



e-l@tina

Revista electrónica de estudios latinoamericanos

e-l@tina es una publicación del
Grupo de Estudios de Sociología Histórica de América Latina ([GESHAL](#))
con sede en el
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe ([IEALC](#))
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Comunidad y derecho a la tierra: órdenes jurídicos y procesos culturales silenciados

Karina Bidaseca y equipo

Miembros del Proyecto UBACYT S-825 (Programación Científica 2006-2009, Dir. Karina Bidaseca (Doctora en Cs. Sociales, UBA-Investigadora del CONICET/Docente UBA), Borghini, Natalia (UBA); Gómez, Florencia (Maestrante UBA); Guerrero, Leopoldo (UBA); Jaramillo, Iván (Maestrante UBA); Mariotti, Daniela (doctorante UBA); Millán, Facundo (UBA); Murrone, Diego (UBA); Scarpelli, Agustín (UBA); Vallejos, Clara (becaria Maestría UBACYT y Maestrante UBA). Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: karinabidaseca@yahoo.com.ar

Recibido con pedido de publicación: 23 de febrero del 2007

Aceptado para publicación: 6 de marzo del 2007

Resumen

Comunidad y derecho a la tierra: órdenes jurídicos y procesos culturales silenciados

El objetivo general de esta investigación es comprender los que llamamos “procesos culturales silenciados”, es decir, aquellos mecanismos históricos de exclusión culturales, institucionales, económicos y políticos – formales e informales- de la/os campesina/os, colona/os e indígenas sobre el derecho a la tierra.

La gran diversidad de dispositivos sociales observables no permite identificar de manera empírica criterios de derecho universalmente válidos. El objetivo es registrar y analizar los mecanismos jurídicos e institucionales (económicos, sociales y políticos) que intervienen en la distribución de bienes en el agro argentino.

Una de las variadas formas que adquiere la exclusión, como mecanismo que define la dominación, en el mundo rural es negar u obstaculizar a los sujetos el derecho a la tierra/territorio. La investigación se propone indagar en ambos tipos de mecanismos de exclusión, materiales y político-culturales inscriptos en paradigmas teóricos como los Subaltern Studies de la India, el pensamiento que plantea el giro des-colonial del ser, saber y poder y desde la hermenéutica política de Rancière.

En este avance de investigación presentamos dos de los casos de estudio: el conflicto por las tierras en la Quebrada de Humahuaca luego de ser declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO; y el caso del remate judicial del lote El Ceibal, en Santiago del Estero.

Palabras clave: comunidad; derecho a la tierra; procesos culturales silenciados

Summary

Community and the right to land: legal orders and silenced cultural processes

This research aims to understand what we call “silenced cultural processes”: those historical mechanisms – cultural, institutional, economic, and political, both formal and informal— that excludes peasants, colonos and natives from the land, denying their rights over it.

It would not be possible to identify, empirically, legal criteria that could be universally valid. The goal is to register and analyze the institutional and legal distribution mechanisms (economic, social, and political) operating in the agricultural system in Argentina.

In the rural world, one of the various forms of exclusion, as a mechanism of domination, is the lack of legal access to the land/territory for many of the rural actors. The objective of this research is to analyze the different mechanisms of exclusion, both material and politico-cultural, inscribed in theoretical paradigms such as Subaltern Studies, the thinking about des-colonialization of the being and the knowing and from Rancière’s political hermeneutic.

In this article we will analyze two of our study cases: conflict over the land after the Quebrada de Humahuaca has been declared Patrimonio de la Humanidad by UNESCO, and the case of El Ceibal, in Santiago del Estero after it has been auctioned off.

Keywords: community; right to land; silenced cultural processes

I

Nuestra investigación, conocida como “Comunidad y derecho a la tierra: órdenes jurídicos y procesos culturales silenciados”, comenzó hace ya un año. En torno a ella conformamos un grupo diverso de personas provenientes de diferentes disciplinas (sociología, antropología, ciencias políticas, filosofía, derecho y ciencias de la comunicación), una simbiosis en la *pluralidad* de perspectivas que conjuga lo plural y lo singular, que *descentra* la univocidad de las interpretaciones.

La investigación inscribió como horizonte, comprender los que llamamos “procesos culturales silenciados”, (Bidaseca, 2006) es decir, aquellos mecanismos históricos de exclusión culturales, institucionales, económicos y políticos –formales e informales- de la/os campesina/os e indígenas sobre el *derecho a la tierra/territorio*. Encontramos que una de las variadas formas que adquiere la exclusión, como mecanismo que define la dominación, en el mundo rural es negar u obstaculizar a los sujetos (con tenencia precaria de la tierra, a la/os arrendataria/os o a aquellos cuya posesión esté amenazada) el derecho a la tierra.

Para ello, postulamos como objetivo general registrar y analizar los mecanismos jurídicos e institucionales (económicos, sociales y políticos) que intervienen en la distribución de bienes en el agro argentino, tratando de comprender cómo la gran diversidad de dispositivos sociales observables no permite identificar de manera empírica criterios de derecho universalmente válidos (Mahé, 1997).

Inscriptos en paradigmas teóricos y epistemológicos que nos permitiesen un diálogo Sur-Sur y Sur-Norte, nos refugiamos en los *Subaltern Studies* de la India y los estudios postcoloniales, la filosofía política de Rancière, la teoría feminista, el pluralismo jurídico y el pensamiento que plantea el giro des-colonial del ser y el saber, y nos introducimos en los espectros que se despliegan en torno de lo que aparentemente era un conflicto “puntual”, el de la tierra/territorio. Por cierto, si nuestras lentes sólo hubiesen hecho foco allí, no hubiésemos logrado confirmar una vez más la complejidad de los fenómenos sociales; si nos permiten la metáfora, los espectros que se irradian al atravesar el cuerpo refractario de lo social.

