – buscan dar un poco más de seguridad a la vida rural o urbana de parentelas por lo general diaspóricas.

Tampoco suelen a menudo ser decisiones que involucren a toda una unidad doméstica. Por el contrario, es la posibilidad de sostener unidades domésticas en distintas partes lo que permite que sus integrantes tengan adonde ir en distintas etapas de sus vidas, sea para estudiar, para recibir atención médica o, por ejemplo, para transitar el envejecimiento. Claro que esto puede manejarse de diversos modos. Si los Pankararé que nos presenta Venturoli en este volumen tienden a regresar a sus comunidades cuando se jubilan, muchas veces los ancianos mapuche que quedaron solos en el campo son llevados por sus hijos a las ciudades para garantizar su cuidado familiar y sanitario.

En todo caso, es quizás en la conformación de localizaciones urbanas compartidas por integrantes de un mismo pueblo, o en su residencia diseminada donde más se pueden expresar formas indígenas y afrodescendientes propias de ser juntos. Por ejemplo, en Argentina, el pueblo Qom tiende, antes o después de los desplazamientos, a conformar barrios Qom en los principales centros urbanos, sea en Gran Rosario, Gran La Plata o Gran Buenos Aires. Integrantes del pueblo Mapuche, por su parte, suelen radicarse de modos más dispersos, por lo que la afirmación de su pertenencia – en caso de producirse – se canaliza sobre todo a través de organizaciones con filosofía y liderazgo indígena no territorializadas. Estas tendencias resultan en visibilidades y dinámicas comunalizadoras y organizativas diferentes. Del mismo modo, dinámicas igualmente distintivas son propias de ciudades de tamaño intermedio, donde la densidad demográfica de las pertenencias es históricamente mucho más alta.

Es el caso de San Carlos de Bariloche, en la zona andina de la provincia de Río Negro, donde resido. En este contexto, la tensa coexistencia de muchas personas autoidentificadas como mapuche-tewelche con importantes manifestaciones de racismo estructural y cotidiano puede devenir en políticas "excepcionales" respecto de las imperantes en otras partes de la región y el país. Por ejemplo, puede resultar en que, a instancias del reclamo del "Espacio de Articulación Mapuche y Construcción Política" (EAPyCM), el municipio acabe reconociéndose como intercultural en 2015.

Es, entonces, desde esta localización que me interesa presentar dos escenas para destacar algunas cuestiones de los múltiples problemas que pueden analizarse respecto de las maneras y posibilidades de vivir y autoidentificarse como indígena en medios urbanos. Entiendo que esas escenas evidencian tensiones que muchos de los artículos de este dossier también muestran, aunque sopesando en cada caso factores específicos que, siendo propios de esos otros contextos, modalizan las posibilidades de autoidentificación y organización. Lo que en todo caso me interesa ponderar es cómo los modos alternativos de recrear o batallar contra (in)visibilizaciones selectivas de larga data solo pueden entenderse a la luz de las *conexiones parciales* históricamente entretejidas -- conexiones que no solo heterogenizan las identificaciones afro e indígenas, sino que complejizan y entraman las convivencias urbanas. Me refiero a conexiones que posibilitan tanto articulaciones sociopolíticas y convergencias con otros sectores, cuanto la manifestación de fricciones tanto ideológicas cuanto ontológicas y epistemológicas en el mismo momento de confluir con ellos en un ser juntos urbano ampliado. En esto, mi argumento es que, al poner en foco simultáneo a las conexiones y desconexiones parciales que se expresan en las convivencias se hace patente la pertinencia de replantear teóricamente la tensión entre sujeción y subjetivación, así como la de identificar distintos tipos de disensos, fractalmente vinculados con la posibilidad de sostener diferentes tipos de compromisos afectivos y de pertenencia.

Escena 1. Paradojas del sumar a los otros a iniciativas propias

En Argentina en general y en Patagonia en particular, aún priman construcciones de aboriginalidad que vinculan las pertenencias indígenas con la vida en comunidades rurales, lo que dificulta demostrar y sostener pertenencias urbanas legítimas que no se adecuen a los estereotipos del paisano criancero de ovejas y chivas, con baja o nula escolarización. Es claro que, desde diversos organismos estatales, resulta más conveniente insistir en que sus interlocutores sean las comunidades, aunque sean periurbanas, desconociendo así su obligación de interlocutar y de implementar derechos para organizaciones y personas

indígenas que no viven en comunidades rurales, quizás las que parecen más vocales -- al menos por cercanas -- en la escenificación de conflictos y reclamos.

