



e-cadernos
CES

Centro de Estudos Sociais | Publicação trimestral | n.07

07

**Indígenas, nativos, nações:
identidades, classificações e Estado**



Centro de Estudos Sociais



Universidade de Coimbra



União Europeia



e-cadernos ces

PROPRIEDADE E EDIÇÃO

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS

- LABORATÓRIO ASSOCIADO

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

www.ces.uc.pt

COLÉGIO DE S. JERÓNIMO

APARTADO 3087

3001-401 COIMBRA

PORTUGAL

E-MAIL: e-cadernos@ces.uc.pt

TEL: +351 239 855570

FAX: +351 239 855589

CONSELHO DE REDAÇÃO DOS E-CADERNOS CES

MARTA ARAÚJO (Directora)

ANA CORDEIRO SANTOS

CECÍLIA MACDOWELL SANTOS

JOSÉ MANUEL MENDES

LAURA CENTEMERI

MARIA JOSÉ CANELO

MATHIASTHALER

SILVIARODRÍGUEZMAESO

AUTORES

GABRIEL GATTI, IGNACIO IRAZUZTA, CLEMENS ZOBEL, MARIA PAULA G. MENESES, SILVIA RODRÍGUEZ MAESO, RICHARD MOHR, GABRIELA DE FREITAS FIGUEIREDO ROCHA, CÉSAR A. ORÉ ROCCA, ADRIANA ARISTA ZERGA

DESIGN GRÁFICO DOS E-CADERNOS CES

DUPLO NETWORK, COIMBRA

www.duplonetwork.com

PERIODICIDADE

TRIMESTRAL

VERSÃO ELECTRÓNICA

ISSN 1647-0737

© CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE COIMBRA, 2009

IDENTIDADES, CIDADANIAS E ESTADO: ESTRATÉGIAS POLÍTICAS E GOVERNAMENTALIDADE

ORGANIZAÇÃO

Silvia Rodríguez Maeso

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS

2010

Índice

Introdução.....	5
Gabriel Gatti – <i>Algunas anécdotas y un par de ideas para escapar de las ficciones modernas acerca de la identidad colectiva</i>	8
Ignacio Irazuzta – <i>La identidad como identificación de idénticos. El gobierno hacia poblaciones emigradas</i>	23
Clemens Zobel – <i>The “Indigenes de la République” and political mobilization strategies in postcolonial France</i>	52
Maria Paula G. Meneses – <i>O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais</i>	68
Silvia Rodríguez Maeso – <i>Ciudadanos indígenas, racismo y luchas políticas en una comunidad de la periferia de Quito</i>	94
Richard Mohr – <i>Responsibility and the Representation of Suffering: Australian Law in Black and White</i>	123
Gabriela de Freitas Figueiredo Rocha – <i>A territorialidade quilombola resignificando o território brasileiro: uma análise interdisciplinar</i>	147
César A. Oré Rocca – <i>La etnicidad y sus usos. Reflexiones acerca de la difusión de la etnicidad</i>	163
Adriana Arista Zerga – <i>La importancia de llamarse indígena: manejo y uso político del término indígena en Lircay – Perú</i>	178

Introdução*

No âmbito das ciências sociais e humanas, assim como da gestão política, as identidades foram ocupando, desde a década de 1960, um lugar cada vez mais central, tanto nos contextos “ocidentais”, como nos contextos considerados periféricos. Vou assinalar, assumindo as generalizações, três campos – relacionados entre si – onde se desenvolveram os debates sobre a identidade: (i) a questão do reconhecimento da *diferença* e a sua gestão dentro de modelos multiculturais, ora em sintonia com, ora em conflito, e inclusivamente desafiando, os princípios do Estado liberal; (ii) as discussões acerca do sucesso histórico e legitimidade política do Estado-Nação em diferentes contextos, as reconfigurações dos nacionalismos e das identidades nacionais, bem como a sua vinculação ao conceito e prática da cidadania; (iii) os processos de acção colectiva que redefinem as relações entre cultura e política, indicando a (re)emergência de modalidades identitárias que se definem nas diásporas, nos espaços de fronteira e nas redes socioeconómicas cada vez mais globalizadas. Estas três grandes áreas de estudo e de debate político falam de processos cuja historicidade está marcada pelas relações de poder e, concretamente, por determinadas formas de regular o *privilégio* da cidadania tais como o racismo, o colonialismo ou as políticas de tutela do “imigrante-trabalhador”.

Os textos que integram este número transitam, em maior ou menor medida, por estas temáticas a partir de contextos e geografias diversas e de múltiplos olhares disciplinares e teóricos. Destacaria vários elementos que servem como nexos das diferentes abordagens e objectos de estudos aqui apresentados: em primeiro lugar, para além das críticas às posições essencialistas na análise das identidades, discute-se como as relações sociais se constituem na tensão entre múltiplas inscrições e categorias (*e.g.* indígena, grupo étnico, nacionalidade), assim como a sua vigência nas relações sociais e políticas contemporâneas. Em segundo lugar, há uma ênfase na historicidade das formas

* Este número tem a sua origem no Curso de Formação Avançada: “Indígenas, nativos, nações: identidades colectivas e classificações étnicas” organizado no CES (4-6 de Dezembro de 2008) e que contou com a participação de Silvia Rodríguez Maeso, Gabriel Gatti, Maria Paula Meneses, Clemens Zobel e Julião Sousa. Agradeço aos avaliadores que colaboraram neste número emitindo os seus pareceres científicos dos artigos apresentados.

de governamentalidade das populações, da sua relação com o território (nacional) e, de forma mais ampla, do seu próprio lugar (ou não-lugar) na historiografia. Finalmente, em terceiro lugar, as estratégias políticas que marcam o processo de reconfiguração identitária e as dificuldades de construção e afirmação de subjectividades políticas são analisadas na relação tensa que estabelecem com o Estado.

Organização deste número

O texto que abre este número, da autoria de Gabriel Gatti, explora o *velho* modelo moderno no qual as ciências sociais encerraram a identidade (a posse de nome, história, território), assim com as possibilidades de outros modelos de análise para dar conta de formas de pertença que não rompem com o modelo “clássico”, mas se apropriam dele – para o utilizarem *astutamente*.

Ignacio Irazuzta estuda a identidade na diáspora, mais concretamente a dos mexicanos emigrados. Mas a sua análise desloca-se da população emigrada para se centrar na sua gestão pelo governo mexicano – através do *Instituto dos Mexicanos no Exterior* –, nas racionalidades e estratégias que usa para delimitar e governar populações que partilham a nacionalidade, mas ficam excluídos do exercício da cidadania outorgada pelo Estado-Nação.

O artigo de Clemens Zobel analisa a petição *Nous sommes des Indigènes de la République* (“Nós Somos os Indígenas da República”), publicada em França, em Janeiro de 2005, como um exemplo de estratégia política para denunciar situações pós-coloniais marcadas por um universalismo republicano excludente. Zobel coloca ainda a necessidade de lutar pelo direito a uma cidadania plena através da mobilização de identificações religiosas, étnicas ou raciais.

Também Paula Meneses se centra na categoria de “indígena”, mas no contexto da administração colonial portuguesa em Moçambique, no início do século XX. Com especial ênfase na legislação colonial, o texto vai analisando a forma como “África” e as suas populações são concebidas como espaços a domesticar (isto é, a civilizar), ficando fora dos princípios republicanos de igualdade que regulam o espaço metropolitano. A engenharia legal colonial e as ideologias racistas nas quais se inserem produzem uma constante tensão entre a soberania territorial e a soberania nacional.

O texto de Silvia Rodríguez Maeso insere-se também na historicidade dos imaginários civilizacionais republicanos, neste caso, no contexto equatoriano. Partindo da tensão entre as políticas de assimilação das populações camponesas-indígenas (*i.e.* a sua “desindianização”) e o reconhecimento da sua diferença cultural, são analisados dois processos de luta política numa comunidade da periferia da área metropolitana de Quito. O artigo evidencia o lugar do racismo na ideia e prática de cidadania, assim como a

precariedade e a força da identidade indígena na mobilização política e na luta anti-racista.

Richard Mohr explora a relação entre as fundações éticas das sociedades de colonos e das populações aborígenes na Austrália contemporânea, o seu apoio na legislação, e as condições socioeconómicas sobre as quais se vive e se imagina a nação. Centrando-se nos conceitos de sofrimento e responsabilidade política, o artigo analisa dois debates recentes e o papel crucial da legislação para discutir a persistente desvantagem das populações indígenas perpetuada por uma legislação que legitima os privilégios dos colonos brancos (*i.e.* na propriedade da terra). Coloca-se, neste debate, a questão da subjectividade política dos aborígenes, geralmente representados como irresponsáveis e como vítimas passivas.

O texto de Gabriela Rocha analisa os processos de formação territorial do Estado-Nação brasileiro a partir das lutas pelo território das comunidades de quilombos e do reconhecimento legal do Estado brasileiro, que garante o seu direito à titularidade das terras onde habitam. A autora explora a complexidade da aplicação desse dispositivo normativo tomando em conta as diferentes noções de territorialidade, bem como os diferentes processos de identificação étnico-cultural que impregnam estas noções.

César Oré estuda no seu texto as diferentes concepções da categoria *etnicidade*, apontando, a partir do contexto da região andina peruana, para a necessidade de novos marcos de interpretação que dêem conta dos usos emergentes da mesma. Nesta perspectiva, o autor assinala o ciberespaço e a “etnicidade virtual” como campos onde são expostos os novos processos de articulação da etnicidade, que revelam a relação cada vez mais intensa entre as novas tecnologias da informação e a comunicação e as construções identitárias.

Finalmente, o artigo de Adriana Arista Zerga examina processos de uso da categoria e da identidade “indígena” em Lircay, uma localidade do Departamento de Huancavelica, na zona andina peruana, profundamente afectada pelo conflito armado vivido no país durante duas décadas (1980-2000). No contexto de um crescente apoio da cooperação internacional, com a presença de numerosas ONGs na zona, a autora assinala o papel de líderes locais emergentes na reelaboração e usos do “discurso indígena” e o lugar da população nesta nova tessitura política, na qual o/as habitantes locais são muitas vezes colocados como “aprendizes” da *sua* identidade indígena.

Silvia Rodríguez Maeso

ALGUNAS ANÉCDOTAS Y UN PAR DE IDEAS PARA ESCAPAR DE LAS FICCIONES MODERNAS ACERCA DE LA IDENTIDAD COLECTIVA¹

GABRIEL GATTI

UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO / EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES / GIZARTE ZIETZIEN FAKULTATEA

CEIC (CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE LA IDENTIDAD COLECTIVA)

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA 2 / SOZIOLOGIA 2 SAILA

Resumen: El texto es de pretensiones modestas; busca regresar sobre la idea de identidad para hacerle una crítica, más que constructiva, *deconstructiva* y proponer no tanto alternativas que puedan hacerse paso por las estrecheces teóricas del término y, si cabe, reemplazarlo, sino un diagnóstico, que puede resumirse así: que de tan estrecho, el concepto de identidad convencional, moderno y sociológico, no sirve para entender las identidades contemporáneas.

Palabras clave: Identidad colectiva, modernidad sociológica, identidad débil.

LOS LÍMITES DE LA IDENTIDAD. UNA PORQUERÍA NECESARIA

Este texto quiere proponer algunas cosas simples para manejar un término de uso fácil en el lenguaje banal pero de honduras casi cavernosas en cuanto afrontamos su reflexión en profundidad. Ese término es la identidad, cosa sencilla de enunciar, sí, pero en efecto muy difícil de pensar: está repleto de trampas y salvaguardas, de parapetos que lo preservan de la duda, mismas salvaguardas y parapetos que los que protegen nuestras convicciones como científicos sociales, las mismas además que nos resguardan de las amenazas que hacen peligrar las certezas que derivan de nuestra vieja condición de modernos.

¹ Este artículo es una reedición ligeramente revisada del publicado previamente en la revista *Berceo* (153, 13-26, 2007), editada por el Instituto de Estudios Riojanos. Agradezco a *Berceo* y al IER su autorización para reeditarlo.

Esas convicciones y esas salvaguardas constituyen enormes lastres, de los que, seamos o no científicos sociales, parecería que no nos es posible librarnos. Estos lastres, pesados, sí, dificultan enormemente la reflexión sobre la identidad, que aún al día de hoy continúa encerrada en la mística de lo *semper idem*, por mucho que esa mística se suavice con imágenes políticamente correctas pero intelectualmente tramposas: “multiculturalismo”, “interculturalismo”... exitosas alternativas, es bien cierto, en el territorio de los best-seller de la sociología y de la gestión política de la diferencia pero de débil construcción intelectual, pues no escapan, intentaré mostrar al lector las razones, de los lastres que impiden navegar a una lectura de la identidad atrapada por la retórica de lo idéntico, lo permanente, lo encerrado y lo duradero. Todos estos son datos que mortifican el trabajo del científico social cuando piensa en la identidad y le impiden librarse de las deudas que proceden de las viejas herencias, esas que nos conducen a pensar en la identidad como algo que remite como por necesidad a lo sólido, lo firme, lo recortado, lo estable.

Apetece por eso, cuando uno hace este diagnóstico, hacer lo que ya sugirió Lévi-Strauss en 1973 cuando en el prólogo que firma con Jean Marie Benoist y que da comienzo al libro que editó sobre la identidad, uno de los primeros dedicados al tema, escribe que identidad es poco más que “una especie de refugio virtual al que es necesario que nos refiramos para explicar cierto tipo de cosas, pero que no tiene jamás existencia real (...), un límite al que no corresponde, en realidad, ninguna experiencia” (Lévi-Strauss y Benoist, 1977: 332), no mucho más que una ficción epistemológica (Wilden, 1983: 491). Apetece en efecto tomar esta vía y empezar a pensar la identidad con otro concepto, menos lastrado, menos pesado.

Si lo que digo es cierto más valdría cerrar aquí el texto, abandonar de una vez por todas el concepto, por peligroso y, sobre todo, por inútil, pues nada describe de un mundo, el contemporáneo, sin nada que se lleve bien con esos adjetivos. Y sin embargo no es del todo así: pues la idea de identidad, ficticia o no, tramposa o no, lastrada por enormes pesos como está, sirve, pues en ella, por ella, se vive. Será una porquería, pero es una porquería necesaria. Ya Stuart Hall advirtió de esa necesidad de guardarse de la crítica excesiva del término, de evitar ese pecado muy común de la crítica antiesencialista que, encomendada a la misión de deshacerse de los vicios de nuestros viejos ídola, terminaba por tirar el agua de la bañera con niño y todo. Ojo: no sometamos a escarnio al término sin buscarle reemplazo: “La identidad es un concepto que funciona bajo borradura (...); una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (Hall, 2003: 14). Debemos pues mantener vivo el concepto pero para pensarlo ya no como *cierre del ser* sino como uno más de los activos que intervienen en el *hacer de los agentes*, en las luchas por

representar y habitar la vida social. No se trata ya, entonces, de pensar la identidad como puro signo dispuesto a ser deconstruido por las hábiles herramientas del sagaz intelectual. Lo es, sí; pero crea realidad. Es realidad. Bruno Latour y Émilie Hermant describen muy bien este proceso cuando dicen que al deconstruir no descubrimos “un mundo de signos separado de todo y que no se remite más que a sí mismo”. Con lo que damos es con algo que es producto de muchos años de representaciones: de muchos años hablando de sociedades, de comunidades, de naciones, de identidades, de pertenencias; tantos años que conviene que a los científicos sociales críticos con la idea de identidad se nos recuerde cada tanto que “los textos hacen mella en la realidad y que circulan en redes prácticas e instituciones que nos ligan a situaciones” (1999: 166).

Merece pues la idea de identidad que se le de una nueva oportunidad, que se la repiense, aún sea para recomenzar la rueda de la crítica y proponer para ella usos más ajustados a la realidad empírica de las identidades contemporáneas.

Démosela entonces; critiquemos de nuevos los viejos usos de la identidad —esos que me llevarán a decir que ya no hay identidades fuertes y que ya no sirven, en consecuencia, las propuestas ancladas en los imaginarios propios de esas identidades fuertes— y propongamos usos nuevos —lo que me conducirá a concluir sugiriendo un adjetivo *nuevo* para pensar la identidad, débiles, más adecuado, diré, a la empiricidad de las formas de entender lo colectivo y la pertenencia en las sociedades contemporáneas, adecuado porque, de un lado, entiende la identidad como un régimen de la acción y no como un régimen del ser; adecuado luego porque sabe que la identidad no se puede ya pensar más que como una representación que se habita.

Construiré este recorrido acudiendo a lenguajes si no otros, sí no del todo comunes en un artículo de ciencias sociales: unas cuantas anécdotas y algún cuento, pequeño arsenal con el cual se procurará argumentar tres cosas:

(Primero) La reclusión del pensamiento moderno en general y de las ciencias sociales en particular en un modelo acerca de lo que es identidad que excluye de su horizonte de posibilidad toda forma de ella que no sea la que responda afirmativamente a un interrogatorio que las inquiera sobre si tienen nombre, historia y territorio propios.

(Segundo) La naturalización de ese modelo a un grado de esencialización tal que hoy entendemos que o se tiene identidad de esa manera o, directamente, no se tiene y la asociación de ese modelo con dos figuras también naturalizadas en nuestro imaginario, el Estado-nación y el individuo-ciudadano.

(Tercero) La multiplicación no obstante de formas de entender la pertenencia que se alejan radicalmente de la arquitectura del nombre, territorio e historia que caracterizó a las identidades modernas y que rompen, y de modo abrupto, con las esencializaciones que se derivaron de esa arquitectura, formas de entender la pertenencia que nos obligan

a reelaborar nuestros modelos para entender la identidad. Es más: que nos obligan a pensar en la identidad sin caer nuevamente en la tentación de encerrarla en un modelo.

ENCERRADOS EN UN MODELO

Hace ya unos cuantos años, aprovechando una estancia de investigación en París me dediqué, como cualquier turista, a recorrer la ciudad. Era la época de llegada en masa de contingentes de turistas procedentes de los países del Este, recién incorporados a las glorias del turismo de masas y del consumo tecnológico. En ésas, saliendo de la biblioteca que está enfrente del Panteón de los hombres ilustres, en pleno centro de la ciudad, observo que se detiene un autobús lleno de viajeros polacos. Disciplinada y uniformemente, uno a uno, descienden del autobús armados de sofisticadísimas armas para capturar imágenes, sobre todo de una que por entonces causaba furor por su novedad pero que ahora es ya demasiado común para que nos provoque sorpresa: cámaras de video o de fotos en las que el fotógrafo –sujeto que observa– ve lo que quiere fotografiar –su objeto– en una pantalla incorporada al cuerpo de la cámara. Lo relevante de la anécdota no está tanto en esta poderosa virguería tecnológica y en sus posibilidades, sino en lo que deriva: todos los turistas, casi sin excepción, en lugar de mirar primero al objeto de su interés, pensarlo, disfrutarlo... y después capturarlo, si ha lugar, con sus instrumentos, procedían al revés, bajaban del autobús mirando la pantalla, capturaban con la máquina su objeto, cerraban la pantalla y sin mirar nunca directamente al objeto, volvían a subir al autobús. En su imaginario el objeto era objeto filtrado por el instrumento para ver; sin ese instrumento el objeto carecía de sentido.

Los turistas miran a la pantallita para capturar los objetos de su deseo ¿Qué hacen los científicos? Algo bastante parecido: los astrofísicos miran las fotos que envía el último ingenio que la NASA haya enviado al espacio, los economistas observan los datos que produce, mes tras mes, el Instituto Nacional de Estadística, los meteorólogos observan los índices de los termómetros y de los barómetros, y los sociólogos leen las tablas que generan, quincena tras quincena, los ordenadores asociados a algún sociobarómetro. Es sólo cuando son vistos por el filtro de nuestras herramientas de análisis que los objetos materia de nuestra atención e interés se hacen visibles. Si no, no existen.

No interesa mucho detenerse aquí en este problema, no porque carezca de importancia sino al contrario, porque es demasiado grueso. En la ocasión baste decir qué indica lo mucho que pesa en el hacer de la ciencia la idea de modelo y cómo a veces el modelo se impone sobre lo que modeliza. Es decir, señala al problema de cómo la mirada científica se cierra sobre sí y enclaustra a su objeto en los modelos desde los que ve. No es poco problema, pues es ciertamente éste de la modelización de la realidad un denominador común a la ciencia moderna: es el mecanismo por el que *los modelos ganan el estatuto de real y la representación científica se realiza*. Pasa en todos los ámbitos y afecta a todo tipo de objetos, desde los hermosos zoológicos, museos

etnográficos o jardines botánicos hasta los fríos censos estadísticos. También pasa con la idea misma de sociedad, una entidad histórica, contingente en parte, producto en gran medida de un trabajo de modelización, que hoy ha sido ya naturalizada como universal y ahistórica (Donzelot, 1984; Gatti, 2003b).

Pero como decía, no interesa mucho detenerse aquí en este problema. Lo cierro entonces afirmando que con los modelos para pensar la realidad, para pensar las realidades en las que la ciencia se ha interesado, ha sucedido lo que a los turistas del Este con las cámaras para ver bellezas arquitectónicas: que el instrumento para ver sustituye al objeto. Gran problema en efecto, pues si el ejercicio de hacer ciencia nació con la pretensión de comprender la naturaleza y construyó para ello modelos (mapas, conceptos...) que la imitaban, ha terminado exigiéndole a aquélla que se ajuste a los modelos que había inventado para entenderla (Dupuy, 1994). Es un problema que algunos como Jean Baudrillard supieron ver al redactar enunciados de la contundencia de éste: “el territorio ya no antecede al mapa, es el mapa el que antecede al territorio”. Como dijo von Foerster, hoy “el paisaje es el mapa” (*apud* Krieg, 1994: 125).

El problema comienza cuando el modelo para ver nubla la vista de quien mira, y subsume bajo lo que él le dicta todo lo que observa.

Es lo que le sucedió, es éste otro relato, al investigador de una fábula de Arthur C. Clarke, empeñado en dar con la melodía ideal, con la canción de canciones. Ese investigador, cuenta Clarke, estaba convencido de que “todas las melodías existentes son aproximaciones burdas a una melodía ideal” (1985: 66). Y le aconteció una terrible tragedia, la de encontrar semejante maravilla; tragedia, sí, pues al encontrarla la melodía dominó la mente del investigador, no pudiéndose hacer nada para que escapase de ese bucle infinito: “El patrón se había establecido y no podía romperse. [Daba] más y más vueltas eliminando todos los demás pensamientos” (ibídem: 68). Encontró la llave, y se quedó encerrado con ella.

Tal es la consecuencia no deseada del uso de modelos: el modelo dice lo normal y se hace normativo cuando, con el tiempo, aún a riesgo de quedarnos encerrados en esa melodía ideal, el modelo se transforma en el filtro que media nuestra relación con el mundo y todo lo que no pasa por él simplemente consideramos que no es.

IDENTIDADES ATRAPADAS EN LA MELODÍA IDEAL: EL PODEROSO ATRACTIVO DE LAS COSAS CON NOMBRE, TERRITORIO E HISTORIA

Buscando deconstruir cuál ha sido la cámara de fotos que en ciencias sociales utilizamos para enfocar la identidad, algunos han pensado que aquella que registre de los objetos sólo cuatro criterios, la pureza, el orden, la coherencia, y la homogeneidad (Albertsen y Diken, 2000); otros indican que lo que las ciencias sociales ven es sólo lo que tiene

identidad, garantiza relaciones estables, y asegura continuidad (Augé, 1994); algunos como Bruno Latour (1993, 2001) entienden que lo que fascina a la ciencia social es lo manejable y duradero, y que por esa razón desdeña lo que no condice con esas caracterizaciones, que es lo que le resulta incómodo... Cualquiera de esas hipótesis sirve. Inspirándome en ellas, entiendo que la *melodía ideal* de las ciencias sociales, cuando se acerca a la identidad requiere de ésta para que sea tal (y para que en consecuencia se le preste atención) que posea tres rasgos: poseer un *Nombre* propio; ser propietaria una *Historia* singular; poder decirse dueña de un *Territorio* diferenciado.²

Con “propiedad del nombre” me refiero al encierro del objeto en un dato que resuma su fundamento. “Jóvenes”, “nacionalistas”, “españoles”, “mujeres”, “vascos”... son nombres que operan como referencias para el agente y para el analista, datos que sirven para substanciar un colectivo, anclaje necesario para determinar lo que es propio de lo que con ese nombre se nombra (Descombes, 1996: 300). Quiero referirme con ello a cómo los científicos sociales no entendemos que haya vida social sin la presencia de esta suerte de “garante metasocial del orden social” (Touraine, 1984: 166) que es el nombre que ordena un colectivo. Podemos pensar que la construcción de un nombre es un mecanismo necesario para organizar lo disperso, orientar la acción, indicar los caminos del análisis³. Y en efecto, los nombres son útiles de enorme funcionalidad para instituir centros de referencia, lugares que orienten la identidad de una sociedad y conservorios de las claves que la constituyen. Sirven para afirmar la identidad de lo nombrado; para determinar los rasgos por los que esa identidad se objetiva como diferencia natural; para conocer los referentes con arreglo a los que se dibujan los caminos que prohíben o permiten imaginar el paso entre unidades así diferenciadas. Pero eso no quiere decir que sin nombre no se sea, no se tenga identidad. Lo cierto es que, sin embargo, en nuestra manera de imaginar la vida social, poseer un nombre se ha convertido en un rasgo indispensable.

En cuanto a las propiedades del tiempo y del espacio en la modernidad se leen, respectivamente, como Historia y como Territorio, tiempos serios, rígidos, lineales. Uno de nuestros clásicos, Georg Simmel (1986, 1990) ayuda a pensar que en el occidente moderno, el tiempo con sentido es el tiempo con forma de Historia, instancia desde la que construimos nuestras narrativas colectivas que no suele estar muy alejada de esta forma: recorrido de un sujeto desde el confuso origen del fósil (Foucault, 1997) a la firme y sólida actualidad de una identidad ya cristalizada. En cuanto al espacio, también Simmel ayuda

² El detalle de esta triple cualidad de las identidades de la sociología aparece trabajado en Gatti (2007).

³ Puede alimentarse esta reflexión de más trabajos: Lapierre (1995); Descombes (1996); Landowski (1993). La obra clásica de Fredrick Barth (1976), sobre la idea de grupo y frontera étnicas o la también clásica elaboración de Edward Shils (1972), sobre la idea de centro simbólico, contribuyen enormemente a enriquecer esta reflexión.

a pensar que en la modernidad, época de las ciencias sociales, éste se organiza como Territorio, espacio rígido, sólido, rodeado de fronteras. Firme y estable. Creído y deseado como definitivo. Sea como sea, como con la propiedad del nombre, tener espacio y tiempo y tenerlos de esa manera es requisito exigible para ser. Si no se tienen, no se es.

LOS OBJETOS QUE REALIZAN LOS SUEÑOS DE UNIDAD Y TOTALIDAD DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Tres anécdotas ilustran este epígrafe, muy distintas en lo aparente por la, también en lo aparente, diferente naturaleza de sus fuentes. Pero en realidad el mecanismo que las tres anécdotas activan es el mismo:

- 1) La primera refiere a un graffiti que vi hace unos cuantos años en un pueblo de Guipúzcoa. En él se leía este enunciado: “Cuando los perros del imperio aún no sabían ladrar nosotros ya éramos una nación”.
- 2) Hace menos años, en junio de 2005, leí en la edición nacional de EL PAÍS una entrevista con Martín Almagro, Catedrático de Prehistoria de la Universidad Complutense de Madrid y a la sazón responsable del *Diccionario histórico* que por entonces editaba, en cómodos fascículos, el periódico madrileño. Entre elogio y elogio al rigor de la publicación Almagro señala: “La prehistoria conforma mucho más de lo que parece la historia de un pueblo (...). En el caso de España las diferencias entre un gallego y un vasco a nivel de humor, de formas de entender la vida, ya existían entonces”.
- 3) Un poco después de eso, en septiembre de 2006, oí de boca de J. M. Aznar, como oímos todos, lo siguiente, expuesto en una conferencia en Georgetown: “No se oye a ningún musulmán pedir perdón por conquistar España y estar allí ocho siglos, del año 711 a 1492”.

Aunque una hable de Euskal Herria, la otra de las actuales Comunidades Autónomas del Estado español y la tercera de España, las tres anécdotas apuntan al mismo mecanismo para construir identidad: el pasado se lee desde las identidades construidas en el presente y configuradas hoy o como Estado-nación o como remedo de Estado-nación o como deseo de Estado-nación, interpretándose que ese pasado constituye una manifestación primigenia de nuestras pertenencias actuales, una muestra de lo que hoy somos, de la cosa que entonces ya éramos. Tanto que le otorgamos los mismos nombres, territorio e historia con el que, hoy, designamos nuestra identidad.

Lo que en ciencias sociales realiza las aspiraciones de nuestros procedimientos de registro, dar con objetos con nombre, territorio e historia, es, para los sociólogos, el Estado-nación (o cosas similares en forma: Comunidades Autónomas, naciones estables...), para los antropólogos las islas (o cosas similares en forma: culturas, grupos...), para los psicólogos los individuos (o cosas similares en forma: personas, sujetos...). Todas son figuras ordenadas, coherentes, estables —como el Estado—, indivisibles —como el individuo—. Siempre incontaminadas, siempre en su sitio; nunca sucias ni desordenadas. Con nombre, territorio e historia claros y visibles.

Y es que el imaginario del nombre, el territorio y la historia no es una pura idealidad. Sujeta nuestra manera de pensar la identidad, la aprisiona; es nuestra pauta, tanto que la

hemos naturalizado: *o se es así o no se es. O se tiene este tipo de identidad o no se tiene ninguna*. Y ese tipo de identidad, como digo, ha sido en ciencias sociales encarnada por el Estado (para las ciencias de lo colectivo) y el individuo (para las de lo personal).

En cuanto a la primera figura, con una puntería certera y envidiable Ignacio Lewkowicz resume lo que he intentado decir cuando mantiene que el Estado-nación es la “pan-institución donadora de sentido”, el “principio general de consistencia” (Lewkowicz *et al.*, 2003: 31 y 65) de la modernidad sociológica, aquello que nos proporciona metáforas, ideas del tiempo y del espacio, conceptos y moldes, lo que soporta nuestra geometría básica. No se piense, debe quedar claro, que cuando se dice “Estado” se está orientando la reflexión hacia algo que es una mera entidad administrativa o una forma de organización históricamente situada, concreta, de la vida social; *se está pensando en el troquel desde el que se imagina toda forma que adopte lo colectivo en la modernidad*. Lo digo de un modo aún más taxativo: en el argumento que definiendo, entiendo que la metáfora “Estado-nación” coloniza toda idea de identidad y de sociedad parida en la modernidad, tanto por afirmación como por negación. Sé que con eso me sitúo en el lado contrario de algunas sociologías para las que existen formas de identidad colectiva anteriores al Leviatán (comunidad, tribus...). En mi argumento, estas formas son, no antecedentes del Estado-nación en la línea del tiempo que une las formas de organización colectiva, sino producto ellas también del imaginario del propio Estado-nación, que las piensa o como sus antecedentes, o como sus desechos o, también, como sus aspiraciones. Lo vuelvo a decir: lo comunitario o lo tribal, lo colectivo en general, sólo puede ser pensado en la modernidad desde la sociedad troquelada por el Estado-nación. Valgan para redondear la idea estas palabras de José Luís Pardo: “la comunidad es el problema que el Estado de derecho permite plantear, no el que no puede resolver. Lejos de reprimir la comunidad, la sociedad la hace posible (...). *La comunidad es una invención de la sociedad*” (2001: 38. Énfasis añadido).

En cuanto a la segunda figura, la del individuo-ciudadano, la revisión de cierta bibliografía, de calado, sobre la genealogía de la misma, sobre su sociogénesis (fundamentalmente, aquella literatura enganchada al núcleo problemático de las reflexiones de Norbert Elias (1990) y, más que él, de Michel Foucault (1989)), permite ver como éste es también un producto de la historia devenido con el tiempo modelo de toda identidad personal. Naturalizado como modelo. Aunque lo cierto es que el término, individuo, es de invención reciente:

En la praxis social de la antigüedad clásica la identidad grupal del ser humano particular, su identidad como nosotros, vosotros y ellos, todavía desempeñaba, comparada con la identidad como yo, un papel demasiado importante para que

podiera surgir la necesidad de un término universal que representara al ser humano particular como a una criatura casi desprovista de un grupo social (Elias, 1990: 182).

En cualquier caso, de igual modo que el Estado-nación es el útil del que nos valemos para cartografiar los sujetos colectivos, nuestra cámara de fotos para acercarnos a ellos y singularizarlos y pensarlos, la figura, también de constitución reciente, moderna pues, del individuo-ciudadano es imprescindible para cartografiar los orígenes y la forma de nuestra idea de persona. La idea de individuo entendido como agente racional, autoconsciente, soberano y último filtro de los imaginarios colectivos que por él anclan con el *hic et nunc* de la experiencia de la realidad, con su materialidad, es moderna y reciente aunque se ha hecho, modelización mediante, ahistórica y universal. Otra melodía ideal, que nos cierra en este caso en la convicción de que la identidad personal nos lleva, tendencialmente, a lo indiviso, a lo *semper idem*. Pues lo cierto es que ahora, o somos así o no somos capaces de pensar que somos. En efecto, ese yo racional y reflexivo, una figura plena de historicidad, se ha naturalizado y ha devenido, por esa operación, un “universal sociológico que acompaña a la condición humana” (Béjar, 1988: 15). Así, ese “ser humano autonomizado”, se imagina desde entonces como entidad universal, se le reconoce como el elemento central del orden social y se le protege en tanto tal leyéndolo como ciudadano con derechos fundamentales e inalienables (Pérez-Agote, 1996: 24).

¿Y hoy? Sucede que la equiparación entre sociedad y Estado-nación y entre persona e individuo-ciudadano se ha naturalizado hasta el punto que sin ellas ni siquiera podemos pensar y que las características que se presumían para ambas formaciones históricas, Estado-nación e individuo-ciudadano, han pasado a ser imaginadas como prerequisites necesarios para toda identidad que se quiera consistente. De nuevo Lewkowicz: Estado e individuo-ciudadano han devenido nuestros *productores de solidez* (2004: 171). Sus nombre, territorio e historia son, la matriz de todo nombre, territorio e historia. Constituyen, sí, nuestra melodía ideal, en la que estamos atrapados viendo sólo aquellos objetos que responden a una determinada caracterización, objetos estables, homogéneos, sin ambigüedades ni fallas; objetos que se mantienen y duran. Objetos cómodos. Objetos, en fin, que responden a una arquitectura similar a la del Estado-nación y del individuo-ciudadano.

Y es así —vuelvo a las tres anécdotas del arranque del epígrafe— que, sin duda ni mácula, Euskadi se naturaliza como esencia, España se constituye como eternidad, o que las Comunidades Autónomas actuales se configuran como caracteres nacionales presentes en el peculiar humor gallego de un hombre de la Edad del hierro.

LO QUE SE ESCAPA DEL MODELO. LAS “IDENTIDADES DÉBILES”

Era adolescente cuando padecí un mal, menor, que me obligó a ir al médico. Nada grave, pero me dolían intensamente dos partes del cuerpo, no recuerdo cuáles. Si recuerdo que de tanto que dolían no podía dejar de pensar que los dos malestares, si no eran producto de una misma causa, sí debían tener entre ellos algo de eso que los sociólogos cuantitativos llaman “correlación positiva”. No debía ser así dada la reacción del médico: “los dos dolores no pueden ir juntos y si van no tienen relación alguna”, me dijo. Doctores tiene la Iglesia así que tendría razón. Lo cierto es que me siguió doliendo un tiempo y, aunque sin explicación posible, los dos dolores se manifestaron siempre unidos.

Cierta ceguera producida por su modelo de trabajo puede ser el problema de aquel galeno, ceguera en todo caso respecto de todo aquello que funcione mal con sus cartografías, que no se corresponda con sus mapas para aprehender su parcela del mundo. Cartografía peligrosa: *lo que no está en el mapa no existe*. Hagamos del cuento algo útil para pensar el tema de este texto. Pensemos primero que aquel médico es un científico social; pensemos ahora que lo que tiene que diagnosticar es una identidad de nombre confuso, de territorio indeciso, de historia poco definida. El sociólogo que actué así dirá algo parecido a mi amigo el colegiado: “te equivocas; no es posible que haya identidades que sean tales si no poseen un nombre, un territorio una historia firme. ¿Qué poseen varios me dices? ¡Peor aún! ¿Dónde ha visto eso?”.

“Por doquier”, diremos al salir de la consulta. Pues en efecto, hoy, esos que vistos desde nuestras viejas, firmes, estables e indivisas identidades parecían subproductos, residuos superfluos, proliferan. Y muy a nuestro pesar: son muy incómodos para trabajar con ellos. Proliferan ciertamente situaciones, fenómenos, sujetos, objetos... en los que se mezcla lo que antes no era posible mezclar: nombres, historias, territorios. Hablando de otra cosa pero apuntando al mismo problema Bruno Latour lo expresa bien:

Quando nuestro mundo se encuentra invadido por embriones congelados, sistemas expertos, máquinas digitales, robots con sensores, maíces híbridos, bancos de datos, drogas psicotrópicas [...], cuando nuestros periódicos despliegan todos esos monstruos a lo largo de sus páginas y ninguna de estas quimeras se siente bien instalada ni del lado de los objetos ni del lado de los sujetos, ni entre medias, entonces es preciso hacer algo (1993: 80).

Es preciso, en efecto, para pensar identidades sin nombre, territorio ni historia o identidades que cabalgan entre nombres, territorios e historias ya hechos. Y ciertamente abundan: las naciones sin Estado y los Estados sin nación; los poseedores de varios registros de identidad o los que no poseen ninguno; los que parasitan identidades; los

que para ser se agazapan bajo la fortaleza del Estado-nación para hacer suya la identidad que esa poderosa figura protege; los sujetos que se resguardan en la ficción de unidad del individuo-ciudadano, aunque la vivan distraídamente, a distancia.

La figura de las “identidades débiles” quiere servir para captar el régimen de identidad de esas posiciones que escapan de las ficciones de la esencia, la unidad, la estabilidad o la duración, que escapan de la ficción del nombre, territorio e historia únicos y estables. Que son además las posiciones de identidad dominantes al día de hoy: consumidores, emigrantes, extranjeros...

Y es que caben en efecto muchas cosas —y personas, y redes, y experiencias— en el espacio que está fuera de campo de las cámaras fotográficas de la sociología. En realidad, muchas de ellas no son nuevas pero ahora, de tan multiplicadas, las empezamos a ver y reclamamos para ellas conceptos que las atrapen. Nada nuevas, ciertamente: desde la forma *extranjero* del viejo Georg Simmel (1986), a la figura poderosa del *forastero* del también clásico Alfred Schütz (1974), pasando por aquéllos cuya agencia se desarrolla en la *fase liminar* de los ritos de paso tal cual los analizaron Arnold van Gennep (1986) o Victor Turner (1988), o también por los *fugados* que describe Sandro Mezzadra (2005), los *banidos* que analiza con brillantez Giorgio Agamben (1998), los habitantes de las *banlieues* tal y como los describen François Dubet y Dider Lapeyronnie (1992), los cyborgs de Donna J. Haraway (1995), o, por poner punto final a esta lista, los híbridos culturales de Néstor García Canclini (1989).

Todas estas quimeras bailan entre los polos de las distinciones clásicas de las ciencias sociales, son seres híbridos de miembro y de no miembro, de identidad y de no identidad, de nombres y pertenencias distintas. Todas esas figuras son terriblemente incómodas para una sociología armada de una cartografía de la construcción del sentido erigida desde un esquema que busca identidades claras e indivisas; nombres sólidos, coherentes, duraderos. Viven en el intermedio entre viejas pertenencias, entre nombre, territorio e historia ya hechas. No hay cámara de fotos que los registre.

¿Cómo pensarlas? Volvamos al principio del texto: el término identidad nos sirve. Pero no pensemos ya en él como en una esencia sino como en un territorio, un territorio tan artificial como habitable: *artificial*, pues resulta de un trabajo reiterado e intenso de representación puesto en práctica por cientos de artefactos —entre los que los desplegados por las ciencias sociales—; *habitable*, pues en él vivimos y en él desplegamos nuestro sentido de la pertenencia. Lo digo más fácil: la identidad no remite a un ser; remite a un lugar donde la identidad se hace y se vive... en las representaciones de la identidad. Así pues, la identidad como un espacio donde introducirse, donde estar. Es pues la ciencia de lo social parte integrante, y parte importante, del instrumental de eso que Foucault y la sociología crítica post-foucaultiana,

lo he comentado más arriba, llamaron *biopolítica*. Pero podemos ir más allá de Foucault y los post-foucaultianos, más allá de la denuncia constructivista que ellos desarrollan para pensar que *en los lugares producto del trabajo de la representación se construye identidad*; que en ellos hay y se desarrolla vida. Arrancando, así, con una sociología de corte post-constructivista (Gatti, 2003a), buscamos no ya sólo desvelar y denunciar el espectacular poder de la representación, sino también observar la habitabilidad de ese espectáculo; observar que en los territorios que la ciencia diseña mal que bien se crea sentido.

Pensemos que ese territorio es el configurado con el troquel de nuestra vieja lectura de la identidad. Daremos en él con nombres, territorios e historias ya asentados, con nombres, territorios e historias que toman forma de Estados-nación, de individuos, de comunidades... ¿Están habitados? Sí, claro, por supuesto. Y mucho y por muchos ¿Por quiénes? Por entidades que viven en ellos y asumen sus nombres, territorios e historias aunque pueden no hacerlo, aunque pueden hacer lo mismo con otros nombres, territorios e historias y otras pertenencias. Eso son las identidades débiles: identidades escondidas entre las grietas de las escenas tuteladas por la lógica de las viejas identidades, las de la melodía ideal de las ciencias sociales, pero que no se reducen a ellas. No son sin embargo un *tipo* de identidad que sustituya a las viejas identidades. Al contrario: requieren de ellas, pues se aprovechan de su inmenso poder, de la contundencia de sus propiedades, de la solidez de su nombre, de su territorio y de su historia. Se esconden en ellos para existir.

Las modalidades débiles no son, pues, nuevas formas de la identidad, no son posiciones firmes, sino *disposiciones ante las identidades ya existentes*. Se apropian de nombres, de lugares, de historias; de patrimonios y de patronímicos propios de otros, sin por eso alcanzar la estabilidad, la unidad, la coherencia, la visibilidad que, armados por el arsenal de la ciencia moderna, habíamos presumido que eran los rasgos necesarios para decir de algo que poseía una identidad. Son formas de interpretar la pertenencia para las que vale una vieja figura del imaginario de tradición hispana, el *pícaro*: usan, consumen, ocupan las figuras con las la modernidad sociológica había pensado y modelizado la identidad.

Tienen estos pícaros de la identidad, eso sí, sus rasgos. Son peculiares, lo advierto. Destaco tres: su *invisibilidad*; la *astucia*; su condición de *parásito*.⁴

Lo *invisible* es su ubicación, un espacio-tiempo escurridizo, clandestino, que se escurre —es necesario— de los registros del poder y de la mirada de la ciencia. Es condición de supervivencia.

⁴ Desarrollo ampliamente estas imágenes en Gatti (2007).

La *astucia* es su régimen de acción. No se lea ésta solo como *argucia* o como *treta*, sino como *prudencia*, como la acción precavida de un agente que actúa en un mundo que no es suyo y del que sabe que no sabe hasta que actúa, al que conoce actuando, ajustándose a la oportunidad, guiándose por las situaciones. Es un régimen de acción agotador: indica que estas identidades están permanentemente haciéndose, adaptándose, mezclando en función de las situaciones. La astucia de las identidades débiles indica que la identidad se construye en la constante experimentación con las identidades ya existentes, que la identidad ya no es —si es que alguna vez lo fue— una cuestión de *esencias*, sino —me apoyo en François Dubet (1994)— una *actividad*, un *trabajo*: un trabajo de experimentación, de prueba. Es ése el agente de las modalidades débiles. Un agente que, por un lado, habita en los nombres, territorios e historias de identidades ya constituidas, que pone en práctica su guión y que, con arreglo a él actúa lo que se ha escrito para su personaje; pero que, por otro lado, se desenvuelve en su actuación mostrando la arbitrariedad que constituye la identidad de su personaje, su condición de ficción y lo ineluctable de esa condición.

Ese agente es —y entiéndase esto en términos sustantivos no adjetivos— un *parásito*: parasita territorios ya hechos, parásita identidades fuertes de las que toma nombres, territorios e historias en los que cobijarse y, aún provisionalmente, hacer identidad. La del parásito es una acción de asalto a las identidades cristalizadas, ante las que se dispone acoplándose a sus formas, habitándolas, ocupándolas. Lo ya existente es su medio; la adaptación a él es su táctica.

Tendré que ir de nuevo al médico; el síntoma persiste y el vademécum no indica bien qué prescribir.

GABRIEL GATTI:

Profesor titular de universidad (teoría sociológica) en la universidad del País Vasco, coordinador del centro del Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva, co-responsable del comité de recherche n.1 (identité, Espace et politique) de la AISLF.

Contacto: g.gatti@ehu.es.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

Albertsen, N. y B. Diken (2000), "What is the social?", Department of Sociology, Lancaster University

Augé, M. (1994), *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

- Barth, F. (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: FCE.
- Béjar, H. (1988), *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Clarke, A. C. (1985), "La melodía ideal", en *Cuentos de la Taberna del Ciervo Blanco*. Madrid: Alianza.
- Descombes, V. (1996), *Les institutions du sens*. París : Minuit.
- Donzelot, J. (1984), *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. París : Fayard.
- Dubet, F. (1994), *Sociologie de l'expérience*. París: Seuil.
- Dubet, F. y Lapeyronnie, D. (1992), *Les quartiers d'exil*. París: Seuil.
- Dupuy, J.-P. (1994), *Aux origines des sciences cognitives*. París: La Découverte.
- Elias, N. (1990), *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Ediciones Península.
- Foucault, M. (1989), *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1997), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- García Canclini, N. (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo.
- Gatti, G. (2003a), "Las modalidades débiles de la identidad. De la identidad en los territorios vacíos de sociedad y de sociología", en *Política y Sociedad*, 40/41.
- Gatti, G. (2003b), "Neovascos, jardines botánicos y representación sociológica. De la identidad como un 'espectáculo habitable'", en *Inguruak*, 37.
- Gatti, G. (2007), *Identidades débiles*. Madrid: CIS.
- Hall, S., 2003, "Introducción: ¿quién necesita identidad?", en S. Hall y P. du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haraway, D. J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Cátedra-Universidad de Valencia.
- Krieg, P. (1994), "Puntos ciegos y agujeros negros. Los medios como intermediarios de las realidades", en P. Watzlawick y P. Krieg (eds.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.
- Landowski, E. (1993), "Formes de l'altérité et formes de vie", en *Recherches Sémiotiques/Semiotic Inquiry*, 13 (1-2).
- Lapierre, N. (1995), *Changer de nom*. París: Stock.
- Latour, B. (1993), *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología asimétrica*. Barcelona: Debate.
- Latour, B. (2001), *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, B. y Hermant, É. (1999), "Esas redes que la razón ignora: laboratorios, bibliotecas, colecciones", en F. J. García Selgas y J. B. Monleón (eds.), *Retos de la posmodernidad. Ciencias Sociales y Humanas*. Madrid: Trotta.

- Lévi-Strauss, C. y Benoist, J. M. (1977), "Conclusion", en C. Lévi-Strauss (ed.), *L'identité*. París: Grasset.
- Lewkowicz, I. (2004), *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires: Paidós.
- Lewkowicz, I.; M. Cantarelli y Grupo Doce (2003), *Del fragmento a la situación. Notas sobre la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Altamira.
- Mezzadra, S. (2005), *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Traficantes de sueños, Madrid
- Pardo, J. L. (2001), "La sociedad inconfesable", en *Archipiélago*, 49
- Pérez-Agote, A. (1996), "La sociedad se difumina, el individuo se disgrega", en A. Pérez-Agote e I. Sánchez de la Yncera (eds.), *Teoría social y complejidad*, CIS, Madrid
- Schütz, A. (1974), *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires
- Shills, E. (1972), *Center and periphery. Essays in macrosociology*, Chicago University Press, Chicago
- Simmel, G. (1986), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (2 tomos), Alianza Editorial, Madrid
- Simmel, G. (1990), "El problema del tiempo histórico", en *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona
- Touraine, A. (1984), *Le retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Fayard, París
- Turner, V. (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid
- van Gennep, A. (1986), *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid
- Wilden, A. (1983), *Système et structure. Essais sur la communication et l'échange*, Boréal-Express, Montreal

LA IDENTIDAD COMO IDENTIFICACIÓN DE IDÉNTICOS. EL GOBIERNO HACIA POBLACIONES EMIGRADAS

IGNACIO IRAZUZTA*

TECNOLÓGICO DE MONTERREY, CAMPUS MONTERREY, MÉXICO/CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE LA IDENTIDAD COLECTIVA (CEIC), UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO

Resumen: Durante los años noventa, en el marco de un profuso tratamiento del fenómeno y el concepto de diáspora por parte de las ciencias sociales, comienza a ser frecuente el uso de esta categoría para designar a las poblaciones emigradas. En el presente trabajo se analiza la diáspora como una práctica social concreta en la experiencia de un grupo de funcionarios pertenecientes a una agencia gubernamental encargada de administrar los asuntos de los mexicanos emigrados, el Instituto de los Mexicanos en el Exterior: ¿cuál es la concepción de la población que se gobierna entre estos agentes burocráticos?, ¿cómo se genera conocimiento sobre dicha población siendo que no habita el territorio del Estado y que frecuentemente, además, ha emigrado en situación de irregularidad y, por lo tanto, sorteando los dispositivos de contabilización tanto del Estado de origen como del de destino?, ¿qué argumentos habilitan para la intervención gubernamental sobre estas poblaciones? Desde la perspectiva gubernamental, la identidad se presenta como una estrategia para la identificación de idénticos, para la definición de grupos de población sobre criterios distintos, aunque semejantes, a los que proveen las instituciones políticas modernas para tal identificación. Si a partir del confín territorial del Estado-nación la emigración suponía un abandono más o menos relativo de la vida social de la comunidad y el ingreso en otro ámbito de vinculación social y política, las nuevas circunstancias habilitan criterios transnacionales para la intervención política, autorizando burocracias que actúan más allá de los límites territoriales del Estado.

Palabras clave: Diásporas, gobierno, identidad, México.

“It is crucial to ‘distinguish the desire for power from the need to become empowered”

Barbara Christian,
(*apud* Brah, 2003: 187)

* Este trabajo se inscribe en el proyecto “Gobernar la Migración: un estudio del personal funcional del Instituto de los Mexicanos en el Exterior”, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT, 2007-2009) y fue redactado durante la estancia de investigación en el CEIC auspiciada por la Fundación Ikerbasque for Science.

1. LAS CIENCIAS SOCIALES REDESCUBREN LAS DIÁSPORAS Y LOS GOBIERNOS NUEVAS POBLACIONES

Coincidiendo con tiempos de proclamada apertura económica y relativa relajación de las estructuras políticas del Estado, las ciencias sociales de los últimos años de la década del ochenta fueron artífices del redescubrimiento de las diásporas. Quizá inspiradas por la larga tradición inmigratoria de Norteamérica,¹ por el multiculturalismo o por la política de minorías, lo cierto es que el fenómeno es especialmente tratado en la bibliografía en lengua inglesa.² En 1991 aparece la revista *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*, la cual se propone como una publicación de artículos de investigaciones multidisciplinarias sobre el tema inscribiéndolo dentro del denominado campo del transnacionalismo. Para su editor, K. Tölöyan, las diásporas representan “la comunidad ejemplar del momento transnacional” (1991: 1), entre otras cosas porque desafían los patrones de territorialidad e identidad exclusivos de los Estados nacionales (Tölöyan, 1996: 5).

Otra publicación señera del momento dorado de las diásporas es la compilación de textos fundamentales que publican Braziel y Mannur en *Theorizing Diaspora*. Lo que las autoras definen como “Diaspora Studies” se sustenta en dos hipótesis básicas que actualizan el interés por este tipo de comunidades: en primer lugar, sostienen que las diásporas obligan a “repensar las rúbricas de la nación y el nacionalismo, a la vez que reconfiguran las relaciones entre ciudadanos y Estados-nación” y, en segundo término, “ofrecen una multiplicidad de espacios deslocalizados de contestación a las hegemónicas y homogéneas fuerzas de la globalización” (2003: 7-10). Este otro término – el de globalización – destaca en el baturrillo de palabras claves de la época y, entre todas las definiciones que se han propuesto y los debates sobre su novedad histórica, algunas sostienen que el momento global es capaz de mostrar “la presencia de lo ausente” y de poner en evidencia el hecho de que “el espacio social ya no coincide con la localización; ya no está definido por la presencia física en un lugar determinado” (Marramao, 2007: 31).

Siendo así, y a diferencia de otros tiempos históricos, las diásporas adquieren entonces un valor positivo. Schnapper (1999) cree que es la formación de las naciones modernas lo que le dio al término un significado esencialmente negativo en la medida en que éstas territorializan el vínculo político y, al exceder las diásporas esa demarcación territorial, se las considera como una manifestación “anómica”, en tanto que “crean

¹ Algunos autores relacionan la larga tradición inmigratoria en Estados Unidos con el origen y desarrollo de las ciencias sociales, especialmente la sociología, en ese país (cf.: Morawska, 1990; Lie, 1995).

² Son incluso escasas las traducciones al español de los múltiples artículos y libros sobre la temática de las diásporas. Si acaso, uno de las pocas sea la de Clifford, “Las diásporas”, aparecida dentro de su libro *Itinerarios transculturales* (1999).

espacios que escapan al control político” (1999: 229).³ Por lo tanto, si se acuerda con las posiciones que, como la de la autora mencionada, enfatizan el “debilitamiento del Estado-nación y del patriotismo nacional” (Schnapper, 1999: 227), esta valoración se revierte en sentido positivo haciendo declinar las políticas y las teorías asimilacionistas de la inmigración.⁴ El fenómeno se inscribe además en un contexto en el que el protagonismo de lo cultural y lo subjetivo es tal que “la razón del sujeto”, que en décadas pasadas era relegada al lugar residual de la “ideología” y “la falsa conciencia” (Sarlo, 2006), cobra ahora toda su entidad y se trasvasa del plano de lo individual al de lo colectivo propiciando el surgimiento de todo tipo de identidades.⁵ Las diaspóricas entre ellas.

Tal es la proliferación de investigaciones y publicaciones en torno a las diásporas que el concepto parece volverse profético de su significado más esencial. “Diaspora ‘diaspora’” es el título de un artículo (Brubaker, 2005) que, entre otros muchos, denuncia la dispersión y constante drenaje semántico del término y su pérdida de capacidad denotativa. No sólo se emplea esta denominación para aludir a exilados, expatriados, inmigrantes, grupos étnicos, etc. sino, incluso, a otro tipo de identidades que poco tienen que ver con el desplazamiento y la migración, como diáspora yankee, diáspora liberal, diáspora conservadora, diáspora gay, diáspora digital, etc. (Brubaker, 2005: 3). Ante tal situación, la mayoría de los autores hacen llamados al orden semántico enumerando una serie de características comunes que, como especie de requisitos, deben reunir las identidades diaspóricas para ser merecedoras de tal rúbrica⁶ y, algunos entre ellos,

³ En este sentido, Hannah Arendt ha analizado la situación de ilegalidad de los refugiados y apátridas en la Europa de entreguerras, un contexto de ferviente formación y reformación nacional que dejaba a muchos individuos fuera de toda comunidad, carentes entonces de nacionalidad y, por lo tanto, de todo derecho, reducidos a su condición natural de humanos, a un estado de desnudez que nada les podía garantizar. Las intervenciones que se justifican en los derechos humanos dan cuenta de situaciones extremas, de una radical exclusión de los derechos subjetivos. Frecuentemente, son individuos expulsados de la humanidad, situación que se da sólo cuando el mundo ha arribado a algún tipo de organización: “Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y el *status* político con la expulsión de la Humanidad” (Arendt, 1982: 375).

⁴ Algunas de estas concepciones asimilacionistas veían en las etnicidades resultantes de los procesos de migración una especie de “residuo simbólico” transitorio en el paso hacia la asimilación y, por lo tanto, estas identidades eran interpretadas como meramente “expresivas” y “políticamente marginales” (Gans, 1979).

⁵ La situación de diáspora, al cuestionar la posición de sujeto “nativo”, parece especialmente proclive a detonar las relaciones entre “*afecto, modalidades psíquicas, relaciones sociales y política*” (Brah, 2005: 5). Esta especial disposición a la subjetividad que producen las diásporas hace que sea frecuente la utilización de técnicas de investigación como la autobiografía. Al respecto dice Brah: “el modo autobiográfico es útil aquí como una herramienta disruptiva que *revela* mi narrativa como un *relato interpretativo*” [...] “primariamente significativo como rememoración colectiva” (2005: 10).

⁶ El texto que se ha constituido en referencia para dar cuenta de estas características es el de Safran (1991). El autor menciona las siguientes: que el grupo se halle disperso de su sociedad de procedencia en al menos dos lugares periféricos a aquel centro; que mantenga una memoria o mito acerca de aquélla; que circule entre el grupo la creencia de no ser plenamente aceptados en la sociedad receptora; que se conciba la sociedad de origen como lugar de eventual retorno; que procuren el mantenimiento o la restauración de su territorio originario; y que conste entre los atributos del grupo la dotación de sentido de la relación de éste con su país o lugar de procedencia. El empeño en categorizar y definir a las diásporas a partir de una serie de atributos, rasgos que en general se delinean sobre el poderoso antecedente histórico de diásporas como la judía y/o la armenia, ha recibido críticas que ven en este propósito cierta tendencia a “esencializar” las formas sociales y, de este modo, a cancelar cualquier posibilidad de análisis sobre los cambios que operan en dichas formas (Brah, 2003; Ragazzi, 2009). Brubaker define a esta tendencia como una especie de “grupismo”, es

entienden que esta profusión promiscua de significados se corresponde o se explica con la propia dispersión de la idea de sociedad y con la crisis de las instituciones que mantenían relativamente amarrados la sociedad y el individuo-ciudadano a los confines territoriales del Estado-nación (Touraine, 2000; Dubet, 2006; Brah, 2003). Y la apreciación no está exenta de correlatos empíricos, por lo menos en lo que a la migración se refiere: las tres últimas décadas del siglo pasado registran un cuantioso incremento del movimiento internacional de poblaciones exhibiendo unas migraciones que guardan algunas características paradójicas: mientras que los Estados ya no controlan tanto la salida de las personas, en cambio, se muestran muy restrictivos para darles entrada, creando así situaciones de exclusión jurídica y social para gran cantidad de gente que migra en condiciones de irregularidad y permanece en las nuevas sociedades de manera indocumentada (Vertovec y Cohen, 1999).

Pero, además del énfasis puesto en esta dimensión subjetiva e inscrita dentro de la cuestión de las identidades colectivas, algunos autores remarcan una derivación prescriptiva del fenómeno y el progresivo interés por las diásporas de disciplinas académicas de corte más pragmático. Si el tratamiento más frecuente provenía de la Antropología, la Sociología o los Estudios Culturales, se reclama ahora una mayor dedicación por parte de la Ciencia Política o las Relaciones Internacionales (Adamson y Demetriou, 2007; Ragazzi, 2009). Dentro de estas disciplinas académicas, algunos autores se muestran más proclives a aportar argumentos que favorezcan la integración de los no nacionales tanto a las sociedades de residencia como a las de origen (Sheffer, 2003; Shain, 1999; Vertovec y Cohen, 1999; Fitzgerald, 2004), o analizar los fundamentos para posibilitar una especie de ciudadanía externa (Bauböck, 2003). Otros, en cambio, se sitúan desde perspectivas más críticas. En este sentido, Adamson y Demetriou, por ejemplo, sostienen que, desde la perspectiva de las Relaciones Internacionales, las diásporas podrían incorporarse dentro de otra cartera de problemas comunes para la disciplina, como los procesos de regionalización, el cosmopolitismo y la emergencia de estructuras de gobierno global, como temas alternativos a los clásicos del paradigma realista que son merecedores de un más pronunciado tratamiento empírico (2007: 514). En esta misma tendencia, y coincidiendo con la perspectiva de análisis en la que se inscribe este y otros trabajos propios (Irazuzta e Yrizar, 2006; Irazuzta, 2009), Ragazzi (2009), aborda el creciente interés y acción de los gobiernos hacia las diásporas. Desde lo que el autor define como una “Sociología Política Internacional” y basado en

decir, de sustancialismo que inhibe el análisis. Por ello, cree el autor, debe entenderse a las diásporas como una “expresión (Idiom), como una posición, como un reclamo” (2005: 12) puesto que, como ya lo señalaba Hall a propósito de las “nuevas etnicidades”, la identidad parece haberse desarraigado, es decir, experimentado una pérdida de las garantías que le ofrecía la naturaleza (Hall, 2003).

una relectura actualizada de la gubernamentalidad foucaultiana,⁷ Ragazzi defiende la hipótesis de que

los cambios en las políticas de gobierno hacia las poblaciones residentes en el exterior y la creciente constitución de estas poblaciones como ‘diásporas’ pueden ser mejor comprendidas no sólo como políticas externas sino como resultado de un más amplio cambio estructural en el ‘arte de gobierno’ y en particular en el modo en que las relaciones entre autoridad, territorio y población son racionalizadas, organizadas, ejercidas y legitimadas en los niveles transnacional e internacional. (2009: 383)

El mérito y la conveniencia de tal enfoque radica en que sitúa la cuestión de las diásporas en el contexto de las transformaciones económicas y sociales que produce el neoliberalismo y, de esta forma, permite observar ejercicios gubernamentales más allá del marco territorial de los Estados nacionales. Asimismo, el enfoque de la gubernamentalidad permite comprender esos procesos de “empoderamiento” de los individuos y las colectividades, lo cual les conduce a desempeñar un rol activo en el gobierno de sus propios asuntos y a distanciarse progresivamente de aquella otra modalidad impersonal de gobierno, propia de los Estados nacionales (Ragazzi, 2009: 389). En definitiva, el consejo de Foucault de “cortar la cabeza del rey” (Foucault, 1981) para dejar aflorar en el análisis las múltiples y diseminadas formas de gobierno que germinan a la sombra del Estado, parece redundar en nuevos acercamientos a la cuestión de la diáspora.

Y lo cierto es que el redescubrimiento del fenómeno diaspórico es también más o menos contemporáneo de una relativa relajación de las estructuras político-institucionales que, entre otras formas, se manifiesta en la proliferación de nuevas instancias y prácticas de gobierno que redefinen las dicotomías de lo público y lo privado y de lo interno y lo externo. La teoría política contemporánea asiste a la presencia de nuevas modalidades de ejercicio gubernamental que se plantean en los términos de una “reforma del Estado” (Camou, 2001) que incorpora nuevas agencias, ajenas al tradicional ámbito estatal del gobierno, en la producción de bienes y servicios públicos (MacIntyre Hall y Kennedy, 2008): en su expresión más pragmática, son frecuentes las intervenciones múltiples y focalizadas del llamado “gobierno por políticas públicas” (Aguilar Villanueva, 2007) o las variadas formas del *governance* o gobernanza que entiende al gobierno como casi

⁷ Relectura que los llamados “anglofoucaultianos”, en el contexto del paso del welfarismo al neoliberalismo *tatcherista*, habían emprendido ya para analizar el crecimiento, redefinición y proliferación de un tejido burocrático que propendía a una pronunciada concepción del gobierno como “conducción de conductas” (Rose y Miller, 1992; Dean, 2004).

“cualquier forma de coordinación social” (Mayntz, 2000). En general, como la tradición foucaultiana de la gubernamentalidad lo viene a señalar, se observa un despliegue atomizado del gobierno que se materializa en copiosas burocracias que actúan incluso “más allá del Estado” (Rose y Miller, 1992).

A tono con la cuestión, algunas experiencias muestran un renovado interés de los Estados por las poblaciones emigradas propiciando la formación de nuevas agencias gubernamentales que emprenden intervenciones más allá del territorio estatal y, de esta forma, interpelan a la población desplazada como “su diáspora”. “Los ausentes” se hacen ahora “presentes” siendo invocados como artífices, o potenciales propiciadores, del desarrollo de sus países o comunidades de origen.⁸ Una de estas experiencias es la del Instituto de los Mexicanos en el Exterior, sobre la que he desarrollado una investigación de campo⁹ y de la que ahora, previamente a una descripción de la institución, daré cuenta en lo referido a las formas de objetivar e intervenir sobre los “mexicanos del exterior”. Hacia el final, las consideraciones irán dirigidas a reflexionar sobre las relaciones entre gobierno y población y a proponer una perspectiva de la identidad desde las instituciones de gobierno que indica el desplazamiento del énfasis en la identidad hacia nuevas formas de identificación de poblaciones e individuos.

⁸ Es significativo al respecto la publicación del informe de la Organización Internacional para las Migraciones titulado “Diásporas como agentes para el desarrollo en América Latina y el Caribe” (Ginebra, 2007). Disponible en: http://www.iom.int/jahia/webdav/site/myjahiasite/shared/shared/mainsite/media/docs/news/4diaspora_desarrollo.pdf. También alude al mismo fenómeno la publicación de sendos volúmenes de las ponencias que, bajo el auspicio del Instituto de los Mexicanos en el Exterior, se han ido presentando a las jornadas de reflexión sobre la experiencia de dependencias gubernamentales de diferentes países con sus diásporas (González Gutiérrez, 2006).

⁹ El trabajo consistió en una revisión de documentos y en la realización de una serie de entrevistas en profundidad con el personal funcional del IME, tanto con los que se desempeñan en la sede de la ciudad de México del Instituto (18 entrevistas) como con quienes lo hacen en los consulados mexicanos en Estados Unidos (9 entrevistas). El objetivo de la investigación era explicar la “mentalidad de gobierno” que anima los emprendimientos de los funcionarios del IME y su traducción en prácticas y programas concretos a partir de las concepciones sobre la población y los problemas a los que dichas prácticas van dirigidas. Aunque las entrevistas fueron abiertas, se diseñó parte de su guión sobre algunas variables principales. Por un lado, ciertos aspectos generales estaban contemplados en la totalidad de las entrevistas (1^a. Estructura organizativa; 2^a. Carrera y trayectoria personal de los entrevistados; 3^a. Gobierno por redes y trabajo en red). Por otro lado, otras cuestiones concernían a aspectos particulares que se relacionaban con la función ejercida por cada entrevistado (1b. Bancarización y remesas; 2b. Redes de negocios con migrantes de alta calificación laboral; 3b. Programas de desarrollo comunitarios; 4 b. Programas de salud; 5b. Programas de educación; 6b. La población que se gobierna; 7b. Diáspora y comunidad transnacional; 8b. Consulados y matrícula consular; 9b. Información; 10b. Liderazgos comunitarios y Consejo Consultivo del IME). Para el presente artículo se han tenido en cuenta los registros correspondientes a los puntos 1b; 3b; 6b; 7b y 8b. En el presente texto se hará un uso frecuente de algunos de los registros de estas entrevistas, los cuales se indicarán por el número de la entrevista (E1, E2...) y por la designación de las variables mencionadas (1b, 3b...). Por razones del espacio disponible en este artículo, y por los argumentos que el mismo pretende poner de relieve, no se analizan en profundidad aspectos importantes de la política del IME, como los concernientes a la promoción cultural de la nacionalidad dirigidos a estrechar vínculos afectivos con su país de origen. Dicha faceta del análisis, inscrita fundamentalmente en los registros de la variable 9b, está siendo abordada para ser publicada próximamente.

2. LA EXPERIENCIA DEL IME: UN “GOBIERNO DE ENLACE”

El Instituto de los Mexicanos del Exterior (IME) surge en el año 2003 consolidando una política de “acercamiento” del gobierno de México hacia la población mexicana y de origen mexicano residente en el exterior, fundamentalmente en los Estados Unidos y Canadá. Desde los años 90, varios proyectos y programas de gobierno, especialmente en los estados mexicanos de mayores índices de emigración, vienen desarrollando estrategias para incrementar y formalizar los vínculos con la población emigrada movidos por el interés en promover negocios a partir de las remesas o por hallar auspicios electorales entre las comunidades de migrantes (Smith, 2008).

En el caso del gobierno federal, y en gran medida ante la declarada necesidad de concentrar una variedad dispersa de contactos y emprendimientos, en 1990 se crea el Programa de Comunidades Mexicanas en el Exterior (PCME). El Programa, que operaba al interior de la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE), puso énfasis en el diseño de políticas sociales y culturales que tendieran a cambiar la imagen del migrante e impulsar el vínculo con la “mexicanidad” (Figueroa-Aramoni, 1999). Fue, además, un instrumento de “auscultación” de la realidad de los migrantes en Estados Unidos para la reforma de la ley de nacionalidad en México que se dará en 1997 (González Gutiérrez, 2003: 168).¹⁰

La novedad del IME con respecto a otros emprendimientos institucionales que le precedieron es que en su funcionamiento incorpora un Consejo Consultivo (CCIME) integrado en principio por 100 consejeros electos por las comunidades de inmigrantes, 10 asesores especiales designados por la SRE y los representantes de los gobiernos estatales con mayores proporciones de población emigrada. El IME se define como un “órgano desconcentrado” de la Secretaría de Relaciones Exteriores, lo cual le otorga facultad decisoria en determinadas materias o ámbitos territoriales (Fernández Ruiz, 2006: 435). La desconcentración administrativa le otorga al IME un carácter *ad hoc* que responde a – y propicia la – especialización en los asuntos que administra y las funciones que ejerce. La especialización, en cuanto al conocimiento focalizado sobre lo que se gobierna, y la eficacia y eficiencia de su intervención, inspirará constantemente la práctica administrativa del Instituto.

Pero otra de las características fundamentales del IME es que, salvo por algún programa específico, no produce políticas propias sino que, como lo he puesto de manifiesto en otro lugar haciendo uso de una expresión común entre sus funcionarios (Irazuzta, 2009), oficia de “enlace” entre varias instancias administrativas. El grueso de esta función de enlace se concentra en las diversas secretarías de Estado mexicanas

¹⁰ La nueva Ley de nacionalidad mexicana, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 23 de enero de 1998, establece que las personas nacidas como ciudadanos mexicanos no pierden la nacionalidad de origen al hacerse ciudadanos de otro país.

ante las cuales el IME intercede para hacer llegar sus políticas a la población del exterior. Pero también enlaza organizaciones de migrantes en Estados Unidos (los llamados “clubes o federaciones de oriundos”), otras organizaciones de la sociedad civil que atienden asuntos referidos a la inmigración e, incluso, entidades privadas como agencias aseguradoras y financieras, que ofrecen sus servicios y productos en las oficinas consulares en Estados Unidos. En fin, una densa red de vínculos que extiende la labor gubernamental más allá de las delimitaciones modernas de la política dando vida a un espacio que, utilizando las denominaciones académicas contemporáneas, el propio Instituto y los agentes que éste pone en contacto llaman “transnacional”.¹¹ Es decir, esa especie de hábitat intersticial entre dos o más estados nacionales en el que se inscriben prácticas y actores sociales de nueva o renovada hechura.

Procurando relacionar este emprendimiento institucional con el contexto político, social y económico en el que se inscribe, habría que destacar al menos tres factores: en primer lugar, la apertura de las economías nacionales, consagrada institucionalmente con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en 1994 (TLCAN). La fluidez en el tránsito de mercancías y productos financieros que dicho tratado propicia se contradice con las restricciones políticas a la circulación de personas que, junto con lo que anteriormente implicó la sanción de la *Immigration Reform and Control Act* (IRCA) de 1986, modifica el patrón de circularidad migratoria haciendo que los emigrantes tiendan a radicarse definitivamente en Estados Unidos, especialmente de forma no autorizada. Desde el año 2000 y hasta el presente, con especial crecimiento durante el segmento 2000-2005, la inmigración indocumentada ha ido creciendo hasta estimarse actualmente en 7 millones de personas (Passel y Cohn, 2008). Permisividad económica y restricción política a la circulación de personas podrían ser los términos que sintetizan este primer factor.

En segundo lugar, hay que destacar el advenimiento en México de la democracia competitiva y la alternancia de partido en el poder. La asunción a la presidencia de la República en el año 2000 del Partido Acción Nacional provee a la nueva administración de legitimidad para efectuar una especie de “corte de caja” (Alba, 2004) con respecto a los mexicanos en Estados Unidos en la medida en que – se entiende – le permite al nuevo gobierno auto eximirse de responsabilidades con respecto a las causas de la emigración. Ello incentiva la generación de políticas hacia los emigrados en tanto tales,

¹¹ El transnacionalismo ha sido merecedor de un copioso debate desde finales de la década del ochenta, especialmente por parte de las teorías de la migración (Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc, 1994; Guarnizo y Smith, 1998; Levitt y Glick Schiller, 2004; Waldinger y Fitzgerald, 2004). Tal ha sido el uso del concepto que ha pasado a transformarse en lo que los antropólogos llamarían “una categoría nativa”, es decir, los actores sociales se la han apropiado y la utilizan para definir sus acciones, tanto desde el gobierno como desde las organizaciones de migrantes, lo cual sitúa a la perspectiva científica a tener que abordarla como tal, o sea, como una definición social y no científica, más en la forma de una “categoría de prácticas” que de una “categoría de análisis”, tal como las define Brubaker (2005) a propósito de las diásporas.

es decir, asumiendo su estatus de residentes en otro país y, simultáneamente, en correspondencia con el punto anteriormente indicado, la posibilidad de desarrollar negocios y flujos financieros entre ambos lados de la frontera, especialmente en la forma de remesas que, a partir del progresivo perfeccionamiento en las técnicas de medición, el Banco de México irá contabilizándolas hasta posicionarlas como una de las primeras fuentes de ingresos de la economía nacional.

Finalmente, es necesario destacar que la democracia liberal y la economía de mercado concurren en progresivas prácticas de relajamiento institucional apelando a la necesidad de una “reforma del Estado” como fórmula que, con diferentes matices, conduce a una redefinición de la función pública que involucra en ocasiones la delegación a agentes privados de funciones ejercidas tradicionalmente por el aparato estatal. Podríamos decir que se produce una reformulación de la distinción entre política y administración como dicotomía típico ideal de funcionamiento de la política moderna (Bresser-Pereira, 2004). En este sentido, si bien en el caso mexicano hay una notable promoción para instaurar un servicio civil de carrera sustentado en méritos y competencias ajustándose normativamente así al tipo ideal weberiano de funcionario, simultáneamente se privilegia en éste la iniciativa personal en la formulación de proyectos y, en general, la capacidad de agencia para el planteamiento de políticas más que la supeditación de ésta a la jerarquía del ordenamiento burocrático.

En definitiva, teniendo en cuenta los procesos y emprendimientos de apertura económica y política, el contexto parece estar caracterizado por desregulaciones múltiples que propician ágiles fluidos financieros y de mercancías, copiosos movimientos de poblaciones desde los lugares de origen y nuevas modalidades de intervención político-administrativa desafiantes de las delimitaciones territoriales del Estado-nación y de los criterios de lo público y lo privado, modalidades que asumen además una concepción liberal del sujeto, como dotado de capacidad de agencia para la transformación de su situación personal y de la de su comunidad.

3. LOS GOBIERNOS, LA POBLACIÓN Y LA IDENTIDAD COMO IDENTIFICACIÓN

3.1 La diáspora como “topónimo” para poblaciones desplazadas

Como se dijo anteriormente, el despuntar de las diásporas durante la década de los noventa se inscribe dentro de ese terreno definido insistentemente como transnacional. Se trata de un ámbito que se va constituyendo progresivamente en hábitat de unas poblaciones que han perdido relativamente el asidero de su objetividad, es decir, el territorio estatal-nacional, por efecto de su desplazamiento. En este contexto, el apelativo de diáspora, connotado antes negativamente y reservado para grupos específicos, se hace extensivo ahora a muchos grupos de migrantes, adquiere un valor positivo y se

convirte en un recurso para delimitar una población que, por su propio carácter disperso,¹² se considera que exige formas novedosas de gobierno. Es significativo lo que al respecto comenta un alto funcionario del IME:

El concepto no le gusta a mucha gente, sobre todo a colegas míos de la función pública, porque significa pueblo disperso [...]. La referencia que tienen es hacia la pérdida, hacia comunidades que no van a regresar. Mi interpretación es que todos somos víctimas de esta ilusión de la impermanencia [*sic*], queremos creer que la gente que se va, va a regresar; todos queremos creer eso, el país de recepción, pues, no quiere aceptar que los cambios que esta diáspora trae consigo son permanentes, los migrantes son los primeros en decir 'yo vengo un rato, pero me voy a morir en mi país de origen', y el gobierno del país de origen, pues, tampoco puede fácilmente hacerse a la idea de que la gente se fue y no hay manera de repatriarla, porque es una pérdida muy difícil de aceptar, por lo menos desde el discurso oficial. [...] A mí en lo personal me empezó a interesar mucho el término, desde la perspectiva de Relaciones Internacionales. Primero, porque nos hacía menos excepcionales de lo que nos creíamos, la mexicana no es la única diáspora. Segundo, porque había una literatura, hay una literatura, que se empezaba a consolidar, en torno al uso de ese concepto para definir a un nuevo actor internacional que podía influir entre las relaciones de los Estados. O sea, a mí me interesaba que aquí en México se utilizaran los términos más..., más exactos. Tercero, trabajando en la Cancillería [...] yo veía que la connotación negativa que tenía el término diáspora estaba siendo trasformada en el caso de otros Estados. Entonces, ya no era...; en el caso de México nunca hubo ese trauma fundacional que hay en otras diásporas como la judía o la armenia; la expulsión de la tierra prometida... En el caso de México, es una migración laboral que a lo largo de nueve o diez décadas ha ido decantando y asentando en los Estados Unidos sobre todo, y ese sentido el término diáspora, podía obtener una connotación positiva, más autoafirmativa, más de autoestima respecto al esfuerzo por adquirir una identidad propia vinculada con el país de origen. (E1: 6b/7b)

¹² Uno de los aspectos más debatidos respecto a la consideración de la migración de origen mexicano en Estados Unidos como diáspora es, precisamente, la ausencia de carácter disperso. González Gutiérrez, quien no duda respecto a la pertinencia del concepto, señala: "A diferencia de las diásporas tradicionales, que se caracterizan por ser 'pueblos dispersos' en diferentes regiones del mundo, la mexicana es una diáspora *sui generis* cuya dispersión en el extranjero se reduce prácticamente a un solo país: Estados Unidos (González Gutiérrez, 2003: 165). Por lo demás, también podría argumentarse que la dispersión no tiene necesariamente que hacer referencia a diferentes países y que es posible dar cuenta de una existencia dispersa de mexicanos en todo el territorio de los Estados Unidos.

La reflexión del funcionario es lo suficientemente densa como para que la desglosemos para su análisis. Un aspecto destacado del relato es el señalamiento que se hace sobre la reticencia hacia el concepto de diáspora, el cual se repite desde tres lugares: desde la clase política de la sociedad de emigración, ya que la dispersión de la población respecto de su territorio de origen evoca la pérdida de control político sobre la misma; también desde la clase gobernante de la sociedad de “acogida”, la que muy frecuentemente se muestra renuente a la incorporación de los inmigrantes y, finalmente, el concepto genera rechazo entre los propios migrantes, reacios muchas veces a asumir su situación de desplazamiento por efecto de unas subjetividades gestadas por la pertenencia afectiva a su lugar de procedencia (nostalgia) que les genera expectativas de abandono de esa situación, las cuales escasamente se materializan. Contando con este cuadro situación, la recuperación del concepto desde el campo de las Relaciones Internacionales implica el reconocimiento de un actor que por su “naturaleza” intersticial entre Estados – Estados que, por definición tradicional, abrazan exclusivamente a sus poblaciones (Torpey, 1998) – puede resultar influyente en la modificación de las relaciones políticas entre éstos al intervenir en lo que suele designarse como la “relación bilateral”, en este caso, entre México y Estados Unidos. Se trata de una concepción de la diáspora que, subrayando su pertenencia nacional de origen, se pretende que sea capaz de constituirse en un grupo de presión que respalde y favorezca la posición del país de procedencia en sus relaciones con el de recepción, modificando de esta forma una relación histórica que se presume implícitamente enquistada en viejas tradiciones de política exterior mexicana. Al mismo tiempo, siguiendo el análisis del informante, la constitución como grupo bajo tal denominación de diáspora, haría posible dotar de valor positivo al trauma del desplazamiento para ganarle terreno a la exclusión dentro de la sociedad “de recepción” y, así, lograr que la población emigrada se “autoafirme” en la adquisición de una “identidad propia vinculada con su país de origen”.

Desde estas tres aristas de negación que demarcan la vulnerabilidad del grupo (de parte del gobierno de la sociedad de procedencia, del de la sociedad de recepción y de parte de los propios migrantes que no asumen su estatus de población desplazada) se construyen los fundamentos éticos que justifican el gobierno hacia una población que halla en la denominación de diáspora un cerco apelativo para su objetivación una vez que aquélla, por la propia situación de dispersión, ya no permite que sea el Estado-nación el que la proporcione.¹³ Como lo he puesto de manifiesto en otro trabajo (Irazuzta, 2009) la

¹³ Los Estados modernos no sólo monopolizan los medios de violencia. Según Torpey (1998), al ser éstos los que “abrazan” exclusivamente a sus poblaciones “también monopolizan los medios de movimiento”, y la emisión de documentos que autorizan entradas y salidas así lo demuestra. Este ejercicio de limitación es lo que permite la objetivación de las poblaciones, la cual es efectuada a través de aparatos estadísticos centralizados capaces de contabilizar su identidad. En situaciones de incremento descontrolado de flujos en

diáspora se presenta así como “topónimo” de poblaciones en situaciones de desplazamiento que encuentran en lo intersticial, transnacional, extraterritorial, su peculiar lugar de existencia. Esta parece ser la concepción que se desprende de la siguiente declaración de uno de los directores del IME, empeñado en rescatar la utilidad del concepto para

[...] poder incorporar el servicio a mexicanos que están más allá del territorio [...] Vas a la escuela y te dicen que el mundo está dividido en países, cada país está definido por una frontera, esas fronteras contienen el territorio, dentro del territorio vive una población, y sólo a nombre de esa población es que el gobierno puede hablar, el gobierno que tiene el monopolio y uso legítimo de la violencia dentro de ese territorio. Bueno, nosotros tenemos un boquete de 11 millones de personas que nacieron en México, más otros quizás 19 millones estadounidenses de descendencia mexicana [...], por lo que estamos obligados a hablar por ellos, porque el gobierno del país que enriquecen con su trabajo, no les reconoce ni siquiera el derecho de residir legalmente en ese país, donde residen desde hace muchos años, no digamos el derecho de hacerse ciudadanos. México está obligado a responder frente a esta situación que no controla, trasformando sus instituciones. ¿Qué significa para mí esto?, pues yo siento un esfuerzo cotidiano por hacer sensibles a distintas agencias sobre la necesidad de hacer sus servicios más allá de las fronteras. Por otro lado, significa una lucha cotidiana también, encontrar maneras de manejar el conflicto, el conflicto natural que hay entre comunidades y líderes de migrantes que son principalmente sospechosas y desconfiadas del gobierno de su país de origen, no por ser mexicanas sino por ser migrantes. ¿En qué se traduce la cotidiana vocación trasnacional, digamos, del IME?, en que estamos manejando ese conflicto, reconocemos que la relación es esencialmente conflictiva, toda esta energía la tratamos de canalizar con fines productivos reconociendo la autonomía de estas gentes, y la independencia y su espíritu. (E1: 6b/7b)

Como se ve, es la peculiar situación de esta población lo que llama al diseño de nuevas arquitecturas administrativas que adaptan los sistemas de gobierno estatales a las necesidades de gobernar más allá de sus fronteras. Como lo destacan algunos

los movimientos de poblaciones, los Estados se muestran deficitarios en producir estas contabilidades, lo cual se suele traducir en un importante indicador de su crisis. Alain Badiou sugiere esta posibilidad cuando dice: “Todo derrumbe estatal pone a la orden del día lo incalculable” (2006: 39). El autor propone que el Estado “entendido como estado de una situación, es lo que asegura la cuenta estructural de las *partes* de esa situación, la cual lleva, por lo general, un nombre propio de nación” (2006: 54).

enfoques afines a la gubernamentalidad foucaultiana (Rose y Miller, 1992; Dean, 2004; Ragazzi, 2009), el ejercicio de gobierno “más allá del Estado” va acompañado de la dotación de capacidad de agencia en los individuos y de la promoción entre éstos de vínculos comunitarios gestados alrededor de una pertenencia y percepción común de su situación. La “filosofía” de los nuevos tiempos privilegia el carácter autónomo de los sujetos, con independencia emprendedora para los negocios y, en general, para la toma de decisiones y, como sostienen Rose y Miller, “al mismo tiempo abre[n] un complejo espacio para la elaboración de programas gubernamentales” (1992: 199). Se trata de una nueva serie de iniciativas que pretenden autonomizar algunas instituciones de gobierno respecto del Estado¹⁴ y para lo cual la arena transnacional se presenta como especialmente fértil. Luego de las políticas más o menos centralistas y planificadoras del período fordista, en el que los gobiernos encuentran límites espaciales relativamente marcados para su actividad y ejercicio, estas nuevas iniciativas, como las que se describen en el registro precedente, hallan posibilidades de mayor plasticidad al punto de desafiar los criterios que trazaban aquellos límites: tanto la lógica del adentro y el afuera, como la de lo público y lo privado.¹⁵ Al respecto, la siguiente cita condensa lo sustancial de una idea muy generalizada entre el sector funcional del IME:

A mí me sorprende mucho el IME porque tiene programas de mucha vanguardia. Por decirte un ejemplo, por decirte el acuerdo bancos-consulados, la simple idea que dentro de un edificio consular iba a existir la posibilidad de que un empleado de un banco estuviera presente dando información sobre sus servicios era impensable, en la etapa tradicional de la diplomacia era impensable: ¡cómo le abres las puertas de una oficina de gobierno a una empresa privada; esto se va a volver un mercado! Para muchos de los cónsules o miembros del Servicio Exterior más tradicionales es un escándalo; yo siento que el IME ha hecho mucho en cuanto a vanguardia y en cuanto a quitar tabús de decir, finalmente, que la gente tenga la información, que la gente conozca la gama de servicios que pueda haber, entonces yo siento que ya se inició y va a ser difícil que se dé marcha atrás. Finalmente lo importante es que la

¹⁴ Algo parecido, aunque con un dejo si acaso más normativo, pretende evocar el término que, desde los años ochenta, está adquiriendo creciente presencia en las ciencias sociales: el concepto de *governance*. Mediante esta expresión se busca dar cuenta de dos procesos: por un lado, el surgimiento de un nuevo estilo de gobierno, más distante de la estructura burocratizada y jerárquica que incorpora a la acción de gobierno a actores no estatales y se desenvuelve en un ámbito que no reconoce la tradicional distinción entre lo público y lo privado. Por otro lado, con esta categoría se alude a la coordinación de las diversas acciones individuales como fuentes primarias del orden social. En ambos casos, el concepto se hace extensivo hasta implicar “cualquier forma de coordinación social” (Mayntz, 2000; Colombo, 2003).

¹⁵ Según Ragazzi (2009), los Estados se van alejando progresivamente del marco territorial en base al cual organizaban sus gobiernos. En situación de neoliberalismo, éstos devienen transnacionales al alcanzar con sus políticas a sus poblaciones en el exterior de una forma que ya no procura un ejercicio gubernamental desde los confines del territorio nacional, sino que su acción es fundamentalmente local, regional y transnacional y dirigida a grupos concretos de población.

gente tenga la información y obtenga ese tipo de servicios. Entonces, no creo que una vez que ya se haya abierto la puerta [...] haya manera de cerrarlo. [...] [S]iento que ya es un paso que se dio y sí creo que ha sido un parte aguas de la diplomacia muy clásica. Totalmente. (E2: 1b)

Como se puede observar, estas nuevas formas de gobierno introducen novedad hasta definirse como “de vanguardia”, y lo hacen abriendo las puertas de la tradicional delimitación territorial del Estado para dar paso, además, a que sean organizaciones del sector privado las que intervengan en este nuevo ejercicio de gobierno. Para ello, convocan especialmente a una población a la que se le surte de información para que se convierta en agentes individualizados y eficaces en el gobierno de sus propias vidas. Se trata, entonces, de descubrir una nueva faceta productiva en la población. Si antes observábamos esta productividad en términos de que dicha población podía constituirse en un grupo de presión que coadyuvara socialmente las determinaciones políticas de su país de procedencia con respecto al país de residencia (la política de lobby a través de las diásporas), ahora descubrimos una dimensión económica de esa productividad. La diáspora gana, así, otro sentido “productivo” y éste es, indudablemente, el que la presenta como fuente de recursos sociales y económicos para las economías de sus comunidades de procedencia, las denominadas “remesas”. El sentido de lo productivo indica una preocupación por integrar estos flujos de capitales financieros individualizados dentro de una racionalidad colectiva que le permita dotarla de un sentido de bien público. Dos cuestiones sobresalen entonces en la consideración de las remesas en relación a estos ejercicios de gobierno que estamos analizando: por un lado, éstas se materializan en una serie de programas de gobierno que explotan el sentido de lo comunitario como ámbito de vinculación entre un aquí y un allá que da vida a lo transnacional. Es el caso de programas gubernamentales como los del “3x1 para Migrantes”, que consiste en que, por cada dólar que los grupos de migrantes mexicanos en Estados Unidos (los denominados “clubes o federaciones de oriundos”) destinan a proyectos de desarrollo en las comunidades de origen, el gobierno federal, el estatal/provincial y el municipal, invierten otro cada uno. Mediante este esquema se pretende coadyuvar el desarrollo de los lugares de origen de la migración oficiando una especie de “política social retroactiva” en la que los emigrados de zonas que presentan rezago social asumen responsabilidad en el desarrollo de las mismas. Así se deduce del documento que presenta las reglas de operación del programa:

A través del Programa 3x1 para Migrantes, los mexicanos radicados en el exterior han hecho patente su deseo de colaborar en acciones y obras sociales necesarias

en sus comunidades de origen y han alcanzado un importante nivel de participación. Además de fomentar los lazos de identidad de los migrantes hacia sus lugares de origen, el Programa incentiva la corresponsabilidad de la sociedad civil en el mejoramiento de sus condiciones de vida y fortalece la coordinación entre autoridades gubernamentales y los migrantes para invertir en sus comunidades de origen u otras localidades.¹⁶

Por otro lado, la integración productiva de este capital social pasa por canalizar los flujos de dineros a través de la bancarización de la población.¹⁷ La bancarización ofrece la posibilidad de integrar la racionalidad económica individual, manifestada en una optimización del rendimiento del dinero, con una racionalidad económica colectiva al vincular a la población migrante con su comunidad de origen e integrarla a un mercado, financiero en este caso, poblado a su vez de otros agentes sociales. Así explican el proceso nuestros informantes:

Pues, mira, ha sido un asunto [*se refiere a las remesas*] que ha ido creciendo año con año, que ha sido de interés del gobierno mexicano por lograr cada vez una mayor bancarización, y en sus inicios era una cuestión muy práctica. La comunidad manda las remesas, y por enviar esas remesas le cobran, y le cobran cantidades, diría yo, prohibitivas. Derivado de querer contribuir a modificar esta situación, lo que hemos hecho es que nos hemos acercado a diversas instituciones financieras, a diversos bancos, y hemos logrado acuerdos con ellos. Acuerdos que no siempre son a nivel central, muchas veces son a nivel local, es decir, labor de los propios consulados con sus bancos locales para establecer un mecanismo para, por ejemplo, disminuir los costos de los envíos. (E2: 1b).

El relato que sigue es más explícito con respecto a la inserción del IME en el proceso de bancarización y en cuanto a la cantidad de agentes que reúne el trámite de envío de remesas:

O sea, el tema está ya puesto en las instituciones, [...] ellos son como nuestros socios porque finalmente nosotros somos el enlace, con ellos son con los que

¹⁶ http://normatecainterna.sedesol.gob.mx/disposiciones/rop/rop_3x1_para_migrantes.pdf. El Programa 3x1 para Migrantes corresponde a la Secretaría de Desarrollo Social del gobierno de México pero el IME participa activamente como enlace asumiendo tareas administrativas y realizando labores de gestión en las sedes consulares. Para el funcionamiento del programa se requiere la organización comunitaria de los diferentes grupos de migrantes en Estados Unidos y no ha sido escasa la labor del gobierno mexicano en la generación de tales entramados organizativos (Ayón, 2006). Sobre el tema, ver también http://www.ime.gob.mx/vivienda/organizacion_comunitaria.htm.

¹⁷ Asociado al fenómeno de la bancarización están los programas de “Educación financiera” del IME (cf. *infra* nota 18).

trabajamos todos los proyectos, quienes van a dar los cursos o quien implementan... [...]. Por ejemplo, este tipo de acciones son las que a nosotros se nos hacen relevantes en términos de buscar efectos multiplicadores, por ejemplo, entre mayores socios busques que se dediquen a atender a migrantes o atender a la comunidad, pues nosotros ganamos, ¿no? No sé si me expliqué. (E2: 1b)

La incorporación de los individuos a estas tareas de gobierno sobre sus propios asuntos (cf. Rose y Miller, 1992; Dean, 1999) no es espontánea. Demanda un paciente trabajo de socialización en el que participan las mismas agencias privadas que ofrecen sus productos financieros. Son los programas de “Educación financiera”. Para que éstos puedan ser implementados, el IME, a través de los consulados, pone a disposición de estas entidades de crédito los propios edificios de los consulados, parte del trabajo de su personal en los mismos y en el propio Instituto y la población a la cual van dirigidos los programas,¹⁸ que se halla en espera para la realización de trámites en las oficinas consulares. Atendamos a otros registros que describen el proceso de la llamada “Educación financiera”:

Yo tengo a cargo todo lo que es el área de Asuntos Económicos. Asuntos Económicos tiene tres grandes temas principales, el primero es promover todo lo que es la bancarización, la educación financiera básica de los migrantes en Estados Unidos. Entonces, esto visto desde el punto de vista de protección, pensando que para el paisano en Estados Unidos lo mejor que puede hacer es abrir una cuenta de banco y empezar a integrarse en el sistema financiero norteamericano, poder tener eventualmente acceso a crédito, no llevar el dinero sobre él, evitar asalto, el envío de remesas a menor costo..., entonces todo lo que es promover la bancarización. Trabajamos en varios programas, el más importante es el acuerdo bancos-consulados, [...] para poder proveer de educación financiera a los paisanos, educación financiera muy básica, la idea no es vender los productos, aunque eventualmente eso se quisiera, pero dar información financiera básica y eso se complementa con el programa de Salas de Espera [...].¹⁹ Entonces

¹⁸ Así define el IME estos programas: “El Instituto de los Mexicanos en el Exterior en colaboración con diversas organizaciones sin fines de lucro, bancos, uniones de crédito y compañías de envío de remesas, han impulsado acciones para la difusión de programas de educación financiera dirigidos a la población de habla hispana.

Con ello, se busca capacitar a los mexicanos en el exterior en materia de intermediación financiera para facilitar su acceso a mejores servicios y contribuir a elevar su nivel de vida. Asimismo, se pretende divulgar información con miras a propiciar la competencia en el mercado, reducir el costo en el envío de las remesas y promover el uso productivo de las mismas”. Más información institucional sobre estos programas puede hallarse en <http://www.ime.gob.mx/vivienda/recursos.htm>.

¹⁹ La construcción y distribución de información es otra de las grandes áreas administrativas y de intervención del Instituto y reúne varios programas: un boletín informativo (*Lazos*), dirigido a los mexicanos en el exterior,

están los videos, están los folletos, están los banners que explican básicamente cómo abrir una cuenta de banco. (E3: 1b)

La declaración precedente es clara en cuanto a la integración de la población dentro de un circuito de comercialización que contiene en sí efectos socializadores pero, como anteriormente se decía, lo que en el más largo plazo se pretende con estos programas es “buscar efectos multiplicadores”. Es en esta búsqueda donde la racionalidad económica individual procura ser conciliada con una dimensión colectiva, asociada frecuentemente a la meta del “desarrollo comunitario” y concretada en programas sociales como “3x1 para Migrantes”. Esta prolongación colectiva del interés individual es presentada en el discurso de los funcionarios como una preocupación por hacer “productivos” los proyectos y, en general, extender su labor a las comunidades de migrantes (las de “allá” y su conexión con las de “acá”, o sea, las de destino y las de origen):

[...] sí nos hemos dado cuenta que es un poquito complicado el emplear el esquema del 3 x 1 para proyectos productivos. Por otra parte, estamos trabajando aquí en el IME para ver qué otras opciones existen para poder multiplicar los proyectos productivos, por lo menos que empiecen a existir [...]. Ahorita estamos trabajando, estamos investigando modelos en otros países. [...] Entonces, estamos trabajando, revisando las reglas de operación de ese fondo y ver cómo lo podemos mexicanizar para tratar de ver si podemos facilitar para que mexicanos, ya sea a través de bancos en Estados Unidos o bancos en México, puedan acceder a créditos para proyectos productivos y ahí no nos vamos hacia el esquema 3 x 1, que es bastante complicado, sino cómo se puede hacer para tener accesos a créditos y el acceso también a micro créditos en México, que eso también es importante, que ya varias uniones de crédito sobre todo las pequeñas, no los grandes bancos pero las uniones de crédito, que están localmente en áreas rurales se están dando cuenta que si la gente está recibiendo remesas también les pueden abrir la oportunidad para micro créditos para empezar ciertos proyectos. (E3: 1b)

al público en general y al “sector académico”; la propia página web del IME, la información demográfica sobre los migrantes construida a partir de los registros de la matrícula consular (cf. *infra* apartado 3b), las Jornadas Informativas, consistentes en dar a conocer los programas y los servicios que el gobierno de México promueve a través de la red consular, y el programa Salas de Espera, consistente en la disposición de pantallas de televisión en cada uno de los 46 consulados mexicanos en Estados Unidos en las que se difunden videos promocionales de México, de los programas del gobierno mexicano dirigidos a los migrantes y, en general, información que se considera de interés para este grupo de población (http://www.ime.gob.mx/noticias/boletines_lazos/2005/379.htm). Se trata de estrategias dirigidas a la delimitación de un público de manera que se ajuste a los emprendimientos gubernamentales. Como nos lo señalaba otro de los funcionarios del IME: “Todo es público, entonces nosotros lo que hacemos es retomarlo y reproducirlo para que las personas nos identifiquen un poco” (E3: 9b).

El trabajo de “enlace” y la búsqueda de “productividad” y “efectos multiplicadores” de los proyectos que implementa el Instituto aparecen como los motores fundamentales de unas prácticas de gobierno que animan economías de vínculos entre actores de diferente tipo: públicos, privados, comunitarios, de aquí y de allá. Mediante emprendimientos de este orden se pretende una suerte de “efecto Tocqueville” que socialice sobre un intercambio gestado entre la pertenencia a una comunidad “esencial” (la de origen) y los valores de la autonomía, el asociacionismo y la capacidad de emprendimiento para los negocios que se supone propia de la sociedad de residencia de los emigrados (Estados Unidos). Entre uno y otro polo de vinculación, se genera una zona social que los propios actores definen como “transnacional”²⁰ y que está habitada por una población que se muestra esquiva a los clásicos dispositivos de objetivación de los Estados nacionales. Pero, como se verá a continuación, no faltan intentos de sustituir estos dispositivos.

3. 2 La matrícula consular como *proxycensal* y asidero de política transnacional

Para el diseño y ejecución de todas estas iniciativas, y en general para las políticas que implementa el IME, es necesario tener identificada a la población hacia la cual van dirigidos los proyectos, especialmente en aquellos casos que involucran inmigrantes dichos “ilegales”. Por eso, antes de que los individuos se integren a este entramado de racionalidades tejido entre el interés económico individual y la productividad colectiva, será necesario la puesta en marcha de registros de poblaciones que no cuentan con el refrendo objetivo de su identidad, es decir, con el que proporciona el Estado-nación a poblaciones “en estado de quietud”. Será necesario, entonces, que sea la institución pública, en este caso, el Estado mexicano, el que implemente un régimen especial de registro que habilite a las personas a integrarse a los circuitos anteriormente descritos: se trata de la denominada “Matrícula Consular de Alta Seguridad” (MCAS).

Esta forma de registros consulares es regulada por la Convención de Viena desde 1967 y los consulados mexicanos en Estados Unidos expiden certificados de ese tipo desde 1871. Pero en 2005 se crea la MCAS por decreto presidencial. Según descripción oficial,

la matrícula consular mexicana se utiliza como documento de identificación para los mexicanos en el exterior, por ejemplo, ante oficinas de gobiernos estatales y

²⁰ Lo transnacional aparece entonces como un ámbito que lejos de propiciar la desintegración social la incentiva, aunque de manera no exclusiva, como podría entenderse que es el caso de las sociedades nacionales fordistas (Fraser, 2003), sino alternativa y simultánea. En el marco del debate sobre el transnacionalismo, las formas de “nacionalismo de larga distancia” o de “nacionalismo dual”, Fitzgerald sugiere un modelo pluralista de asimilación que sea capaz de dar cuenta de la integración de las poblaciones desplazadas tanto a las sociedades de asentamiento como a las de origen (2004: 229-230). Y no faltan investigaciones empíricas que corroboran esta doble integración (Guarnizo, Portes y Haller, 2003; Portes, Escobar y Walton Radford, 2007)

departamentos de policía; para abrir cuentas bancarias e inscribirse en bibliotecas públicas; y en algunos estados, para tramitar la licencia de manejo. En breve, la utilización de la matrícula consular desencadena una serie de transacciones financieras positivas y permite el acceso a un sinnúmero de trámites de la vida diaria²¹

Aunque en el mismo texto se aclara que los portadores de la matrícula consular tienen conocimiento de que se trata “solamente de un documento de identificación” y que no constituye ninguna forma de “regularización del estatus migratorio” ni de inhibición en la aplicación de las leyes migratorias estadounidenses, se trata de un dispositivo de reconocimiento de fundamental importancia y prioridad para la implementación de cualquier otra política. Así lo reconoce uno de los funcionarios entrevistados:

[...] es un tema fundamental, es la base que ha permitido los acuerdos bancos-consulados y que permite todo lo demás que ha ido desarrollando todo esto. Yo te puedo decir que trabajando en un consulado lo primero que tienes que saber es qué se requiere para una matrícula consular y qué requisitos de seguridad tiene porque tu puedes ir a un foro a platicar sobre educación financiera, sobre salud, sobre educación, sobre lo que quieras; las primeras diez preguntas van a ser cómo saco mi matrícula consular, qué tengo que llevar para la matrícula, si no tengo acta de nacimiento qué pasa... Entonces, *es lo primordial, es la piedra angular de la que todo lo demás se puede basar.* (E4: 8b)

El siguiente registro “refrenda” esta importancia “primordial”. Consultado otro funcionario respecto a si la matrícula consular significaba una forma alternativa de legalizar a la población migrante, sostiene:

Yo no me atrevería a decir legalizar, porque finalmente lo que... pero, a lo mejor... formalizar, institucionalizar, algo que de todas formas se está dando, y no utilizo el término legalizar, porque hay una opinión de la Reserva Federal de los Estados Unidos... No hay ningún inconveniente en que tengan servicios, y se derivó de algo muy sencillo. Muchos bancos aceptan la matrícula consular como una identificación para que un mexicano pueda solicitar una cuenta de cheques, una cuenta de ahorro, lo que sea [...] Entonces, no estamos hablando en una condición que sea

²¹ http://www.ime.gob.mx/agenda_migratoria/matricula.htm. Según datos proporcionados por Dirección General de Acervo Histórico Diplomático de la Secretaría de Relaciones Exteriores, a través de INFOMEX, hasta 2009 los consulados mexicanos en Estados Unidos registraban un total de 7.734.299 MCAS.

en ese sentido fuera de la legalidad, más bien se están incorporando a los sistemas formales financieros, y sacando mejor provecho de una serie de servicios que de otra manera no tendrían acceso. Bueno, así lo vemos nosotros. (E5: 8b)

La cautela del funcionario en hablar de la matrícula consular como una forma de legalización obedece a las críticas que la misma ha generado en algunos sectores de la sociedad estadounidense, especialmente en aquellos reacios a la legalización e integración de los inmigrantes hispanos.²² El siguiente registro da muestras del problema, confrontándolo con el beneplácito que dicho documento despierta entre algunas instituciones financieras o autoridades locales de los lugares de asentamiento de la población inmigrante:

[...] estamos hablando que son casi 500 las instituciones bancarias que la aceptan. Cada vez más autoridades locales, policías, ciudades... la aceptan porque, obviamente, localmente es algo muy útil, finalmente esta gente no tiene ninguna otra documentación, entonces, tanto para las autoridades como a las empresas les interesa poder contar con un elemento de documentación seguro y válido. Ha habido muchos ataques también pero eso también es resultado de la ola anti inmigrante en Estados Unidos [...]. También ha habido una campaña de quejas por aceptar la matrícula consular como una identificación oficial, pero creo que finalmente la práctica es tan útil que se va a mantener. (E4: 8b)

Pero la “utilidad” de la MCAS no se limita solamente a los usuarios, entendiendo por tales los agentes que intervienen en un orden de reconocimiento de la autoridad, es decir, los portadores del documento y quienes lo aceptan en instancias de solicitud de identificación (bancos, autoridades locales, policías...); incluso quienes lo critican, en la medida en que encuentran en la matrícula argumentos que le permiten reconocer “al otro” en cuestión. La MCAS es también de utilidad en el registro de la población en cuanto a su dimensión demográfica. En este sentido, uno de los Directores Adjuntos del IME lo califica como “un experimento sumamente interesante” y precisa:

²² Como una muestra de las controversias que la emisión de este documento suscita, así como de su fuerza expansiva en la medida en que otros Estados van aplicando instrumentos semejantes, puede verse el tratamiento que de la voz “Matrícula Consular de Alta Seguridad” aparece en *Wikipedia*: http://en.wikipedia.org/wiki/Matr%C3%ADcula_Consular#cite_note-FAIR-5. Se invita igualmente al lector a hacer una búsqueda en Internet de la expresión “matrícula consular”. Podrá observar entonces la aparición de diversas entradas que revelan la polémica, que promocionan el registro consular o, incluso, que ofrecen cursos instructivos para su obtención.

La Secretaría de Relaciones Exteriores a través de la red consular emite los documentos y centraliza toda la información en una base de datos en la ciudad de México. Nosotros no administramos la base de datos pero imagínese que lo que hacemos es que ponen a nuestra disposición aquellos campos de información que no son personalizables, es decir, municipio de origen, puede haber un millón de personas, Estado de origen, puede haber 3 millones de personas, lugar de asentamiento puede haber 3 millones de personas, y esa es información que si bien no corresponde a un migrante en particular necesariamente, a la hora de hacer mis agregados demográficos me da un rostro del movimiento migratorio. (E5: 8b)

A falta de los recursos clásicos mediante los cuales el Estado contabiliza y, de esa forma, objetiva a la población, la matrícula consular permite la construcción aproximada de una totalidad; un anonimato colectivo en nombre del cual se diseñarán diversos programas de gobierno en función de los retratos que se vayan trazando en base a ese registro demográfico. Como de manera muy gráfica y sugerente lo define esta misma persona, la matrícula “es un *proxy* para conocer el movimiento de la gente” (E5: 8b). Efectivamente, se trata de un sustituto, de una alternativa para el conocimiento de poblaciones que no pueden ser captadas, aprehendidas o comprendidas mediante los instrumentales estadísticos clásicos, hechos éstos a la medida de poblaciones estables. De manera que, en esta función demográfica, la matrícula integra en su amplia red de relaciones sociales a otra serie de agentes: por un lado, a productores de conocimiento experto, ávidos de innovar en sus campos de conocimiento, en este caso, la estadística y la demografía²³, y, por el otro, a los propios agentes de gobierno, es decir, el IME como área de enlace, las secretarías de estado del gobierno mexicano, para el diseño y realización de programas sociales, los agentes privados, que identificando poblaciones pueden diseñar sus estrategias de mercado, y las organizaciones de la sociedad civil, que son capaces así de detectar demandas a las que atender. Así lo detalla el informante anteriormente citado:

²³ Un aspecto especialmente relevante de la presentación pública del IME es su consideración del conocimiento experto alrededor de las cuestiones migratorias y las relaciones con lo que, a tono con denominaciones locales en México, suele ser llamado como “sector académico”, es decir, profesores o investigadores universitarios portadores de un conocimiento específico validado por reglas alternativas a las de la disputa política y, por lo tanto, conveniente para ser “aplicado” a la resolución de los problemas que focalizan las políticas públicas. Se trata de un asunto que es esgrimido como uno de los pilares legitimadores de la actividad del Instituto revelando así peculiares relaciones saber-poder. La página web del Instituto le dedica una de sus ventanas a lo que denomina como “investigaciones”: <http://www.ime.gob.mx/investigaciones/aportaciones.htm> Sobre los aspectos estadísticos y demográficos, también pueden encontrarse datos en la siguiente liga de la misma página, en donde se presentan gráficas dinámicas que retratan el movimiento migratorio: <http://www.ime.gob.mx/estados.htm>. Sobre las relaciones saber-poder y el papel de los expertos desde la perspectiva de la gubernamentalidad, véase Rose y Miller (1992) y en lo que al caso analizado concierne Irazuzta e Yrizar (2006).

[...] esa es información que es dura, son datos duros, es información que uno no puede manipular, es una información que cuando un migrante presentó un acta de nacimiento en Sacramento y el acta de nacimiento es de Jalisco pues, entonces, queda registrado como originario de Jalisco, como domiciliado en California, como residente del área de Sacramento..., lo cual entonces, ahora, les es abierto a los estudiosos del fenómeno de la migración la posibilidad de estudiar circuitos migratorios y a las instituciones que tratan de servir, que tratamos de servir a los migrantes, saber quiénes son y dónde están, de donde provienen y cómo trabajar mejor con ellos [...] (E5: 8b)

Esa “dureza” y consistencia de los datos –aunque se logre de una manera aproximada con respecto a un (E)estado óptimo de contabilización y registro– permite dotar a los objetos de gobierno de un sentido estable, nominarlos e identificarlos, darles continuidad en el tiempo, de manera que se torne posible trazar equivalencias, hacer comparaciones, categorizar e identificar a personas y poblaciones y, por derivación, a situaciones y problemas que afectan y constituyen a esos sujetos individuales y colectivos.

A través de su historia de la estadística, Desrosières (2004) ha mostrado los procesos de objetivación social desde las primeras representaciones que generan los estados absolutistas como especies de “espejos” en los que los príncipes podían ver reflejadas las magnitudes y situaciones de sus dominios, hasta la construcción de la estadística moderna y las agencias centralizadas de producción de datos. Un largo devenir que se extiende desde el siglo XVI²⁴ hasta nuestros días y en el que se puede observar el desplazamiento del interés desde los registros que dan cuenta de los dominios territoriales (recursos naturales, clima, costumbres, población, etc.) a los que van tendiendo a identificar a las poblaciones de dichos territorios e inscribir en ellas características y categorizaciones (Desrosières, 2004: 31-59; cf. Foucault, 1981 y 2006). La crisis de los sistemas de protección social que da paso a las sociedades posfordistas,

²⁴ En los inicios de la “aritmética política” que desde el siglo XVI se desarrolla en Inglaterra y posteriormente en Francia, se va afianzando lo que el demógrafo John Graunt (1620-1674) designó como un “arte de razonar por métodos relativos al gobierno” (Desrosières, 2004: 39). En la Inglaterra de entonces, se trata de una habilidad puesta en práctica por gente de orígenes diversos (comerciantes, parlamentarios, médicos) que se van constituyendo en un tipo de “experto competente que propone técnicas al gobierno” [...] sobre “un lenguaje articulado con precisión”, a diferencia de lo que sucede en Alemania, donde la estadística es desarrollada por universitarios que se identifican con el Estado y por lo tanto no alcanzan a ver problemas propios de la sociedad (ibidem: 39). Este desarrollo irá deviniendo en una complejización de las formas de medición hasta producir los aparatos centralizados de la estadística moderna que hallan sus primeros intentos en la Francia revolucionaria de 1789. Entre el momento absolutista y el liberal de la descripción que hacen Desrosières y Foucault es interesante ver el comportamiento de dos variables que parecen ir decantándose por el segundo de los términos que las constituye: la relación Estado-sociedad y territorio-población.

y especialmente en aquellos países con altos porcentajes de población emigrada, como es el caso de México, experimentan dos cambios importantes en este sentido: por un lado, el marco de referencia económico a través del cual se constituye el gobierno de las poblaciones ya no se define exclusivamente en relación al territorio nacional sino que los ámbitos de competencia van deviniendo locales, regionales y transnacionales. Por otro lado, aunque simultáneamente, los individuos y las colectividades ya no son aquellos sujetos pasivos de un gobierno que se ejerce sobre el principio de la impersonalidad del mandato, sino que adquieren un papel activo en el gobierno de sus propios asuntos (Ragazzi, 2009: 389). La consideración actual de las diásporas en relación con el gobierno se inscribe así en la encrucijada de estos cambios fundamentales y, así, éstas van siendo testigos y protagonistas de una batería de políticas públicas dirigidas a atender sus asuntos.

La construcción y registro de poblaciones que se lleva a cabo mediante la MCAS deben ser puestas en relación a estos cambios. Por un lado persigue la identificación de una población que ha perdido el asidero de su objetividad por la situación de excedencia del territorio nacional, por ello la MCAS es un registro aproximado, un *proxy* de identificación. Los Estados han sido y siguen siendo en parte grandes proveedores de objetividad o, mejor dicho, son quienes garantizan dicha objetividad. Ahora bien, en condiciones de profundas fallas de esa objetividad y estabilidad, cuando el estatus jurídico de los Estados hace mella en sus fronteras, entonces, el trabajo de cuantificación adquiere formas estimativas, de aproximación a lo estable, a lo objetivo.²⁵ Efectivamente, como en nuestro caso, cuando el movimiento de poblaciones se muestra esquivo a los instrumentos de medir, se vuelve igualmente complicado “tomar medidas” o, por lo menos, se requiere para ello de instrumentos que sean capaces de sortear algunas delimitaciones propias de la política que da forma a los Estados herederos del modelo westfaliano de soberanía, como son las de lo público y lo privado y la de lo interno y lo externo. Pero aún en semejantes condiciones, desde la perspectiva del gobierno, la identidad no deja de presentarse como una labor para la identificación de idénticos y la MCAS se inscribe en parte en esta intención.

Por otro lado, pero también en relación a esta pérdida relativa del anclaje territorial de la población, uno de los objetivos de la MCAS es captar el movimiento de la migración, de manera que permita reconstruir de forma objetiva un vínculo entre el lugar de procedencia y el de residencia para registrar una pertenencia social que, en un ámbito de existencia transnacional, logre conexiones locales. Se trata de un tipo de vínculo comunitario que, como se vio, se materializa a través de las remesas y la “bancaización” que propicia la matrícula consular y se consume en los programas de desarrollo

²⁵ Cf. *supra*, nota 13.

comunitario del tipo “3x1 para Migrantes”. La MCAS contribuye así a la trama de un tejido social construido sobre un ambiente de dispersiones múltiples: de agencias de gobierno (públicas, privadas, estatales en sus diferentes niveles, de la sociedad civil), de poblaciones (la[s] diáspora[s]) y de vínculos (locales, regionales, nacionales y transnacionales).

Benedict Anderson ha revelado la importancia del censo en los estados coloniales asiáticos para crear formas enteras de visibilidad de las poblaciones que van siendo imaginadas como naciones (1992). En un texto posterior (1998), el autor introduce una distinción entre dos tipos de series para explicar la formación de subjetividades colectivas en el mundo moderno: unas que denomina “abiertas” (*unbound*) y otras a las que llama “cerradas” (*bound*). Las primeras se relacionan con el capitalismo de imprenta, especialmente con los periódicos y las representaciones teatrales populares, y producen imaginaciones diversas de existencia colectiva, en ocasiones bajo formas utópicas. Las segundas, en cambio, no admiten la fraccionalidad, se constituyen en el anonimato y son totales. Se trata de un tipo de serie que se relaciona con los censos y las elecciones y, en general, con categorías de gubernamentalidad. Son clasificaciones que permiten pensar a la identidad colectiva desde la perspectiva del gobierno, es decir, como un recurso para la identificación de poblaciones. Las cerradas son series estadísticas que se corresponden con la territorialidad de los estados nacionales y que, por lo tanto, las diásporas, más afines con los imaginarios de las series abiertas, parecen poner en cuestión. Sin embargo, como lo demuestra la ingeniería de la matrícula consular mexicana, las representaciones estadísticas se aproximan cada vez más a estas poblaciones esquivas, en parte motivadas por imaginarios nacionalistas y, en otras proporciones no menores, llevadas por las nuevas formas capitalistas, que producen crecientes movilizaciones internacionales de poblaciones.

4. CONCLUSIONES

De la identidad a la identificación podría ser una buena fórmula para, desde la perspectiva del gobierno, caracterizar el tránsito que experimentan las diásporas desde su redescubrimiento en el debate académico desde finales de los años ochenta a su tratamiento y práctica más actuales. Un transcurrir en el que a la “razón del sujeto” diaspórico se le van acoplando prácticas gubernamentales que procuran capitalizar socialmente la experiencia del desplazamiento y la dispersión sobre la base de un remanente del sentimiento de pertenencia a la sociedad de origen. En ese ejercicio, proliferan emprendimientos de gobiernos de nuevo cuño que, identificando estas poblaciones, producen una serie de políticas acotadas que procuran establecer vínculos entre origen y destino. La identificación de la población a la cual van dirigidas las políticas

que en nuestro caso coordina el IME, y en las cuales interviene una multiplicidad de agencias públicas y privadas, de un país y de otro, adquiere una complejidad especial por el hecho mismo de su situación de desplazamiento y dispersión con respecto a su Estado-nación de origen. La denominación de diáspora ofrece, así, la posibilidad de captar esta peculiaridad al construir un cerco de objetivación sobre individuos en situación migratoria que comparten una nacionalidad de origen y que, en muchas ocasiones, no son reconocidos íntegramente por la “sociedad de acogida”. Identificada así la población, sobre ella se despliegan racionalidades y estrategias de diferente tipo:

– Política: en la medida en que la densidad social de su identidad de origen es capitalizada para la conformación de grupos de presión para – en el contexto de la política de lobbies y del multiculturalismo en Estados Unidos – poder influir en las relaciones entre Estados (las denominadas “relaciones bilaterales México-Estados Unidos”).

– Económico-social: expresada a través de la bancarización y en orden a integrar el producto del trabajo de esta población dentro de racionalidades “productivas” que conecten comunidades de origen y de destino. Ajustando la tensión funcionalista, se podría decir que la bancarización representa así una estrategia fundamental de inclusión de los excluidos hallando en éstos la lógica y la “materia prima” básica para la prolongación de la sociedad de mercado.

– Cultural: las instituciones son dadoras de identidad y ello se expresa, en nuestro caso, en los dispositivos de nominación diaspórica. A través de éstos se intenta dotar de autonomía a unos sujetos excluidos de la ciudadanía de los Estados nacionales para proporcionarles un ámbito de existencia social alternativo, el de la diáspora. Definirse o definir a una población como sujeto diaspórico es construir un lugar de enunciación como una identidad desde la cual edificar la existencia social e individual de las personas. En tanto, desde la racionalidad institucional, la dimensión diaspórica adquiere una instrumentalidad que la liga a la eficacia de una política exterior de Estado y a otra más próxima (la del propio IME), en la medida en que contribuye a definir una población sobre la cual ejercer gobierno.

– Demográfica: la matrícula consular de alta seguridad es un medio para producir registros demográficos sobre una población supernumeraria y constituida sobre su desplazamiento. Estas construcciones estadísticas permiten, entre otras cosas, el trazado de políticas de diverso cuño en las que intervienen un tupido conjunto de agentes sociales públicos y privados, gubernamentales y no gubernamentales.

El movimiento del capitalismo reciente parece haber sobrepasado las instituciones políticas que, al menos durante el período fordista, mantenían amarradas las sociedades

a los contornos territoriales del Estado-nación. Cuando Anderson sugiere el concepto de “nacionalismo de larga distancia” se pregunta si no estará el capitalismo, en su eterno movimiento, produciendo nuevas formas de nacionalismo (1998: 59). La pregunta resulta tan sugerente como difícil de asir empíricamente y, al parecer, más que reproducir nacionalismo, la diáspora genera espectros que lo cuestionan, lo fragmentan y lo redefinen. No obstante, la inquietud de Anderson sí da algunas pautas para seguir viendo en las diásporas formas sociales alternativas y en creciente expansión alrededor de las cuales se generan toda suerte de relaciones. Es evidente la constitución de una economía de remisión que produce vínculos y bienes públicos sobre un espacio social constituido en la tensión entre la presencia y la ausencia, lo cercano y lo lejano. Es este un terreno de nuevas socializaciones, de constitución de unos sujetos artífices de su propio desarrollo y del de su comunidad. Un espacio en el que, consecuentemente, se van gestando nuevas relaciones entre gobernantes y gobernados y en el que, por lo tanto, se van viendo emerger nuevas legitimidades fundadas en el intento de sortear algunas de las exclusiones de la política moderna, como las generadas por las distinciones público-privado/interno-externo. No ajeno a estas distinciones ha de ser la constitución de un nuevo campo de saber-poder que aporte evidencias a – y sobre las – nuevas poblaciones, que se muestre eficaz en la construcción de nuevas estrategias que sean capaces de generar identidad, de identificar idénticos. Como lo subraya Dubet recordando a Foucault, y como otros lo han puesto de manifiesto en las condiciones actuales (Ong, 2006), “la promoción del sujeto es el camino a la sujeción” (Dubet, 2006: 43), de manera que indagar en estas formas de generar identidad puede echar luz sobre situaciones que demanden el planteamiento de nuevas liberaciones.

Finalmente, relacionando el análisis realizado con el prolífico desarrollo de la literatura sobre diásporas que tiene lugar a partir de los años 90, se observa una deriva desde la consideración de los aspectos más subjetivos asociados a la pertenencia cultural del sujeto diaspórico hacia cuestiones que acercan el tema a los nuevos emprendimientos gubernamentales dirigidos hacia este tipo de poblaciones. En este sentido, la perspectiva de la gubernamentalidad es capaz de echar luz sobre las formas que asume el poder en dichas circunstancias, sobre las modalidades de saber que propicia y los usos que del mismo hace y sobre el nuevo entramado vínculos sociales entre origen y destinos de las poblaciones dispersas. El presente texto, a partir de su tratamiento acotado, pretende subrayar la necesidad de seguir investigando a través de acercamientos empíricos que permitan arribar a más refinadas consideraciones teóricas.

IGNACIO IRAZUZTA

Profesor de teoría política en el Tecnológico de Monterrey, campus Monterrey, México, e investigador del Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva (CEIC) de la Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea.

Contacto: ignacio.irazuzta@itesm.mx.

Referencias bibliográficas

- Adamson, Fiona y Demetriou, Madeleine (2007), "Remapping the Boundaries of 'State' and 'National Identity': Incorporating Diasporas into IR Theorizing", *European Journal of International Relations*, 13 (4), 489-526.
- Aguilar Villanueva, Luis (2007), "Estudio introductorio", en Aguilar Villanueva, L., *El estudio de las políticas públicas*, México: Porrúa.
- Alba, Francisco (2004), "Política migratoria: un corte de caja", *Nexos*, 317, 31-37.
- Anderson, Benedict (1992), *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Anderson, Benedict, (1998), *The Spectres of Comparison. Nationalism, Southeast Asia and the World*. Londres: Verso.
- Arendt, Hannah (1982), "La decadencia de la Nación-estado y el final de los derechos del hombre", en H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. Imperialismo*, II. Madrid: Alianza.
- Ayón, David (2006), "La política Mexicana y la movilización de los migrantes mexicanos en Estados Unidos", en C. González Gutiérrez (coord.), *Relaciones Estado-Diaspora*, II. México: Porrúa/SRE.
- Badiou, Alain (2006), *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Basch, Linda; Glick Schiller, Nina y Szanton Blanc, Cristina (1994), *Nations Unbound*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Bauböck, Rainer (2003), "Toward a Political Theory of Migrant Transnationalism", *International Migration Review*, 37 (3), 700-723.
- Brah, