

Dispositivos miméticos y efectos de identidad.

Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias

Por Karina Bidaseca, Andrea Gigena, Leopoldo Guerrero,
Facundo Millán y María Marta Quintana¹

Resumen

Desde hace dos décadas los pueblos originarios irrumpieron en la escena política de los Estados latinoamericanos como sujetos de derecho y actores políticos con reivindicaciones legítimas. Estos Estados comenzaron a legislar y a producir políticas sobre la cuestión indígena, al tiempo en que los propios movimientos indígenas interpelaron sobre el modo de “integración” al orden social vigente y las condiciones de posibilidad para hacer efectivas sus demandas. Este proceso dejó liberada cierta representación a partir de la cual reivindicarse como “indio”, identidad impuesta por el afuera y por la cual fueron sometidos, para organizarse y buscar otros modos de identificación.

El presente artículo propone una perspectiva crítica de interpretación respecto de un fenómeno que, en este contexto, connota implicaciones políticas significativas: la tramitación/obtención de personerías jurídicas por parte de comunidades originarias. Nuestras reflexiones se sostienen en un campo empírico situado en las provincias de Salta y Jujuy, en la medida en que allí detectamos un proceso creciente de registro de “personerías jurídicas”.

Comenzamos por abordar la temática desde los trabajos de Rancière, centrándonos en aquellos aspectos conceptuales que permiten pensar lo político como un acontecimiento conflictivo de partes que no son partes en un todo social ordenado.

¹ Karina Bidaseca es doctora de la Universidad de Buenos Aires, investigadora del CONICET, profesora de la UBA y del IDAES/UNSAM. Dirige la investigación “Comunidad y derecho a la tierra: órdenes jurídicos y procesos culturales silenciados” (UBA). Andrea Gigena es magister en Administración Pública de la Universidad Nacional de Córdoba, becaria CONICET y profesora de la facultad de Ciencia Política, Universidad Católica de Córdoba. Leopoldo Guerrero es licenciado en Ciencia Política (UBA). Facundo Millán cursa el doctorado en Antropología Social. IDAES/UNSAM y es becario FONCYT. María Marta Quintana es profesora de Filosofía (UBA) y maestranda en Sociología de la cultura y análisis cultural del IDAES/UNSAM. Mail de contacto: karinabidaseca@yahoo.com.ar.

Presentamos datos sobre las provincias de Salta y Jujuy, provenientes de diversas fuentes documentales, que se complementan con conversaciones mantenidas con comunidades, con el fin de demarcar algunas ambivalencias del plan de reconocimiento comunitario de los aparatos burocrático-estatales. Finalmente, siguiendo a Bhabha, analizamos el poder mimético de los dispositivos jurídicos en la emergencia de subjetividades indígenas.

Este recorrido nos permite abordar una práctica predominantemente estatal que promueve la aparición del discurso y la lógica jurídica en la cotidianidad indígena; así como también reflexionar sobre los modos en que se conjugan la identidad y los rasgos dominantes en su representación.

I. Introducirnos

Recientemente, la representante de una de las comunidades de Salta exhalaba con sus palabras una conjunción entre saber y propiedad donde el presente fagocita al pasado en un momento paródico de fundación de una representación invertida. En él, la lógica representacional instituye dos partes: quien entrega las tierras (el Estado/dueño) y quien recibe (“originarios”), en un acto performativo por excelencia.

Cómo hacer para que podamos *volver* a obtener la tierra que es de nosotros, y bueno, en la cual ello nos orientaba a que nosotros tenemos que tener una personería jurídica... pensando nosotros que con tener la personería jurídica el gobierno de la provincia nos cedía, nos entregaba *de nuevo* la tierra ¿no?, no, no cedía sino que entregaban porque ya... sabemos que es nuestra. (Entrevista a la Presidenta de la Comunidad Indígena Guaraní El Tabacal, 2006; las cursivas son nuestras).

Este artículo tiene por objeto proponer una perspectiva crítica de interpretación respecto de un fenómeno que connota, a nuestro entender, implicaciones políticas de significativa trascendencia. Nos referimos a la tramitación/obtención de personerías jurídicas por parte de comunidades originarias, considerada como un *dispositivo* (jurídico-burocrático) actual privilegiado para ordenar la asignación de estos sujetos como partes del orden social.

Más de dos décadas atrás, los pueblos originarios irrumpieron en la escena política de los Estados latinoamericanos –en un escenario de ajustes estructurales– como sujetos de derecho y actores políticos con reivindicaciones legítimas. Las agendas de estos

Estados comenzaron a legislar y a producir políticas sobre la cuestión indígena. Fue entonces cuando los movimientos indígenas comenzaron a interpelar, desde su lugar de enunciación, el modo de “integración” al orden social vigente, así como las condiciones de posibilidad para hacer efectivas sus demandas, omitidas desde los ámbitos institucionales. Este proceso dejó liberada cierta representación a partir de la cual reivindicarse en nombre de la identidad de “indio”, impuesta por el afuera y por la cual fueron sometidos, para organizarse y buscar otros modos de identificación.