Nada de esto es ajeno a la incidencia de imaginarios que recrean divisorias nítidas entre campo y ciudad, cosa que las mismas ciencias sociales recién empezamos a cuestionar en décadas recientes. Si la historia nos permite entender por qué en varios de nuestros países la mayor parte de las personas autoidentificadas como indígenas vive en las ciudades, creo que aún nos falta profundizar qué es lo que resulta en que el activismo urbano florezca y se heterogenice del modo en que lo hace. Identificamos la escolarización y la movilidad ascendente así como la influencia de cultos y partidos políticos como algunas de las condiciones de posibilidad de esa emergencia y diversificación, pero nos faltan aún marcos para explorar, explicar y entender las condiciones y efectos de la heterogeneidad de formas de ser, pertenecer e identificarse -- o preferir no hacerlo -- en medios urbanos. Por eso son tan valiosos los trabajos que componen este dossier.

En todo caso, operativa para negar heterogeneidades al interior del pueblo mapuche-tewelche, esa divisoria campo/ciudad viene siendo a su vez debatida al interior del mismo activismo indígena urbano y rural, en términos de definir si y cómo se puede sostener -- y se sostiene -- la pertenencia en las ciudades. Los posicionamientos al respecto han sido y son variados. Para algunos, sólo se puede lograr una vida digna volviendo al campo a través de recuperaciones de tierras. Para quienes el retorno no se ve como opción, a veces esa lectura resulta en centrar su activismo en apoyar las luchas y necesidades de las comunidades rurales. Otros insisten en que hay formas propias de ser y vivir en medios urbanos que, como Bariloche, es claro que están localizados en un entorno que fue y es parte del *wallmapu* (territorio mapuche) antes de ser masivamente expropiado por los *wigka* (persona no mapuche).

Lo cierto es que más allá de territorializaciones diferenciadas, hace décadas comunidades y residentes urbanos sostienen, como anticipamos, redes de intercambio de alimentos, visitas, invitaciones y cuidados recíprocos, *lawen* (remedios) y memorias. Estos vínculos se hacen aún más fluidos con aquellas comunidades conformadas ya en zonas más pertinentemente definibles como rur-urbanas por las posibilidades de desplazamiento habilitadas por mejoras en la infraestructura en medios de locomoción y comunicación. En la región donde vivo, la asiduidad de vínculos se hace aún más patente a través de la visita periódica de *pu machi* (curadores o curadoras) desde Chile, para atender personas mapuche-tewelche -- pero no sólo -- que acuden a consultarlas por su salud y bienestar, el de sus familias o grupos de referencia, favoreciendo interacciones que actualizan relaciones de otro modo diaspóricas.

En todo caso, también es cierto que, incluso cuando ser mapuche-tewelche urbano es la forma en que se afirma y sostiene la pertenencia afectiva que más enmarca otras solidaridades e identificaciones, es frecuente que el compromiso para redireccionar años de racismo y discriminación se centre en reforzar y mostrar a otros modos propios de vivir. Es en este contexto que el EAMyCP organizó en 2016 el segundo encuentro intercultural de arte y cultura mapuche en Bariloche, "*Tayiñ rakizuamün entulepaiñ*" (aquí estamos, sacando nuestro pensamiento). Hacia los propios, la idea era reunir una serie de *pu peñi ka pu lamgen* (hermanos y hermanas) de Bariloche, comunidades de zonas aledañas e incluso *Golv Mapu* (Chile), que permitiesen estimular reflexiones y conocimientos propios desde el arte, la espiritualidad y otras expresiones sobre cómo estar siendo mapuche en estos tiempos. Hacia la sociedad no mapuche, el encuentro era -- otra vez más -- un medio para lograr una visibilización no acotada a la conflictividad política suscitada por recuperaciones de tierras y demandas variadas.

En este marco y pensando en los niños, un sábado a la tarde surge la propuesta de organizar una actividad con ellos al aire libre, mientras los adultos mantenían sus propias actividades. Se eligió proponerles estar en el Centro Cívico, la plaza principal de Bariloche, jugando al *palin*, un juego propio ("Dicen que similar al hockey", suele explicarse) con significaciones variadas, pero centrado en la diversión y en la posibilidad de exponer destreza física tanto masculina como femenina. Lo que no estuvo tan planificado es que, siendo fin de semana y estando en un espacio público, se acercara de manera solidaria para apoyar la actividad un grupo de murgueros de El Alto, zona de localización de "los barrios pobres" y sectores populares de Bariloche donde también viven muchos mapuche-tewelche, algunos de los cuales participan de las murgas o de otras militancias y actividades sin auto-identificarse necesariamente como indígenas.

Si las personas que organizaron el evento desplegaron un montón de diacríticos que enmarcan la pertenencia mapuche-tewelche del *palin* y sus participantes, los murgueros llegaron ataviados con todo lo que muestra pertenencia a esta forma de proponer pertenencias barriales, que convierten estigmas y categorías de opresión en categorías de lucha. Primero jugaron los niños, quedando armado una especie de dos equipos, de algún modo niños mapuche vs. niños murgueros. A medida que se iba entusiasmando el ambiente y algunos turistas curiosos se sumaban a mirar, se armó un juego de adultos varones, murgueros y algunos turistas vs. mapuche.

Las mujeres mayormente del EAMyCP que animaban de modo mapuche la situación, haciendo *afafan* (gritos de aliento) y tocando el *kvlxun* (tambor ritual), alentaban a ambas las partes. Divertidas, empezaron a jugar una especie

de competencia propia sobre quiénes alentaban más animadamente, que las llevó a acabar armando un *palin* mayormente femenino.

La situación fue tan exitosa que la escenificación de la pertenencia mapuche-tewelche generó una inesperada participación de personas no indígenas, más allá de las que suelen acompañar las iniciativas de las comunidades y organizaciones. Fue adquiriendo a su vez dimensiones tan impensadas respecto de lo previsto, que se hizo tarde respecto del tiempo planificado para esta actividad, que solo buscaba entretener a los niños mientras los adultos podían hablar de otras cosas, despreocupados de su cuidado. Muchas de las personas del público que habían llegado con los integrantes del EAMyCP y estos mismos empezaron a insistir que había que terminar la actividad para volver a las actividades centrales del *Tayiñ rakizuamün entulepaiñ*. Mientras tanto, los murgueros se preparaban para mostrar sus destrezas y esperaban que también se les hiciera "el aguante" con la permanencia del público, argumentando que "somos todos de los mismos barrios, y hay muchos mapuche que participan en las murgas".

Se abrió un momento de cierta tensión. Particularmente tenso estaba Juan esperando que nadie abandonara el lugar, un trabajador social mapuche que trabaja en los barrios como tal, que también participa como murguero, y que además activa como mapuche en organizaciones con filosofía y liderazgo indígena de alcance provincial. Yo misma, como integrante del EAMyCP encargada con otros *pu lamgen* de organizar esa actividad puntual en el marco del encuentro, sostuve la posición de que, a pesar de lo planificado, teníamos que quedarnos. Por los barrios donde viven tantos *pu lamgen* -- murgueros o no -- y también porque la misma gente de las murgas, siempre solidaria, nos había apoyado en el trabajo que hacemos en el penal, con un proyecto de extensión de la universidad. Finalmente el público del encuentro organizado por el EAMyCP se quedó. Pero lo que se hizo evidente para varios de nosotros es el tironeo entre distintos compromisos afectivos que todos solemos mantener con distintos grupos de referencia y respecto de diversas actividades que desplegamos como "vecinos de una misma localidad", esto es, por las intrincadas conexiones parciales que nos entraman de maneras diversas.

Escena 2. Sumarse a iniciativas de otros para escenificar modos ampliados de ser juntos siendo diferentes

En medios urbanos, las luchas y políticas de interculturalidad suelen encarnarse en torno a patrimonializaciones explícitas o implícitas de cuál es la práctica, conocimiento o bien a ser reconocido y protegido. Tanto la legislación internacional cuanto nacional existente tiende a fetichizar la diferencia cultural

como riqueza, fusionando cultura e identidad tras la idea de propiedad, lo cual pone en conflicto distintas economías de afecto y valor. Se instaure así una lógica de sociedad mosaico fundada en la idea de que las diferencias están *entre* y no *dentro* de las prácticas.

Estas visiones tienden a invisibilizar luchas que apuntan menos a defender un patrimonio propio, que a politizar en otras direcciones los arreglos interculturales de convivencia, proponiendo conexiones parciales allí donde la sociedad mayoritaria las niega, por ver la interculturalidad como una concesión sólo para los diferentes y vulnerables. Hablo de reclamos que ponen en entredicho procesos de patrimonialización hegemónica de los que indígenas y afrodescendientes quedan a menudo excluidos -- o invisibilizados desde una pertenencia nacional inclusiva -- y con los que por tanto suelen entrar en conflicto.

Esto es lo que a partir de 2016 ha empezado a hacerse patente en Bariloche cada 24 de marzo, fecha en que se conmemora el golpe de estado de 1976 que dio pie a las prácticas de terrorismo de estado más cruentas de las recordadas a escala nacional. Porque claro que ha habido otras, que encuentran mucha dificultad para hacerse audibles y que el EAMyCP ha buscado empezar a relacionar.

Brevemente, cada 24 de marzo se realiza una (re)pintada de pañuelos blancos con nombre y fecha de algún desaparecido en varias plazas del país para repudiar el golpe cívico-militar y homenajear las rondas de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo que temprana y valientemente se opusieron a los dictadores, para reclamar la aparición con vida de sus hijos. Esto también acontece en el Centro Cívico de Bariloche y distintas personas y organizaciones mapuche-tewelche suelen participar de alguno de los actos que se realizan, pues disidencias políticas resultan en que frecuentemente haya más de uno.

El EAMyCP ha participado históricamente del acto organizado por H.I.J.O.S. (de los desaparecidos) y la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH). En 2016 iba a proponer que el documento vinculara el terrorismo de estado de los años setenta con el genocidio emprendido por la llamada "Conquista del Desierto", conjunto de campañas militares de avance sobre la Patagonia en el último cuarto del siglo XIX que marcan la subordinación de los pueblos indígenas de la región. Por ello el EAMyCP participó de las distintas reuniones para elaborar el documento a ser leído ese día, lo que no pudo ser consensuado entre los organizadores por desacuerdos de cuán explícitamente se debía censurar al gobierno nacional recién asumido. Finalmente acabaron saliendo dos documentos de este sector. Ambos escritos recogieron el párrafo propuesto por el EAMyCP, que no aceptó aparecer como co-organizador del acto, esgrimiendo que los debates y tensiones internas que se hicieron patentes no reflejaban la forma mapuche de hacer política. No obstante,

el EAMyCP tuvo una presencia activa y novedosa en el evento pues, mientras otros participantes repintaban los pañuelos blancos, sus integrantes pintaron *pu kolxun* (tambores rituales) con nombres de *pu logko* (caciques) conocidos y *pu weichafe* (guerreros) anónimos muertos durante la Conquista del Desierto en las cuatro esquinas de la plaza, para mostrar y dejar testimonio de que la predisposición genocida del estado argentino y el terrorismo de estado no se inició en los años setenta, y que -- justamente por eso -- el dolor, enojo y rechazo que nos causa todo terrorismo de estado debiera ser reconocido y unir a indígenas y no indígenas. Dicho de otro modo, se estaba proponiendo una conexión parcial silenciada por muchos, no para dar una batalla intercultural sobre el propio patrimonio, sino para hacer visible un patrimonio intangible de memorias tristes compartido parcialmente.

Digo parcialmente, porque la iniciativa generó acuerdos que llamaría *ideológicos* entre los asistentes, en el sentido de discurrir sobre una misma realidad, la de reconocer una propensión violenta de larga data por parte del estado argentino. Esta postura reagrupa indígenas y no indígenas y obviamente los contrasta ideológicamente con quienes niegan que la Conquista del Desierto haya operado de modos genocidas. Sin embargo, otras cuestiones permanecen inaudibles e invisibles, tanto para quienes acuerdan como para quienes desacuerdan sobre la manera mapuche-tewelche de caracterizar la dinámica y efectos de las campañas militares decimonónicas. Si desde visiones no indígenas los *pu kolxun* son "símbolos de", para los mapuche-tewelche toda pintura ritual actualiza el vínculo y la presencia de los seres a quienes interpela o a quienes se dirige. El *pollv* (uno de los componentes anímicos de la persona) de cada ancestro invocado está y se hace presente; forma parte de la comunidad y se comunica con los vivos a través de sueños y señas. Emergen aquí bordes *ontológicos* respecto de cuáles son las figuraciones de agencia realmente existentes y operantes, así como bordes *epistemológicos* respecto de cómo conocerlas y entender sus mensajes.

El punto a destacar es que ninguno de estos otros bordes o fricciones impide pero tampoco se agota en las convergencias ideológicas antes señaladas. Así, disputar espacios propios e inclusiones de otro modo en espacios mayoritarios nos habla de conexiones parciales y de intra-acción más que de interacción, pero también nos habla de la importancia de sostener la diferenciación entre distintos tipos de disensos y compromisos para no recrear paradójicas invisibilizaciones en las convivencias.