La intención es la de tomar varios estudios de caso, en tanto *singularidades*: Por un lado, las comunidades y pueblos que han sido objeto de remate público (en la provincia de Santa Fe, Bigand y Los Amores, y entre las comunidades campesinas de Santiago del Estero, El lote El Ceibal, 2005). Por otro lado, decidimos integrar el conflicto por las tierras en la Quebrada de Humahuaca, *ex post fact* la Declaración de Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO (2003).

En este avance que ponemos a disposición del/a lectora/a, abordamos la primera etapa de nuestra investigación en la que hemos profundizado en dos de ellos: El Ceibal, en Santiago del Estero (2005), donde la comunidad constituida a partir del litigio que el remate instala, encuentra vulnerado el *derecho posesorio sobre la tierra*; y el caso de Tilcara, con la Declaración de Patrimonio de la Humanidad (UNESCO, 2003), en donde la *imposición* de una entidad supraestatal desencadena el dilema de la dialéctica derechos universales/locales-comunitarios e indígenas. Para luego, abordar las singularidades restantes.

II

Iniciamos nuestro viaje teórico bajo el desafío de incorporar pensamientos que han sido, por algún motivo, subalternizados. Pero, sin desestimar la potencialidad del pensamiento clásico de la literatura en ciencias sociales y humanas. Ello nos llevó a adentrarnos en la llamada antropología del intercambio (la teoría del don de Mauss y Lefort), bajo la necesidad de comprender la conformación de comunidades y la dinámica de los intercambios y reciprocidades en las comunidades campesinas. Búsqueda que nos condujo a la obra de dos pensadores europeos: Roberto Espósito y Jacques Rancière. Estábamos tratando de comprender al sujeto político en tanto comunidad política y el proceso de subjetivación por el cual se constituye un sujeto de derecho.

A comienzos de diciembre de 2006, realizamos el primer viaje de campo a la bella ciudad de Tilcara, Jujuy. Allí conversamos con una organización campesina, la Red Puna, y con un

representante de la comunidad Wilkipujo. Les presentamos nuestra investigación y acordamos un interés que nos unía a ambas partes, poner en cuestionamiento la Declaratoria conociendo a través de sus “voces bajas” (Guha, 2002) los nuevos problemas que emergían en el tránsito de un proceso de invisibilidad histórica a uno de hipervisibilización: la exotización de la cultura indígena, la mercantilización del ser, la resistencia de los sujetos a ser desplazados de sus tierras/territorios, a volverse “servidumbre” en su propia tierra; un otro colonialismo interno.

Con el regreso, trajimos nuevos interrogantes que redireccionarían la investigación. El eco de la voz del dirigente indígena y de los miembros de la Red Puna, actuaban como caja de resonancia en nuestras discusiones:

... Y después lo que sucede en Tilcara es que se declara Patrimonio y hay una enorme finca de la familia Álvarez Prado y que la familia la abandonó hace cientos de años a la tierra porque geopolíticamente si no fuese por el turismo no sirve. Y entonces se declara patrimonio y aparecen de la nada, tipos con mucho dinero, abogados, y como la gente del campo tiene un trato muy sencillo y humilde, vinieron a presionar, a coaccionar, a extorsionar, a algunas personas las hicieron firmar pagarés en blanco, después ellos les pusieron las cifras que quisieron y les cobraron con todos los animales que criaron ellos. Les prohibieron los suministros de agua. Y las comunidades comenzaron a verse restringidas en el uso de tierras porque vinieron y pidieron que no cultiven, Los Álvarez Prado... les *prohibieron el suministro de agua*. Y después *les prohibieron el uso de los caminos*. Y para eso utilizaron la técnica del premio y del castigo. (...) Ellos vienen y entonces nosotros entendemos, que sabemos cómo se delimitaba antes, que es hasta la pirca, hasta este camino un poco más hacia el sur. Y ellos no, avanzaron hasta el cerro fiscal... Y en ese avanzar de ellos, hay muchas familias viviendo. Incluso nosotros. Entonces ellos decían: ¿“Vos tenés papeles?” “*Yo no tengo papeles*”. “Pero esto es cerro fiscal, entonces esto es mío”. O sea en la teoría, en la pura teoría esto sí era fiscal y no existía nadie. Inclusive la División Inmuebles no tiene registro toda esta región. Pero hay gente, de hecho vivimos... Por eso te digo, en la parte teórica está bien. Pero si el convenio dice una cosa, ¿Por qué te piden personería jurídica para ser organización indígena? Aparte *somos una nación*, no un club de fútbol. Un club de fútbol no hay socios, desaparece y todo pasa al fisco. Acá estamos hablando de pueblos indígenas, de nación, de territorio, de manejo de los recursos, entonces el Estado está en la parte operativa, está desconociendo... y hasta es inconstitucional decir que vos para ser comunidad indígena tenés que tener personería jurídica. O te piden *cuit*... *cuill*. Eso raya lo ridículo... Y lo que sucede es que vos vas a reuniones que organiza el estado para hablar sobre educación intercultural bilingüe, o para hablar sobre el tema impositivo con las comunidades. La gente va y los escucha pero *la gente en su silencio* sabe que eso no está bien. Porque yo, por ejemplo, para estar aquí no tengo que pagar impuesto porque estuve siempre acá... sin hacer reflexiones ni politológicas ni filosóficas. Yo soy de acá y ya está... Y de hecho existo, y existen muchas familias, muchas comunidades en el cerro que tienen su forma de manejar sus recursos.

El patrimonio natural, con lo cultural que es el hombre, nunca se ha tenido en cuenta. Está claro que el Gobierno ha querido avanzar sobre este patrimonio, que hoy le hemos dado a llamar el caballito de batalla de este Gobierno, que de hecho es así, pero tiene que ver con que por ejemplo que en Purmamarca haya una situación ilegal, confusa, el Gobierno aprovecha para quedarse las tierras. Tiene que ver con eso de cómo va trabajando nuestra cabeza, la del productor. Como va cambiando la cabeza nuestra, porque meterte en el mercado del turismo, que es el capitalista en realidad, de hecho *no estamos en contra del progreso, pero nosotros no le podemos llamar progreso* a esto, si bien es cierto la mano de obra barata por seis meses, un año, año y medio, según lo que dure la construcción de la obra es eso. Y después tenés que la mano de obra barata sigue siendo (...) me parece que eso es el progreso de hoy. Entonces que las comunidades indígenas quieran tener un dinero es contradictorio, porque el turismo te obliga a que bueno vos estudiás inglés, francés, etc, te

hacen pelota el idioma y vos tenés que estudiar otra lengua más. Como que entrás a formar parte del negocio. *Nunca se ha tenido en cuenta al hombre. Siempre se lo ha tomado con un sentido más bien mercantil.* Eso es lo más grotesco de este nombramiento. Y eso no se toma en cuenta y no se discute. Lo que el gobierno siempre pone en la mesa a la hora de discutir es el progreso “esto es obras compañeros. (Entrevista a la Red Puna, Tilcara, diciembre 2006).

Fue en el caluroso mes de febrero de 2007, cuando condensamos la discusión teórica de varios meses, en la escritura de la primera ponencia colectiva presentada al I Congreso Latinoamericano de Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Rosario, con el nombre de “*Derechos humanos y procesos de subjetivación. Debate en torno al derecho a la tierra en comunidades campesinas e indígenas en Santiago del Estero y Jujuy.*” Con ella pretendimos comenzar a dar alguna respuesta a los sentidos de los actores: nos preguntábamos si cuando utilizaban este discurso internacional buscaban llenar de nuevos significados el núcleo significativo de los así llamados Derechos Humanos, en definitiva si había *resignificación o decodificación.*

Convocados por la posibilidad de pensar el discurso de los Derechos Humanos, sustentado por el sociólogo Boaventura de Sousa Santos, en su posible uso contrahegemónico, problematizamos, en torno al artículo “*Who is the subject of the Rights of Man?* (2004) de Rancière, el concepto de Derechos Humanos desde una hermenéutica política.

A su vez, nos centramos en la problemática planteada desde la corriente del Pluralismo Jurídico (Will Kymlicka, Stavenhagen) sobre la falsa dicotomía entre derechos individuales y colectivos, y las tensiones que surgen entre el derecho positivo y los derechos consuetudinarios, destinado a abrir el debate acerca de la decodificación que los actores pueden/hacen de estos derechos, según sus usos y costumbres.

Bajo el título de uno de los apartados, “*Nunca fueron abstractos, nunca fueron no aplicados*”, nos propusimos identificar dos viejas críticas contra estos derechos: por un lado, una crítica sobre su extensión: los derechos humanos tendrían una aplicabilidad incompleta o limitada; por otro lado, otra crítica que sostiene que la realidad de los derechos humanos es abstracta. Ambas críticas están en consonancia, sin embargo, ambos diagnósticos implican posibilidades distintas para la noción de derechos humanos. Si se considera que los derechos humanos les falta mayor extensión o aplicación, el problema estaría por fuera del núcleo fundamental de los derechos humanos (incumplimiento de normas establecidas, falta de aplicación o reglamentación, etc.). En cambio, si se considera que los derechos humanos son abstractos de por sí, la cuestión se vuelve radicalmente insoluble: los derechos humanos son una abstracción que encubre relaciones sociales reales de desigualdad. Y no hay vuelta atrás: o se pone otra cosa en su lugar o se descartan.

Rancière destaca en ese artículo la originalidad de Arendt en *Sobre los orígenes del totalitarismo* al hacer una crítica política a los Derechos Humanos. En el mismo Rancière acomete la misma empresa: politizar la cuestión de los Derechos Humanos. Rancière acuerda con Arendt que los Derechos Humanos, son un residuo legal para los que no tienen derechos, pero precisamente no son abstractos en tanto que fijan identidades en una estructura de dominación. Contra la despolitización de los Derechos consensuales, Rancière plantea un proceso político abierto en el campo del debate sobre los Derechos Humanos. La intención del autor es rehabilitar las potencias políticas de los actores sociales, que el derecho consensual socava. Desde esta perspectiva, los derechos humanos son quitados del ámbito legal del derecho, y son puestos en la lógica disruptora y desidentificadora del *Demos*, de la política. Según esta concepción política, los Derechos Humanos no son de los que no tienen derechos, de los que no entran en ninguna categoría legal. Son los derechos de un sujeto político, que no está fijado, que en su despliegue disloca a las categorías legales identitarias y a la categorización misma.

Este debate nos llevó a una primera pero provisoria conclusión: “*Nosotros creemos* que las comunidades campesinas o los pueblos originarios que actualmente hacen un uso defensivo de los Derechos Humanos no los resignifican, ya que no están alimentando el espíritu originario de esos derechos. Es verdad que las comunidades asocian y combinan esos derechos, pero lo hacen estratégicamente. En realidad, es una auténtica subordinación a otros intereses, a otros derechos que son los de la comunidad, o que son los derechos ancestrales de los pueblos originarios. El proceso que realizan las comunidades es un proceso de *decodificación*. Es decir, transforman el código ajeno de los Derechos Humanos en la búsqueda de producir un código propio, útil y compatible con la comunidad. Por otra parte, la decodificación de esos derechos no es necesariamente un episodio más en el progreso de la extensión humanitaria de los Derechos Humanos. Las comunidades decodifican y no absorben, porque ellas son formas de vida singulares con sus prácticas y normatividades. Y en calidad de tales, resisten a la identificación automática que les propone la universalidad de los Derechos Humanos. Lo que implica una doble resistencia: por un lado se defienden de los que pretenden subordinarlos y por otro lado de la herramienta misma que utilizan para defenderse. En esas resistencias y decodificaciones queda abierto el juego de las *potencias políticas*. Lo que en términos de Rancière equivale a decir que se abran procesos donde la comunidad se convierta en una comunidad política que ponga en tela de juicio a la normalidad del todo (La reivindicación de la rehabilitación de los derechos y normativas ancestrales, es algo, que indudablemente distorsiona al orden policial). O en otros términos, la decodificación de los Derechos fundamentales de los hombres en los derechos del Demos. Una decodificación política.”

Posteriormente, en el marco de las Jornadas “Del tercero ausente al tercero excluido. En torno a la invisibilidad social y política” (2007 b) nos interrogamos cómo la aparición del conflicto y el reclamo por los derechos de los campesinos (principalmente su derecho a la tierra) repercute en los procesos de identificación de la comunidad y *cómo se construyen identidades en los márgenes del litigio jurídico*. También ubicados desde una definición de identidad no esencialista sino relacional, en palabras de Laclau (1996), podemos pensar que el choque frente a una lógica universal trastoca al sistema y al sujeto que se enfrenta a éste. Intentamos ver este proceso de cambio en la posición de sujeto cuando la comunidad “toma la palabra” en un proceso judicial que *no* lo considera parte. Permítannos explayarnos acerca de las características de los casos.

Alrededor de 15 mil familias santiagueñas viven de la pequeña producción agropecuaria. Casi el 55,56 % de ese total, están afectadas por la tenencia precaria de tierras¹. La problemática de las comunidades campesinas en nuestro país se enmarca en un proceso de progresivo desconocimiento de los derechos de propiedad sobre las tierras/territorios en los que las familias campesinas viven, trabajan y se desarrollan. La tierra como contenedora de dimensiones afectivas, está ligada a la reproducción familiar y es el principal medio de producción y subsistencia.

Las situaciones de conflicto en relación con la tierra puede versar sobre ocupación en tierras del dominio privado del estado o en tierras eminentemente privadas, sin perjuicio de los casos originados en la creación de campos comuneros otorgados en merced por la corona española. En los últimos tiempos, fueron recurrentes los remates y amenazas de remate de pueblos enteros, con sus habitantes, viviendas, capillas, cementerios, centros de salud, campos comunitarios, campos de cultivos... Tal es el caso de Santiago del Estero en el que la comunidad se emplaza como sujeto de la distorsión en el momento en que exige el reconocimiento de su derecho posesorio a las tierras en las que los campesinos y las campesinas viven y trabajan desde larga data. Nos referimos

¹ Consideramos *tenencia precaria de la tierra* a aquellas explotaciones sin límites definidos sumadas a aquellas con límites definidos, con régimen de la tierra de contrato accidental, ocupación y otros regímenes.

específicamente al lote El Ceibal, un campo de 10.000 hectáreas ubicado en el norte de la Provincia,² que en junio de 2005 es objeto de remate judicial.

El problema es que en el Juicio de la Quiebra del Banco Platense *las partes* son solo los acreedores y los deudores, y en el sentido JUDICIAL / PROCESAL deja afuera a la población del Lote el Ceibal. Los campesinos y campesinas *no son parte* en el juicio falencial ya que no ostentan la categoría de acreedores ni deudores; esto en términos procesales siendo que en términos reales son quizás los más afectados por la realización de bienes (remate). El Defensor del Pueblo de la Provincia de Santiago del Estero en representación de los pobladores hace su presentación con el pedido de suspensión del remate, en virtud de las facultades que le otorga la Constitución de la Provincia de representante de intereses colectivos, mediante una “tercería de domino” lo que se entiende como una herramienta procesal para ingresar a un juicio al que se es ajeno alegando un mejor derecho sobre la cosa³. Como explica el dirigente campesino:

Esta es una situación más del problema crónico de Santiago. Las amenazas de desalojo, que están siempre pendientes sobre las familias campesinas. No es la primera vez que se amenaza a esta población. En el 2002, ya estaban por rematar nuestras tierras, y entonces lo que hicimos fue concitar la unidad de toda la población, para resistir. Conseguimos el asesoramiento de un equipo de abogados, y se requirió en aquel entonces -no al Juzgado de La Plata, que es donde se sustancia la quiebra del Banco Platense, sino al mismo banco- por medio de carta documento, un plazo para conocer cuáles eran las condiciones en que se desarrollaba este juicio, saber cuál era la estrategia de la acusación, y desarrollar también nuestra propia estrategia. Le hicimos una carta documento, pero jamás nos contestaron... Juan Cuellar (Entrevista, 15/6/2006, @din)

Respecto de las reivindicaciones de los pueblos indígenas, ellas “representan el desafío de más largo alcance a la ecuación moderna entre nación, Estado y derecho” (Santos y Villegas, 2001: 203/4), en cuanto a:

1. el derecho a la autodeterminación y a la identidad cultural formulado como derecho colectivo;
2. la satisfacción de las reivindicaciones indígenas que implican un nuevo reordenamiento territorial en tanto los derechos ancestrales están inscritos en un territorio abstraído a la intervención del Estado;
3. la autodeterminación de la identidad cultural implica un reconocimiento de las instituciones y de órdenes jurídicos totalmente extraños al derecho y las instituciones del Estado Nación (Santos y Villegas, 2001: 4);
4. El ejercicio de la autonomía jurídica tiene como límite a los Derechos Humanos, su visión occidentalizante.

En cuanto a la identidad, el convenio de la OIT 169 en su art. 1.2 afirma: “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente convenio”. Los Estados han debido incorporar las prescripciones del derecho internacional en cuanto a las denominaciones que reconoce a los

² En el Departamento Copo dentro del cual se encuentra emplazado el Pueblo de San José del Boquerón, institucionalizado políticamente a partir del 2005 en que se crea la Comisión Municipal de San José del Boquerón, con una población de aproximadamente 200 familias campesinas comprendiendo el ejido municipal y su radio de acción.

³ Las tercerías no solo constituyen una institución procesal que tiene su fundamento en la ley adjetiva sino incluso que poseen raigambre constitucional puesto que la garantía de la inviolabilidad de los derechos y de la propiedad (Arts. 17 y 18 Constitución Nacional) dan base para que cuando el dominio o el derecho de un tercero resultare menoscabado o vulnerado por un proceso, éste pueda intervenir en él.

indígenas como tales. Es el *autorreconocimiento* como criterio fundamental, es decir, la conciencia que ellos tienen de su identidad.

Respecto del caso de Tilcara, muchos pueblos indígenas encuentran paradójica la idea de propiedad de la tierra. Tradicionalmente la territorialidad no estaba acompañada por ningún concepto de propiedad que implicara derechos exclusivos de posesión y uso de la tierra. Como cierta vez explicó un anciano: “¿cómo podrían los hombres pretender ser los propietarios de la tierra si sus vidas son mucho más breves que la vida de la tierra?” Esta cosmovisión indígena invierte la relación: ellos pertenecen a la tierra más que a ésta les pertenece.”

El subalterno indígena es inescindible de la historia del imperialismo y del humanismo, de una violencia epistémica (Spivak, 1999) que los borró como sujetos, borró sus singularidades heterogéneas y los fue emplazando en diferentes lugares a lo largo de cinco siglos del “encubrimiento de América” (Lander, 2000). “Hay una afinidad entre el sujeto del imperialismo y el sujeto del humanismo” (Spivak, 1999: 254). Dejábamos planteados al final de la ponencia, los siguientes interrogantes: ¿Cabe preguntarse y cuestionarse entonces, cuando el imperialismo territorial domina la escena contemporánea en lugares propiamente “tercermundistas”, ¿cuál es la dimensión humana de los Derechos Humanos? ¿Qué significa “Humanidad” en la Declaratoria de la UNESCO? ¿Pueden hablar los subalternos?

III

A esta altura, la imbricación entre las discusiones teóricas y el trabajo con los actores desató una crisis ontológica, epistemológica, teórica sobre la (im)posibilidad de pensar a estos sujetos en tanto *sujetos políticos*, que nos inundó de áspera perplejidad e incertidumbre. La crisis surgió a propósito de la relectura de la obra de Rancière *El desacuerdo. Política y filosofía* (1996) acerca de su designio de la política ubicada en el “orden de la rareza”, de la excepcionalidad. Y por otro, lado, la lectura del artículo de la feminista bengalí Gayatri Chakraborty Spivak *¿Puede el subalterno hablar?* (1988).

Antes de proseguir el relato, introducimos una breve digresión acerca del planteo de Gayatri Spivak. En su conocido texto *Can the Subaltern Speak?* (1988), La autora responde al interrogante con una imposibilidad radical. Su respuesta es, necesariamente, *no*, porque su conciencia es irre recuperable; la conciencia es un efecto textual y que, por ello, esa solución es inaceptable. No hay una voz a la que hacer hablar, sino sólo designaciones en los textos. Las voces silenciadas por el imperio son, en sí mismas, irre recuperables. El discurso de/la subalterno/a nunca es escuchado ni reconocido. El subalterno o la subalterna no puede tampoco ser representada, ni habla el o ella ni nadie puede hablar por el/ella. La intención de hablar por ella/os es un acto de apropiación. La autora refiere a la confusión que provocara la interpretación literal de su interrogante: “*Ha habido confusiones, claro, como cuando se interpretó mi afirmación de que los subalternos no pueden hablar como que éstos están mudos. Era evidente que lo que yo quería decir es que no pueden hablar en el sentido de que no son escuchados, de que su discurso no está sancionado ni validado por la institución. Como he dicho varias veces, el subalterno no puede realizar actos de habla que refrenden su discurso.*” (Spivak, *Revista Ñ*, 8/4/2006). En realidad, su trabajo se vincula con el trabajo historiográfico y la lectura a contrapelo para hallar en la escritura de las elites las voces bajas de los campesinos. Uds. nos podrán decir que efectivamente estos sujetos pueden hablar. Por cierto lo hacen como interlocutores desde diferentes posiciones enunciatorias: los medios de comunicación, el discurso jurídico, etcétera.

Retornemos a la crisis, la nuestra. Era, pues, de dos órdenes y giraba básicamente en torno de estos interrogantes: ¿podíamos, desde Rancière, y hasta donde conocíamos, explayarnos sobre la subjetividad política de estos sujetos? ¿Podían estos sujetos hablar?

Una de las salidas fue plantear la conformación de “sujetos policiales” y las identidades, en términos de una discusión respecto de las *partes* y las *cuentas* en el caso de El Ceibal. Retomando la misma, el problema es que en el Juicio de la Quiebra del Banco Platense las partes que intervienen en el juicio son sólo los acreedores y los deudores, y en el sentido JUDICIAL / PROCESAL deja afuera a la población del Lote el Ceibal. La población toma conocimiento y conciencia de lo que estaba sucediendo a partir de la difusión en los medios de comunicación, se autoconvoca y peticiona ante las autoridades que asuman su defensa, se visibilizan frente al mundo y pueden tomar la palabra en un proceso que los excluye. El Defensor del Pueblo, a partir de una decisión política, asume la representación de los vivientes en el Lote El Ceibal. La intromisión en el Juicio la hace como defensor de los intereses colectivos afectados, y con las herramientas procesales para ingresar al juicio "tercería de dominio", hay alguien que tiene un mejor derecho sobre la cosa (en este caso los pobladores). Se logra la suspensión reconociéndose como TERCEROS, en el ámbito procesal. Ahora bien, el problema es que ellos no llegaron a la consecución de sus títulos dominiales, que se haría efectivo mediante un juicio de prescripción adquisitiva/ usucapión. No obstante, el mismo avanzó desde la noticia del remate, mediante la confección de los planos de mensura. Recién al momento de plantear la prescripción serían *parte* en un proceso en el que se discute la propiedad de ese lote. Hoy, la quiebra los comprende y afecta, pero excede a sus intereses, porque ellos son acotados a uno de los tantos bienes, EL LOTE EL CEIBAL.