Nuestras reflexiones preliminares se sostienen en un campo empírico situado en dos provincias del noroeste argentino, Salta y Jujuy, región en la que desarrollamos nuestra investigación.² Esta región es un escenario notorio para observar y analizar los ecos actuales de esa interpelación. Detectamos allí un proceso creciente de registro de “personerías jurídicas”: figura legal que opera como documento de identidad de las comunidades, según lo entienden los formalismos estatales, que instaló una demanda significativa de las mismas por parte de las poblaciones originarias locales. De ahí que el objetivo de este trabajo se funda en la pretensión de aportar algunas reflexiones teóricas, respecto de estas prácticas jurídicas que, desde nuestra perspectiva, desocultan la tensión *entre* el reconocimiento de la diversidad cultural y la hegemonía de un sistema legal que ha sido solidario de la negación de la “otredad” bajo la sujeción al derecho. Más precisamente, quisiéramos abordar la filiación existente entre la lógica jurídica dominante y los procesos de reasignación y de *reterritorialización* “comunitarios”, en lo que hace al reconocimiento de identidades étnicas a partir de lo que serían diferentes estrategias con-y-a distancia del Estado. Por consiguiente, reanudaremos la cuestión de la personería jurídica, como dispositivo que instala una comunidad legal (aunque no presupone el reconocimiento del Otro como actor litigante en el escenario de lo político), con los trabajos del filósofo Jacques Rancière. Nos centraremos, luego, en aquellos aspectos del aparato conceptual que nos llevan a pensar lo político como un acontecimiento conflictivo de partes que no son partes en un todo social ordenado –observando, consecuentemente, los delineamientos de la cosificación del reconocimiento estatal—. Analizaremos

² Este artículo es resultado de la investigación en curso “Comunidad y derecho a la tierras: órdenes jurídicos y procesos culturales silenciados” (Universidad de Buenos Aires). Dir. Karina Bidaseca. Una versión anterior del mismo fue presentada en las III Jornadas experiencias de la diversidad - Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 23 de mayo de 2008. Las/os autora/es agradecen a las comunidades de El Tabacal, en Salta, y Wilkipujo y Cueva del Inca, en Jujuy, la recepción de la investigación.

algunos datos sobre las provincias de Salta y Jujuy, provenientes de diversas fuentes documentales (registros de personerías jurídicas, nacionales y provinciales, recopilados por el INAI entre 1987-2006; documentos y disertaciones de funcionarios del INAI y legislación provincial y nacional), que se complementan con conversaciones mantenidas con algunas comunidades, intentando demarcar algunas ambivalencias del plan de reconocimiento comunitario de los aparatos burocrático-estatales. Por último, desde la mirada de Homi Bhabha, analizaremos el poder mimético de estos dispositivos que se desocultan/presentan en la emergencia de subjetividades “parcializadas”.

Esta búsqueda teórica nos permitirá reflexionar sobre una práctica predominantemente estatal que promueve la aparición del discurso y la lógica jurídica en la cotidianidad indígena *contando* (en el sentido que dilucidaremos más adelante) la emergencia de estos sujetos, así como sobre los modos en que se conjugan la identidad y los rasgos dominantes en su representación.

II. Dos lógicas y un hiato

A propósito de la *lógica policial* y la *política*, la lectura de Rancière (1996) nos proporciona una clave para reflexionar acerca de la emergencia de la política indígena y su impacto en el orden social imperante. Este autor indica que una ordenación social determinada es una *lógica policial* que delimita con claridad la función y el lugar de cada una de las partes que la componen. En las sociedades actuales se ha elevado el derecho al *status* de un dispositivo consensual que unge la convivencia de un orden de partes sociales, produciendo una sinergia que sólo puede explicarse en términos de “hegemonía”. La disposición consensual del derecho lo convierte en un mecanismo para procesar o gestionar los intereses de cada uno que, en última instancia, opera como una gestión de identidades y de la previsibilidad de sus movimientos.

Por su parte, la *política* remite a un proceso a través del cual alguna parte que no se encuentra contada dentro del orden policial irrumpe en éste a través del planteo de un litigio. Litigio que no está pensado como el concepto clásico de proceso judicial, sino como la aparición de un sujeto político que, a través de un cuestionamiento al normal funcionamiento de la sociedad, irrumpe subvirtiendo, explica el autor, “la cuenta de las partes”. Por consiguiente, manifestando su desacuerdo, el sujeto que se conforma cuestiona el orden de las cosas, la asignación de espacios de sujeto, transformando el

orden social y las identidades que lo componen; poniendo de manifiesto la contingencia de un orden de dominación.

Este tipo de subjetividad es política, es “la parte que no tiene parte” (Rancière, 2007). En este sentido, la política es un afuera no indiferente a los procesos de identidad de la policía. El proceso de subjetivación no es una lógica ni un *Lógos* sino el afuera de todo *Lógos*³, es su marginalidad no identificada, en principio, imposible de axiologizar. La política no es una cuenta; justamente, es la subversión de toda cuenta que altera la capacidad de contar de cualquier *Lógos*, sacudiendo y sacrificando a cualquier proceso de identificación.

Y si bien nos apropiamos de este marco teórico, aparece ante nosotros un inmenso hiato entre una lógica (la policial) y, si se puede decir así, una no-lógica que es la política. Así estamos ante un modelo de política y no-política, policía y no-policía, donde existen grandes situaciones o estados. Que tal vez podrían ser complementarios, sin que impliquen una convivencia entre términos. Pero son dos instancias, y un hiato abismal. Entonces, ¿qué hay entre una instancia y la otra? Acaso, ¿se trata de un dualismo (política vs. policía)? ¿Qué hay entre-medio que posibilite la política o que le bloquee cualquier salida? Este encuadre/enmarcado nos enfrenta a una insuficiencia: todo un mundo de acontecimientos, situaciones, instituciones, que aparecen *entre* política y policía no son contemplados, son consumidos. En otras palabras, no pueden escurrírse nos los “entre-medios” que son micropolíticos (con sus tiempos, velocidades y estilos); sin esta consideración la política no logra sobrepasar, según nuestro pensar, el límite conceptual en que Rancière la inscribe.

Para intentar “salvar” ese hiato, introducimos pues la perspectiva poscolonial de Homi Bhabha (2002). Nos permite pensar que el litigio abre un espacio intersticial, un “entre-medio” en el que nuevas estrategias de identidad se emplazan bajos otros signos de identidad, redefiniendo las cuestiones de “sociedad”, “política” y “comunidad”, entre otras. Y, en este sentido, “es en la emergencia de intersticios (el solapamiento y el desplazamiento de los dominios de la diferencia) donde se negocian las expresiones intersubjetivas y colectivas de nacionalidad, interés común o valor cultural” (Bhabha, 2002: 18). En otras palabras, lo que irrumpe bajo la forma del

³ En su sentido original *Lógos* remite a contar, pero no como la acción de relatar (en lo que después se convertiría), sino en la mera enumeración e identificación de cosas.

litigio es el cuestionamiento de las posiciones de sujeto (de raza, de clase, de género, etc.) como acontecimiento político, como lucha por las reconfiguraciones de esas posiciones que ya no se asumen como “naturalizadas” o esencializadas. Se trata de un proceso de subjetivación que “produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial” (Rancière, 1996: 52). Proceso de subjetivación que implica subjetividades políticas que se producen a sí mismas produciendo lo político, en su emergencia. De allí la intolerancia que los dispositivos estatales presentan a lo múltiple, a lo comunitario.

Luego, esta multiplicidad emergente, en el sentido de subversión de lo policial o distorsión, desafía a ese orden policial que se encuentra ante la necesidad constante de asimilar cualquier subjetividad política, dándole un lugar, normalizando sus modos de hacer, de ser y de decir. Y en esta dirección nos permite visualizar -respecto de la problemática planteada-, al menos, *dos* modos de concebir la identidad: por una parte, la tentación de situarse en un espacio de enunciación que reivindica lo “originario” como momento cosificado en la tradición, a la que llamamos una “*utopía arcaica*”; y por el otro, la perspectiva de la identidad como modalización, como *performatividad* que busca inscribir nuevas dimensiones culturales en el presente histórico. Y respecto de la cual la comunidad emerge como un proyecto, en el que los horizontes temporales se interpenetran dando cuenta de la existencia como memoria compartida y como tejido altamente conflictivo de cultura, ideología y política (Said, 1996: 47).

Llegados a este punto, nos centraremos en los modos de la *cuenta*, para continuar luego con aquello que observamos con relación a las posibilidades en que se conjuga la identidad y los rasgos dominantes en su representación.

III. El Estado y la comunidad fantástica

El orden policial nunca admite ser asimilado al Estado, en la medida que éste sólo representa una de las partes posibles en la institucionalización de un orden social determinado. Esto significa que no podríamos atribuirle al Estado, de modo exclusivo, la dinámica de asignación, cuenta y distribución de partes en el orden policial. No obstante, el Estado es una gran maquinaria del orden policial. Las sociedades contemporáneas viven en Estados, o al menos podría decirse que estatalizan gran parte de sus vidas, de sus actos, de sus virtualidades. No siendo el Estado “el gran

articulador” del orden funcional de una sociedad, sin embargo, hay vinculado a él una imagen por la cual las sociedades *fantasean* lo político. Toda categoría política lleva esta marca, como huella de las discontinuidades históricas que la estatalidad ha delineado en las curvaturas de los imaginarios sociales. Si se nos permite el término, llamaremos “comunidad fantástica” (en vez de la clásica idea de ‘comunidad imaginada’ de B. Anderson, como veremos) a esa imagen que, sin ser algo como el Estado en sí, es una maquinación política en la que una sociedad se encuentra contada a sí misma como una sociedad política comunitaria dentro de una idea de Nación.

Claro que este Estado concreto, que en última instancia no es más que puro significativo inscripto en una maquinaria documental, sirve de correlato a esta comunidad fantástica que no es unidad en sí. Es un conjunto de aparatos burocráticos que trazan fronteras entrecruzadas, en una arena de disputas y contradicciones. Aparatos que dejan su impronta mucho más allá de ellos mismos, mucho más allá del Estado, como imagen (siempre circulatoria) de toda posibilidad de entender lo político y lo comunitario.

La comunidad fantástica, pues, es más que una sujeción a la propia estatalidad. Es una sujeción a la posibilidad de producir o imaginar una comunidad por fuera de un determinado Estado. En este sentido, si tomamos el prefijo como indicando una repetición, pareciera que “reconocimiento” y “representación” devienen términos solidarios, en tanto suponen reinscribir a los sujetos en órdenes de saberes, en órdenes de previsibilidad. Pues lo que asegura la repetición es la idealidad en una eterna presencia que no se difiere, que no se transforma (que niega lo político como concurrencia). Se trata de la no irrupción del acontecimiento, de la regularidad de los regímenes epistémicos y de sujeto.

Así, podría sugerirse que la personería jurídica es un mecanismo que asegura la domiciliación de la comunidad, su localización, su emplazamiento: su aseguramiento. Una nominalización bajo los efectos de la redundancia, en el sentido de que sujeta lo emergente a formalismos jurídicos que, presentados como novedosos, no obstante, se enmarca en un *continuum* estatal lógicamente anterior. Esto implica tomar las diferencias culturales como *datos* clasificables, censables; porque justamente el gran relato del Estado-nación se funda sobre la represión de las comunidades singulares, de sus identidades. El Estado es la imposibilidad de las comunidades, en tanto asegura su

continuidad a fuerza de que éstas sean sustraídas. El Estado hace patente el hecho de que el orden de las partes altera siempre el resultado.

Interponemos, entonces, la idea de “comunidad fantástica” a la de “comunidades imaginadas” de Benedict Anderson (1991), quien afirma que la legitimidad de las naciones, como “artefactos culturales”, se sostiene en que se trata de comunidades imaginadas: aunque los miembros no se conocen entre ellos, tienen en sus mentes una cierta imagen de su comunión. Los miembros de estas comunidades fantásticas, en cambio, ficcionalizan la narrativa *única* de esa comunión. Es porque pareciera que el Estado termina por concentrar el deseo del monopolio, del control absoluto de la producción de imágenes públicas de identidad. Y es importante apuntar que se trata de imágenes, siempre yuxtapuestas en una. Esto es, de aquello que se tolera en tanto rasgos homogéneos, identificables que se reanudan con el proyecto de la Nación. La comunidad se configura como una fantasía. Y esto significa que, si bien el proyecto de Nación moderna es la imposibilidad de las comunidades como tales, sin embargo, no se renuncia a un mito que actúa como catalizador de rasgos que fundan la especificidad del relato de lo uno-nacional. Por ejemplo, la idea del crisol de razas.

Esclareciendo aún más nuestra noción, podríamos afirmar que la comunidad fantástica es la instancia repetida en la que el Estado no renuncia a la idea de comunidad-una, gran comunidad de una Nación, o gran comunidad de “una” pluralidad fantaseada de naciones sujetadas a una única imagen. En este sentido, el Estado es el acto performativo por excelencia, el punto cero de lo que habrá de escribirse, la borradura de la diferencia a la que, una vez instituido, se le asignará su “nuevo” lugar. Y retomando la cuestión de las personerías jurídicas, podríamos decir que se trata de una inscripción agonizante del litigio político, por cuanto esta lógica estatal no hace sino anexar la diferencia cultural, las demandas de reconocimiento a una suerte de mosaico en el cual las multiplicidades son adjetivos de una unidad mayor. Son reconocidas a cuenta de que no se desagreguen a su verdad, a la del Estado. Luego, Naciones de los otros, en la que siempre se es eso, *otro*.

Distinto es una comunidad política, movimiento que no instituye una comunidad como punto o como cosa.

IV. Despliegues de la política indigenista

Veamos en acto el despliegue de esa maquinaria estatal. Una mirada diacrónica indica que los Estados provinciales fueron los primeros en “administrar” la irrupción indígena (como posibilidad política), promulgando nuevas leyes de las que derivaron dispositivos jurídicos, institucionales y burocráticos destinados a la progresiva *cuenta* de estas poblaciones indígenas. Destacamos para Salta la sanción de la Ley N° 6373/1986 de *Promoción y Desarrollo del Aborigen*. Esta norma reconocía una lista de derechos –desarrollo económico, educación, salud, vivienda, seguridad social y adjudicación de tierras– a una población particular ahora visibilizada desde su condición étnica. Fijaba, además, un modo de integrar y gestionar las demandas indígenas en relación con el Estado, a través de la creación del Instituto Provincial del Aborigen (IPA), órgano de gobierno interétnico, autárquico, descentralizado. Para Jujuy, mencionamos la incorporación de la temática indígena en la temprana reforma de la Constitución provincial durante el período democrático (año 1986): *Art. 50: "La Provincia deberá proteger a los aborígenes por medio de una legislación adecuada que conduzca a su integración y progreso económico y social"*. Señalamos, al respecto, la presencia nada ingenua del concepto “*Desarrollo del aborigen*” y del verbo “*proteger*”, para cada caso, en tanto, hace a la posición de un sujeto inferiorizado, objeto de tutelaje –inmortalizando cierta retórica de la modernidad ilustrada. En otras palabras, podríamos hablar de la perpetuación de una “narrativa de la subalternización” que, no obstante, no es exclusiva de los “originarios” sino también de otros grupos sociales como las mujeres, por ejemplo.

Recién a comienzos de los 90, amparado por una batería de nuevas disposiciones jurídicas⁴, el Estado nacional desplegó su propia política de administración indígena, algunas veces en correspondencia y otras en superposición y disidencia con los mecanismos jurídicos institucionales preexistentes. Mencionamos como solidario respecto de la comunidad fantástica –y las personerías jurídicas– otro dispositivo que despliega el Estado nacional en términos de la cuenta de los indígenas en el orden social: la *censalización*, promovida por la aplicación de censos etno- raciales, obsesionados por la completitud y cuantificación sistemática. Por un lado, el Estado

⁴Mencionamos: a) Promulgación de la Ley N° 23.302 (1985) de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Indígenas y el Decreto Reglamentario N° 155/89 que crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígena, del cual depende el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RE.NA.C.I.); b) Adhesión al Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (Ley N° 24.071/1992); c) Disposiciones contenidas en la cláusula del artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional (1994); entre otros.

promovió, por primera vez, la realización de una *Encuesta Complementaria De Pueblos Indígenas*, 2004-2005, anexa al Censo del año 2001. Si bien en este censo se incluyó una pregunta relativa al auto-reconocimiento indígena, éste fue sólo un criterio metodológico destinado a detectar los hogares donde hubiera pertenecientes y/o descendientes –en primera generación– de pueblos originarios; para luego profundizar en la cuantificación y la caracterización de esta población. Por el otro, el Estado descentraliza la realización de “censos” –microrrelevamientos demográficos y territoriales– que dan cuenta, para el registro nacional de personerías jurídicas, de la existencia, composición y localización de alguna comunidad indígena⁵. Así, tanto el Censo Nacional como los microcensos operan incorporando a los indígenas en la comunidad fantástica, al tiempo que se los vuelve partícipes y solidarios con la producción de su propia sujeción.

Pero en cualquier instancia gubernamental consideramos que ha sido la promoción del registro de personerías jurídicas el dispositivo jurídico-burocrático privilegiado para ordenar la asignación de estos sujetos emergentes como partes del orden social. En efecto, según información del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), hasta el año 2006 habían registrado su personería jurídica 306 comunidades indígenas de la provincia de Salta. El año 2000 muestra un punto de inflexión en la dinámica de inscripciones, por cuanto, durante el período 1987-1999 sólo 53 comunidades se habían registrado⁶; a partir del año 2000, y para el período 2000-2006, las inscripciones crecieron exponencialmente, reconociéndose con este mecanismo a 253 comunidades⁷. Para el caso de Jujuy, hasta el año 2006 habían registrado su personería jurídica 173 comunidades indígenas. El punto de inflexión lo encontramos en el año 1999, ya que durante el período 1995-1998 sólo 16 comunidades se habían registrado en el Registro Provincial de Comunidades Aborígenes. A partir del año 1999, y en el período 1999-2006, lo hacen 153⁸.

¿Qué mecanismos están asociados a esta particular dinámica y qué producen los mismos en términos de la integración del “indígena” al régimen policial? En primer

⁵ En relación a estos micro-censos puede consultarse lo dispuesto en la “Guía orientadora para la inscripción de la personería jurídica de comunidades indígenas” del INAI. Ver página de Internet www.desarrollosocial.gov.ar/INAI/site/

⁶ De las cuales, 11 en el RE.NA.CI., dependiente del INAI y 42 en la Inspección General de Personas Jurídicas, dependiente del gobierno de la Pcia. de Salta.

⁷ De las cuales, 50 en el RE.NA.CI. y 203 en la Inspección General de Personas Jurídicas de la de Salta.

⁸ De las cuales, 6 en el RE.NA.CI. y 147 en el Registro Provincial de Comunidades Aborígenes.

lugar, debemos considerar la problemática del territorio; principal ámbito de tensión en la relación de los pueblos originarios con el orden social dominante, en la medida que a allí se pone en juego tanto la autodeterminación como la satisfacción de reivindicaciones relativas al control de territorios ancestrales.

Durante el 2000, año en que los registros de personerías jurídicas empiezan a crecer notablemente en Salta, la Ley N° 6373, *De Promoción y Desarrollo del Aborígen*, es modificada por la N° 7121, *De Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Salta*. Con ello se modifican, entre otros⁹, los artículos relativos al acceso a la tierra, dando un nuevo impulso al dispositivo de *cuenta* al orden social: el registro de las comunidades indígenas como sujetos con personería jurídica. En efecto, la nueva ley indica que la adjudicación de la propiedad de la tierra a comunidades indígenas se efectuará en la *forma comunitaria* (Ley N° 7121, artículo 15) mediando un registro de *personerías jurídicas* (Ley N° 7121, artículo 15 bis). Y es interesante señalar que en el discurso legal la forma comunitaria es un dato, a alcanzar o alcanzado, como un parámetro en el que calza (o no) una formación social. Ya que la “forma comunitaria” de entrega de las tierras sólo puede alcanzarse bajo el corsé de las figuras jurídicas que el derecho positivo ya prescribe¹⁰. Este encuadre en formas jurídicas preexistentes, y su registro como entidades con personerías jurídicas, impone, la más de las veces, un modo de organización ajeno a los modos de vida de las comunidades indígenas, en un movimiento donde se presupone lo ajeno y se lo familiariza; desconociéndose así institutos y órdenes jurídicos propios del “derecho indígena”, por extraños al derecho consagrado en el Estado Nación¹¹.

En el caso de Jujuy, en 1996 el gobierno nacional suscribió un acuerdo con la provincia, mediante el cual se comprometía a aportar el dinero (aproximadamente \$1.500.000) para realizar las mensuras y demás trámites para la entrega de los títulos comunitarios a favor de las comunidades aborígenes de la provincia. Es en este espacio donde distintas organizaciones comienzan a interactuar con el gobierno provincial y las comunidades (fundamentalmente: la Iglesia –representada por el

⁹ Ley N° 7121 modificó privilegiadamente los capítulos relativos al Instituto Provincial del Aborígen (IPA), ahora Instituto Provincial de Pueblos Indígenas (IPPI), y al régimen de adjudicación de Tierras. Para mayor detalle pueden consultarse: <http://www.camdipsalta.gov.ar/LEYES/leyes/6373.htm>; y <http://www.camdipsalta.gov.ar/LEYES/leyes/7121.htm>.

¹⁰ Art. 16.- *La propiedad comunitaria se establecerá en algunas de las distintas formas admitidas por la ley, pudiendo los interesados elegir la más conveniente a sus objetivos.* Disponible en: www.camdipsalta.gov.ar/LEYES/leyes/7121.htm [Fecha de consulta: 21/03/08]).

¹¹ Respecto de esta problemática en una comunidad campesina, véase Bidaseca y equipo (2007 a y b).

Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) y la Obra Claretiana para el Desarrollo (OCLADE)–, y Organizaciones Indigenistas como el Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy (COAJ), Centro Federación Coya de la Puna (CEFKOP)¹². Si bien durante este período se logró integrar la cuestión indígena en la agenda provincial, el programa quedó trunco a la luz de la ley provincial N° 5030 que promovía el dictado de una ley por cada título comunitario que debiera entregarse.

La cuestión territorial pasa a ser motivo de encuentro para las comunidades originarias, dando lugar, en mayo del 2000 al Foro de Comunidades Aborígenes de la Provincia de Jujuy y el Jubileo de la tierra¹³. En dicha ocasión, se reunieron 150 representantes de comunidades de Salta y Jujuy; y luego de varios petitorios, a fin del año 2000, se logró un protocolo adicional al convenio original, consensuado y que establecía la participación directa de las comunidades interesadas en la ejecución y control del Programa de Regularización y Adjudicación de Tierras a Población Aborigen de la Provincia de Jujuy.

Es en este período cuando los registros de personerías jurídicas crecen notablemente. De acuerdo al Convenio de Regularización y Adjudicación de Tierras a la Población Aborigen de Jujuy, la provincia se comprometía –entre otras medidas– a otorgar personerías jurídicas en el proceso de regularización y adjudicación territorial en el plazo de dos años¹⁴. Sin embargo, el proceso de adjudicación de tierras no se efectivizó en los plazos que preveía la ley y la entrega de tierras no fue un hecho concreto, sino hasta el año 2006 en el que la Comisión de Participación Indígena obtiene un fallo judicial favorable donde se condena al Estado provincial a entregar, en un plazo de 15 meses, las tierras en propiedad a las comunidades indígenas de Quebrada, Puna y Ramal. La acción judicial había sido iniciada en el 2003 por la lentitud y obstáculos presentados y registrados en el proceso de entrega de tierras por parte del Estado provincial, en virtud de los programas establecidos con el gobierno nacional.

¹² Informe Alternativo sobre el cumplimiento del Estado Argentino a las obligaciones asumidas por la ratificación del Convenio N° 169 de la OIT. Disponible en: www.periodismosocial.net/documentos/InformeAlternativocumplimientoConvenio169OIT.doc [Fecha de Consulta: 24/04/08].

¹³ El mismo fue realizado en la localidad de Abra Pampa y convocado por el Equipo Prelaticio de Pastoral Aborigen de la Prelatura de Humahuaca.

¹⁴ Ley N° 5030. Disponible en www.indigenas.bioetica.org/jujuy.htm [Fecha de consulta: 21/03/08]).

Así, para Jujuy, el lapso que va del año 1996 al 2003, desde la irrupción del conflicto hasta la inscripción de las comunidades al signo de la personería jurídica, se produce una asimilación de la temporalidad jurídica que debilitó las energías de estos reclamos.

No podemos dejar de considerar que las personerías jurídicas están anudadas a la “capacidad” de las comunidades indígenas para acceder a los beneficios que prevén los programas y políticas instrumentadas, tanto por el Estado, como por organismos nacionales e internacionales públicos o privados¹⁵. Y en este sentido, los registros de personerías jurídicas son prácticamente concomitantes con la proliferación de planes y programas nacionales específicamente destinados al sector indígena a partir del año 1995 –en las áreas de salud, educación y tierras–, así como también, a la implementación de convenios de cooperación internacional focalizados en poblaciones indígenas, a partir de 1997 (Mombello, 2002). Entonces, el registro de personerías jurídicas se ha constituido en un procedimiento administrativo-burocrático necesario, aunque el mismo no produzca de suyo ningún efecto jurídico: “...la personería jurídica las tienen todas las comunidades, aunque no las hayan registrado, tienen personería jurídica, porque eso surge de la Constitución y lo único que hace el Estado es crear o habilitar un registro para que cada comunidad obtenga su inscripción y el número, o sea que no la da ni la nación ni la provincia, simplemente lo anota” (Funcionario del INAI, 1º Encuentro de Derecho Indígena e Interculturalidad, Orán-2007).

Asimismo, en el caso de Salta, se han normalizando los modos de hacer, de ser y de decir de las comunidades “registradas”, demarcando un escenario posible de conflictos –sujetos, preceptos y estrategias– circunscrito predominantemente a una disputa por la legalidad y la legitimidad de la representación y los derechos que confieren las personerías jurídicas. Esto se repite casi sin interrupción en toda la provincia.

De modo que, a partir de la reforma constitucional, están reconocidas las personerías jurídicas, luego se registra, y en estos registros es donde hay esta superposición, que produce incertidumbre, desdoblamiento, que viene

¹⁵ La Guía para la elaboración y presentación de proyectos en Desarrollo Social del INAI indica que para que estos sean aprobados deben, entre otros requisitos, tener Personería Jurídica actualizada. Disponible en www.desarrollosocial.gov.ar/INAI/archivos/guias/guia_formulacion_de_proyectos.pdf [Fecha de consulta: 19/03/08].

de larga data. Después se han identificado, a modo de diagnóstico, cuáles son los inconvenientes que están surgiendo, o sea, no solo de la existencia de una personería jurídica nacional y una provincial sino en algunos casos, también, comisiones directivas que son diferentes bajo una misma personería jurídica; o bien, pueblos que están nucleando a comunidades que son de distintas etnias. (Funcionario del INAI, 1° Encuentro de Derecho Indígena e Interculturalidad, Orán- 2007).

Y dicho escenario contiene los mecanismos necesarios para resolver las discrepancias. El conflicto queda reducido a una disputa de intereses donde dos o más sujetos tienen reclamos diferentes sobre lo que les es debido y donde el método de resolución más eficiente es, para los funcionarios del INAI, el consenso y la armonización burocrático-administrativa. Por su parte, estas comunidades indígenas no discuten el sistema de derecho, la lógica jurídica. Así, las mismas recurren, en general, a la resolución litigiosa de la disputa, amparadas en una ley preexistente al conflicto mismo, que dispone un resultado como devenido procedimentalmente del contenido propio de la norma.

En cualquier caso, se cancela el conflicto por su regulación normativa y consensual – judicial y burocrática-administrativa– y con esto se anula la política y su radical potencialidad de instituir nuevas subjetividades y nuevos sentidos. La lógica jurídica que imponen las “personerías jurídicas” son solidarias con la clausura de lo político, a condición de entender esto como momento de redefinición de espacios intersticiales (Bhabha, 2002), de subjetividades políticas (Rancière, 1996).

V. Dispositivos miméticos

La compleja relación entre la conformación de las naciones y la etnicidad se expone en las ambivalencias del estado y el “discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común” que oculta la lógica de la colonialidad del poder (Mignolo, 2007: 32). Actualmente los estados son empujados por la necesidad de reconocer las diferencias pero, al mismo tiempo negarlas u ocultarlas. Si los dispositivos jurídico-burocráticos empleados por el Estado obedecen a la lógica descrita más arriba, ¿en qué términos es posible pensar la “aceptación” de los dispositivos por gran parte de las comunidades?

Acudiendo a Bhabha, hablaremos del poder mimético de estos dispositivos. El autor retoma el uso que hace Lacan del concepto de “mimetismo” para señalar que se trata de una de las estrategias más eficaces del conocimiento y del poder coloniales¹⁶ (2002: 112). Al respecto se indica una cuestión crucial: la tensión entre la visión panóptica sincrónica de la dominación, en tanto demanda por la identidad, y la contrapresión de la diacronía en la historia. En palabras del autor: “el mimetismo colonial es el deseo de un Otro reformado, reconocible, como *sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente*” (ídem). Esto da cuenta, entonces, de la ambivalencia (al mismo tiempo familiar y extraña) que supone todo discurso de matriz colonial que se imbrica con las configuraciones de los modernos Estados-nación; que tiende a producir continuamente deslizamientos, escisiones en la presencia. En otras palabras, para ese discurso el Otro no es más que un “objeto parcial”, que se reconoce como diferente, aunque: “casi lo mismo, pero no exactamente”. En este sentido, se trata de un otro reformado, al que siempre hay que vigilar, disciplinar, dar una identidad. Ello no es más que lo que se pone en acto en la cuestión del registro: “dar” las personerías jurídicas, disponer en un orden de visibilidad, dominar la irrupción, disciplinar el acontecimiento –contar las partes, en la terminología de Rancière. Y, respecto de nuestro caso, cabría preguntarse si el reconocimiento de las comunidades a partir de la gestión de la personería jurídica, no tiene esta implicancia: la identidad como identificable para [por] la ley.

Mimesis como camuflaje, alienación que supone ser la *copia* de la identidad hegemónica: copiar sus gustos, su lengua, su religión, sus modos de organización social y jurídica pero siempre al costo de no ser más que una representación parcial. Pues, posteriormente: “El deseo de emerger como «genuino» a través del mimetismo (a través de un proceso de escritura y repetición) es la ironía final de la representación parcial” (2002: 114).

Entonces, así, la otredad colonizada, alienada, fetichizada, introyecta la mirada vigilante, *se cuenta a sí misma* en el ordenamiento. Y no puede enunciarse de otro modo que no sea rearticulando la identidad en los dominios de lo mimético, del camuflaje. E insiste lúcidamente Bhabha:

¹⁶ “La colonialidad consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común” (Mignolo, 2007: 32).

“Casi lo mismo pero no blanco: la visibilidad del mimetismo es producida siempre en el lugar de lo que interdice. Es una forma de discurso colonial que es proferido *inter-dicta*: un discurso en la encrucijada de lo que es conocido y permisible y lo que aunque conocido debe ser mantenido oculto; un discurso proferido entre líneas y como tal a la vez contra las reglas y dentro de ellas” (2002.: 115-116).

Lugar de interdicción, de privación, de entredicho, de negación, de exclusión, de constante puesta en cuestión de la subjetividad, al producir visibilidad desde el espacio de lo hegemónico. Rearticulación de la alteridad entre el mimetismo y el plano axiológico que supone renegar, en tanto, repudiar y desconocer.

Simple forma del parecido, respecto de la cual el Otro es un objeto del poder. La mimesis asegura la repetición del fetiche, presente y momificado, definido sin apelación –parafrasea Bhabha a Fanon–. De ahí que quepa preguntarnos acerca de esa emergencia de lo “originario”: ¿desde dónde emerge? O es el Estado-nación el que ilumina sus márgenes, sus “parcializaciones” en determinados momentos y con fines estratégicos. La ambivalencia se descubre en su potencia productora de “sujetos sujetados”. Esto es, reconocer para inmovilizar. Prometer interdicción del deseo del Otro. Promesas que vienen desde arriba, desde el poder que autoriza las posiciones de la otredad.

VI. Oberturas

El Estado Nacional desplegó su propia maquinaria política de administración indígena; sus dispositivos de *conteo* trazaron los mecanismos de forclusión del sujeto *indio*, un sujeto cuya presencia fuera borrada, a una apariencia *sobredeterminada* por el *re-conocimiento* y la *re-presentación* para los pueblos originarios. Están, quizá, más próximos a “nosotros”; su invisibilización, después de prolongados siglos, puede que esté camino a revertirse (aunque su inaudibilidad se bifurque), pero a riesgo de ser *recolonizados* por lógicas miméticas.

Sin más los pueblos indígenas son enfrentados a una nueva temporalidad que los “reconoce” en los textos *serializados* de ininteligibles acontecimientos que llevan de la aprobación del Convenio 169 de la OIT en 1989; a los 500 años de “Conquista” de América; a la institución del decenio de los Pueblos Indígenas -1994 a 2004-, y otras

instituciones provinciales, nacionales e internacionales, por mencionar algunas de las más significativas.

Ahora bien, si coincidimos en la ficción de toda sutura textual; es decir, si todo texto contiene fisuras, ¿cómo detectar el linde político subversivo del texto que plasman las personerías jurídicas?, ¿cómo pensar el dispositivo burocrático de fijación que son las personerías jurídicas en estas tres interfases, pero *desde el lugar de enunciación de las comunidades*? En otras palabras, su “aceptación” por parte de gran parte de las comunidades, implica que: ¿Están reclamando que el Estado *reconozca* la diferencia colonial (ética, política y epistémica)? ¿Están pidiendo que se *reconozca* la participación de los indígenas en el Estado (“reconocimiento” e inclusión)?, o ¿la lógica de la colonialidad está activando procesos de mimesis, de un Otro reconocible? ¿Y qué hay respecto de las representaciones de la identidad, cuando las comunidades son presas de la reificación, en tanto estas categorías identitarias etno-raciales que crean los dispositivos jurídico-burocráticos (censos y personerías jurídicas) requieren que los censados asimilen las clasificaciones?

Estas “nuevas” versiones autorizadas de la Otredad –Otredad necesaria para afirmar el ideal universal de la modernidad–, redundan en la sinuosidad de la identidad, en tanto: se postulen conscientemente como usos estratégicos para apropiarse de lo propio; se encaminen en la posibilidad de pensarse por fuera de la narrativa de la Nación como “efectos de identidad”, performativos, conflictivos, fantásticos, discriminatorios (Bhabha) que luchan contra la fijación de la “utopía arcaica”; o bien, se deslicen en las ambigüedades propias de un teatro en el que los protagonistas, mientras *hacen que* actúan el papel asignado por el Estado, están inventando un propio juego.

Bibliografía

ANDERSON, Benedict (1991): *Imagined Communities*, London/New York, Ed. Verso.

BHABHA, Homi (2002): *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ed. Manantial.

BIDASECA, Karina y AAVV (2007a): “Uso de identidades estratégicas en los conflictos jurídicos por la tenencia de la tierra”. CD XXIV Congreso Internacional Alas, Guadalajara, México.

- (2007b) “Sujetos performados. Las voces bajas de las campesinas y campesinos frente al discurso judicial”. CD V Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos. IDES, Bs. As.
- MIGNOLO, Walter (2007) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción descolonial*, Ed. Gedisa, Buenos Aires.
- MOMBELLO, Laura (2002) “Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa.” Cuadernos de CLASPO/IDES. <http://www.utexas.edu/cola/depts/llilas/content/claspo/PDF/overviews/polsocpuebind.pdf>
- RANCIÈRE, Jacques (1996). *El Desacuerdo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- (1999). Entrevista: “La democracia es fundamentalmente igualdad”, en Quiroga, H. et. al. (comp.), *Filosofías de la ciudadanía*, Rosario, Ed. Homo Sapiens.
- SAID, Edward (2005) *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.

Otras fuentes

- Registros de las Disertaciones efectuadas en el 1º Encuentro de Derecho Indígena e Interculturalidad, Orán 1 al 3 de Junio de 2007.
- Legislación correspondiente a la provincia de Salta. Disponible en: <http://www.camdipsalta.gov.ar>
- Legislación correspondiente a la provincia de Jujuy. Disponible en: <http://www.indigenas.bioetica.org/jujuy.htm>
- RANCIÈRE, J. (2007). “La democracia es el poder de cualquiera”. Diario *El País*, Madrid, 3/2/2007.