Panoramas

Aunque toda generalización de situaciones variadas es improcedente, tras cuarenta años de seguimiento en terreno de ciertos procesos hay al menos dos

transformaciones que me parecen sustantivas al momento de hacer un balance de las cotidianidades de los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina. No me refiero tanto a cómo un cierto rediseño de los estados-nación asociado a las políticas de reconocimiento ha modificado sus posibilidades de acceso a derechos universales y diferenciados -- un campo que, sin duda, muestra variaciones muy notables por país y región -- sino a las maneras en que han ido cambiando algunas condiciones de existencia y, por ende, las luchas cotidianas para sostener y expresar pertenencias en diversos entornos.

Por un lado, esfuerzos colectivos contra discriminaciones y ninguneos de larga data fueron alentando la conformación no sólo de organizaciones sino también de comunidades urbanas y periurbanas donde antes sus integrantes quedaban a menudo invisibilizados o diluidos como parte de los sectores populares de los barrios más marginales. Pero, por otro, el relativo mejoramiento del alcance de las infraestructuras viales y de los medios de locomoción y comunicación ha propiciado surgimiento de contextos de rur-urbanidad que -- aún a modo de manchones disparmente distribuidos según las regiones -- posibilitan ampliar relaciones e intercambios asiduos de distinto tipo con localidades vecinas. Esto ha incrementado y facilitado el entramado de redes recíprocitarias entre familiares y comunidades que antes eran más esporádicas y difíciles de sostener. A la vez, ese en-redarse a distancia y no solamente a través de relaciones cara-a-cara ha multiplicado la posibilidad de (re)crear conexiones parciales con propios y extraños, diversificando experiencias y pertenencias y amplificando los grupos de referencia, aún cuando no todos tengan ni generen las mismas inversiones o jerarquías afectivas. Apelando a otros vocabularios, se abren alternativas de subjetivación que no plantean contradicciones entre ser raperero, flogger y activista mapuche, y tampoco entre la sensación de que "el campo" se está despoblando y de que, sin embargo, las pertenencias comunitarias parecieran estarse fortaleciendo aún en la diáspora, pues se puede *estar siendo* de comunidad aunque se viva en la ciudad.

En todo caso, distintas conexiones parciales con varios grupos de referencia llevan a multiplicar las luchas que se elige pelear en el marco de las diferentes situaciones con las que se establecen compromisos afectivos, en distintos momentos y con diversas intensidades. Si esto marca la posibilidad de entramarse desde y con colectivos sociopolíticos más amplios, para luchar por propósitos (barriales, sindicales, partidarios, ambientales, cívicos) comunes, ello no pone necesariamente en entredicho la pertenencia que se considera marco existencial de otras pertenencias posibles. Por ello pueden converger en el mismo *fota gijipun* (rogativa comunitaria anual) quien da en medios urbanos primacía a su activismo indígena, o quien más bien privilegia su pertenencia como militante social o partidario. Por ello pueden converger en la misma movilización ciudadanos no indígenas subjetivados en la defensa de los derechos humanos y

activistas mapuche-tewelche que no disocian los derechos humanos de su derecho a ser diferentes.

Para dar cuenta de estos variados entramados, el desafío pasa entonces por no presuponer que esas convergencias homogenizan a quienes coinciden en las mismas prácticas, o que tales convergencias neutralizan la emergencia de distintos tipos de fricciones o bordes que centralmente nos interesa diferenciar como *ideológicos*, *ontológicos* y *epistemológicos*.

Así como ciertos acuerdos ideológicos nos permiten dar cuenta articulaciones políticas más o menos amplias, los disensos de este tipo crean diferencias al interior de quienes incluso sostienen una misma pertenencia indígena o afrodescendiente. En similar dirección, son muchas veces los acuerdos ontológicos y epistemológicos los que dan sustento a la pertenencia a un mismo pueblo indígena o afro pues, a pesar de la variabilidad de trayectorias desplegadas por sus integrantes, lo que los vincula existencialmente son ciertas formas de hacer mundos y pertenecer a ellos, en las ciudades o lejos de ellas. Y más a menudo de lo deseable, son las fricciones ontológicas y epistemológicas las que siguen quedando inaudibles e invisibles cuando el coincidir en los espacios públicos aglutinados tras demandas semejantes se toma apresuradamente como índice de un acuerdo absoluto.