En definitiva, ¿significa el hecho de “tomar la palabra” fuera del ámbito judicial, en el espacio de los medios o en la protesta, que estos sujetos pueden hablar? ¿es posible realizar una lectura desde Rancière en términos de las partes y las cuentas?

Volvamos a nuestra ponencia. Allí decimos: “En Rancière cada término es una tensión con el orden establecido de nuestros conceptos políticos. Tensión en el orden de las cosas, tensión en los usos políticos, tensión que está latente en todo orden social: la *cuenta* de las cosas que lo conforman. Contar en Rancière es asignar posiciones de sujeto. Contar es identificar, adjudicar identidades en determinados emplazamientos subjetuales. No hay identidades sin algún tipo de cuenta de partes en un todo. A este orden donde las partes están asignadas, y que tiene la capacidad de hacer nuevas asignaciones de identidad, Rancière lo denomina *Policia*. Este orden policial distribuye y asigna las partes que lo componen, posibilitando el funcionamiento de una sociedad concreta. Es el orden funcional de una sociedad que está en el movimiento normal, socialmente naturalizado, de su desarrollo, que conforma las identidades que le son necesarias en virtud de sus movimientos históricos concretos. Un sistema que cuenta y produce identidades, es en algún sentido un orden de reconocimiento. Es necesario reconocer las partes como tales para contarlas. Y aquí reconocer, no es otra cosa que el significado que se visualiza en la palabra, es decir, volver a conocer. La asignación y producción de partes, pasa por el conocimiento, por todo un saber de esas partes. Producción de saberes sobre las partes y producción de partes, son facetas recíprocas de los desplazamientos y emplazamientos policiales. Hay, por lo tanto, producción de diversidad de sujetos policiales (o posiciones de sujetos policiales) y, por otro lado, producción de saberes sobre esos sujetos policiales. Por otra parte, una formación social histórica dada necesita una imagen fija de su funcionamiento. Necesita que las relaciones de poder que la habitan tengan un tipo de visibilidad concreta. Una visibilidad de las partes como partes iguales, y recíprocamente una invisibilidad de las desigualdades reales que puedan existir al interior del orden policial. Deleuze ha dicho que lo que verdaderamente teme una sociedad, no es la carencia ni la falta, sino el diluvio. Lo que desborda los límites es el verdadero miedo, es por eso que las partes deben ser necesariamente contadas y por tanto la cuenta tiene que mostrarse como naturalizada, como surgida del “sentido común” estabilizador. Sin embargo, en los márgenes de la cuenta, late un diluvio contra aquella imagen naturalizada de la lógica policial. Existe otra lógica, conflictiva por definición, que rechaza la cuenta de partes establecida,

instaurando un litigio contra el orden policial. Litigio que visualiza un desacuerdo con la cuenta misma de las partes. Un desacuerdo que no se sublima con un “buen entendimiento” de lo establecido, sino que pone en crisis a todo el proceso identitario de la policía. Esta lógica, es la *política*. Ella es el momento por el cual el cauce naturalizado de los flujos sociales se interrumpe. Ella es el momento por el cual el modo por el que se realiza la cuenta de las partes se distorsiona. Más precisamente, es distorsionado, porque es la operación de un sujeto específico no asignado por el orden policial, que litiga contra este orden de la cuenta de las partes. Este tipo de subjetividad es política, es “la parte que no tiene parte”, “sujetos políticos que ya no definen ninguna particularidad social, sino que definen, por el contrario, *el poder de cualquiera*” (Entrevista, El País, 2007). En este sentido, la política es un afuera no indiferente a los procesos de identidad de la policía. Ya que aparece desde los márgenes de las subjetividades policiales, subvirtiendo a todas las identidades establecidas que hacen posible una cuenta, mediante un litigio⁴ que visibiliza el carácter contingente del ordenamiento policial. Aparecer de un sujeto específico que no reconoce lo reconocido. Subversión de un sujeto político que se erige como un sujeto universal enfrentando la universalidad naturalizada del orden policial, en razón de una nueva igualdad. Así nace la nueva voz de una lógica igualitaria puesta contra la lógica desigual que establece la policía como orden natural. Esta forma de visibilizar el carácter *contingente* de todo orden, politiza el todo social transformándolo en una *comunidad política*, donde el juego de las identidades se abre radicalmente. Así como la política es entendida como un proceso radical de posibilidad, Rancière entiende que la política es también un proceso marcado por la improbabilidad. Casi nunca hay política. Esto no tiene que ver únicamente con su carácter contingente. Ya que por lo social desfilan fenómenos y lógicas que también lo son. Sino porque la política es un movimiento específico cuya contingencia pasa por el orden de la rareza. Decíamos que la política es un proceso específico y contingente que produce un sujeto político puesto contra el orden normal y normalizado de las cosas. Este ser contrario a lo normal, es lo que hace que la política sea del orden de lo raro, del acontecimiento improbable. Puede ser que Rancière sacrifique demasiado en razón de obtener un concepto específico de política. Pero no por esto la política es del orden de la utopía, o de la idealidad. Todo lo contrario, la política implica la subversión del orden real, porque juega en los bordes mismos de la posibilidad de la estructura de la realidad, en aquel viaje subversivo en el que se despliega des-identificando la “cuenta” de las partes.”

Ahora bien, en estas discontinuidades, polimorfos y constantes, de los emplazamientos poblacionales y jurídicos, se encuentra aún como problema el *emplazamiento comunitario*. La comunidad de derechos sigue siendo algo que, la sobrecodificación jurídica y los aparatos de normalización, dan cuenta confusamente como código y como normalización. El salto de la población (que no es sólo un reconocimiento de existencia espacial y territorial, sino un conjunto de saberes sobre los grupos que habitan tal o cual lugar) a la comunidad no está claro, la literatura sobre pluralismo jurídico evidencia esta brecha, tanto del lado de las normalizaciones como del derecho singular de las comunidades.

Por cierto, una de las principales demandas de las comunidades originarias y campesinas se refiere al derecho a la propiedad *colectiva* de la tierra que es la base de su identidad cultural. Esto implica regirse por patrones de legalidad basados en sus usos y costumbres tradicionales que muchas veces entran en tensión con la legislación positiva estatal. Tomando como punto de partida esta tensión nos planteamos analizar qué problemas aparecen cuando pensamos en la necesidad de *derechos diferenciales de género* en las comunidades originarias y campesinas que reclaman por sus

⁴ Es necesario aclarar que cuando Rancière nos habla de *litigio* no está pensando en el concepto clásico de proceso judicial, el litigio es político porque no implica una sentencia institucional sino la disrupción del conteo de partes.

derechos colectivos. Nos propusimos entrar en este debate y en la disyuntiva: derechos universales de las mujeres / derechos comunitarios y cohesión interna. Cuando pensamos en comunidades que conforman su identidad colectivamente nos encontramos con el problema del reconocimiento de los derechos de género. Y con el título “*Pares o parias. Disyuntivas en torno a la invisibilidad de los derechos de género en las reivindicaciones comunitarias por el derecho a la tierra/territorio*” (2007 d), escribimos una nueva ponencia con la finalidad de comprender en qué medida en la conformación de una identidad colectiva (nosotros) se produce una *invisibilización* o *borradura* de los derechos de las mujeres. Nos acercamos al pensamiento y obra de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2004) mirando el derecho como productor de diferencias de género y de identidades, y cómo este opera a través de ambigüedades y contradicciones. Los cuerpos son locus de prácticas de colonialismo y sedimentación; los cuerpos de las mujeres sufren varias opresiones (ser mujer, ser pobre, ser india...), experimentando, como afirma Spivak, una doble subalternidad. A partir del modo cómo son formuladas las reivindicaciones sociales y políticas es posible plantear la problemática del *derecho a la visibilidad* para que varones y mujeres puedan ser *pares* -y no ellas *parias*- en los procesos de validación a través de los cuales ciertas identidades son *negadas*, al ser subsumidas en una lógica mayor, o cayendo en la trampa de establecer una jerarquía de opresiones (Espinoza, 1999). Al respecto fueron iluminadores los términos planteados por Judith Butler (2006): “Ser designado como una copia o como un irreal es así un modo posible de opresión, pero de un tipo más elemental. Ser oprimido significa que ya existen como un sujeto de un cierto tipo (...) estás aquí como oprimido y visible para el sujeto amo. Ser irreal es diferente (...) es tener la impresión que nuestro lenguaje es vacío y que no seremos reconocidos porque las normas del reconocimiento no están a nuestro lado”.

IV

Mientras dirimíamos estas discusiones, un conjunto de radiaciones serían descompuestas a partir de la conversación mantenida con uno de los dirigentes campesinos que representa la voz colectiva del lote El Ceibal, quien había viajado de Buenos Aires convocado en torno al proceso del juicio que se lleva a cabo en la ciudad de La Plata. En una larga charla, el dirigente nos habló de una disputa reciente al interior de El Lote, a partir de la decisión de algunas familias de autonominarse *indígenas* y el proceso que dispara hacia el resto de las familias campesinas que habitan el lote. En torno a esta decisión, la comunidad se divide: mientras unos apelan a esa identidad, en un aparente uso estratégico para conseguir la titulación comunitaria de las tierras, otros se oponen imponiendo su identidad campesina. Lo cierto es que esta fisura que supone este proceso de *re* etnicidad fija un viraje: más allá del uso estratégico, el asumir una identidad indígena podría producir un cambio en la subjetividad, una búsqueda en la memoria étnica. Lo cierto es que ambas identidades se manifiestan ahora *irreconciliables*, *amenazantes*, y ello desarticula la lucha. El nuevo *ser* indio amenaza al *ser* campesino. Como la fábula del jaguar, la máscara cae. Pero hay otras, múltiples máscaras.

“Su génesis, aparece en íntima relación con la tragedia en el mundo de los griegos; se utilizaba en la representación de las tragedias para *amplificar la voz*. Por lo tanto, no tenía una función de encubrimiento, y, además, el hecho de que el término “máscara” se genere a partir de una conexión estrecha con la voz, está indicando la cercanía entre máscara y palabra, algo aludido en Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*: “toda palabra también es una máscara”. (Cragnolini, 2000). Esto no supone la idea de un sujeto que “decide” colocarse máscaras. Las máscaras son deconstruidas tanto por el juego mismo de fuerzas como por una actitud, en cierto modo intencional, de cambio de máscaras; de otro modo, habría una conservación en una última figura de sí mismo. En el continuo cambio, debe crearse máscaras. En otro sentido, las máscaras pueden comprenderse como *perspectivas*, como figuras provisorias de la identidad; no hay una identidad última que se pueda alcanzar, todas las

identidades o regularidades aparentes a las que nos enfrentamos son máscaras. Toda identidad es, de este modo, simulada. (Hernández, s/f)

El problema de la máscara, según Gianni Vattimo (1989) es el problema de la relación entre ser y apariencia. Si bien Nietzsche, tal como señala Vattimo, no hace mención directa a este término, el mismo aparece en sus obras a través de muchos otros conceptos: ficción, ilusión, verdad devenida fábula, que son empleados en general para definir y debatir el problema de la relación del hombre con el mundo de los símbolos. El disfraz nace, pues, de la *inseguridad, al temor, a la inseguridad, a la lucha por la existencia* en términos de Vattimo. Además, disfraz, significa asunción de máscaras convencionales, anquilosadas (Vattimo, citado por Hernández).

Como habla el aforismo *Mudar la Piel*: "La serpiente se muere cuando no puede mudar de piel. Igualmente, los espíritus a los que se les impide cambiar de opinión, dejan de ser espíritus". (Nietzsche, citado por Hernández, s/f).

Bibliografía

Bidaseca, K. (2006). Disputas culturales y políticas en torno a la/s campesina/os sin tierra en Argentina. Ponencia presentada a *ALASRU, Asociación Latinoamericana DE Sociología Rural. VII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural*, Ecuador, 20 al 24 de noviembre.

Bidaseca, K.; Borghini, N.; Gómez, F.; Guerrero, L.; Jaramillo, I.; Mariotti, D.; Millán, F.; Murrone, D.; Scarpelli, A. y Vallejos, C. (2007a). Derechos humanos y procesos de subjetivación. Debate en torno al derecho a la tierra en comunidades campesinas e indígenas en Santiago del Estero y Jujuy. Ponencia presentada a *I Congreso Argentino-Latinoamericano de Derechos Humanos*, Rosario, 11, 12 y 13 de abril.

Bidaseca, K.; Borghini, N.; Gómez, F.; Guerrero, L.; Jaramillo, I.; Mariotti, D.; Millán, F.; Murrone, D.; Scarpelli, A. y Vallejos, C. (2007b). Constelaciones de órdenes jurídicos. Entre el derecho indígena y el campesino, el significado político de los Derechos Humanos. Ponencia presentada a las *Jornadas Del tercero ausente al tercero excluido. En torno a la invisibilidad social y política*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires; 9, 11 y 13 de abril.

Bidaseca, K.; Borghini, N.; Gómez, F.; Guerrero, L.; Jaramillo, I.; Mariotti, D.; Millán, F.; Murrone, D.; Scarpelli, A. y Vallejos, C. (2007c) La singularidad silenciada como parte. Ponencia presentada a las *Jornadas del Pre Alas*, Buenos Aires, 23 y 24 de mayo.

Bidaseca, K.; Borghini, N.; Mariotti, D.; y Vallejos, C. (2007d). Pares o parias. Disyuntivas en torno a la invisibilidad de los derechos de género en las reivindicaciones comunitarias por el derecho a la tierra/territorio. Ponencia presentada a las *Jornadas del Pre Alas*, Buenos Aires, 23 y 24 de mayo.

Butler, J. (2006). *Desbacer el género*, Barcelona: Paidós.

Cao Leiva, M. V. (2005). El "otro derecho" y sus posibilidades actuales de rescate. *Revista de Antropología*, III(3), recuperado de: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/revis-antrop/n3_2005/a10.pdf

Cragolini, M. (2000). *La metáfora del caminante en Nietzsche. De Ulises al lector nómada de las múltiples máscaras*. Recuperado de: http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_viajero.htm

Cuellar, J., dirigente del MOCASE (2005). Compre quien compre, la tierra va a seguir siendo de nosotros y la vamos a seguir poseyendo, como siempre, recuperado de <http://@din-noticias.blogspot.com> (17/6/2005).

Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Editorial Cactus.

Espinoza, Y. (1999). *¿Hasta dónde nos sirven las identidades? Una propuesta de repensar la identidad y nuestras políticas de identidad en los movimientos feministas*, recuperado de: <http://www.creatividadfeminista.org/articulos/identidades.htm>

Foucault, M. (1976). *Defender la Sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (1977). *La historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (1999a). *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona: Paidós.

Guha, R. (2002). *Las voces de la historia: y otros estudios subalternos*, Barcelona: Crítica.

Comunidad y derecho a la tierra: órdenes jurídicos y procesos culturales silenciados Karina Bidaseca y equipo

- Hernandez, M. (s/f). Sujeto, Máscara, Pragmatismo. (Una noción de la verdad en la gerencia). *Revista Faces*, recuperado de: <http://servicio.cid.uc.edu.ve/faces/revista/a15n25/15-25-6.pdf>
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona: Paidós.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*; Argentina: Ariel.
- Lander, E. (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.
- Mahé, A. (1997). Pour une anthropologie historique des systèmes juridiques des sociétés arabo-berbères. Autonomie, hétéronomie, conflits de droits et pluralisme juridique : les cas de la Kabylie du XIX. *Siècle*, pp. 3-9.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2004). Who is the subject of the Rights of Man? *The South Atlantic Quarterly*, 103(2/3).
- Rancière, J. (2007). La democracia es el poder de cualquiera. *Diario El País* (3/2/2007).
- Rivera Cusicanqui, S. (2004). La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Aportes Andinos*, (11).
- Santos, B. de S. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires*, Buenos Aires: UBA-CLACSO.
- Santos, B. de S. y Villegas, M. G. (2001). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia. Análisis socio-jurídico*, Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- Segato, R. (2006). Antropología e Direitos Humanos: alteridade e ética no Movimento de expansão dos Direitos Universais. *Maná*, XII(1), pp. 207-236.
- Spivak, G. (1999). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? En *Orbis Tertius*, VI(6).
- Spivak, G. (2006). Nuevas ropas para el esclavo. *Revista Ñ*, (8/4/2006).
- Stavenhagen, R. (1996). Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. En E. Jelin y E. Hershberg (coord.), *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Nueva Sociedad.
- Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona: Península.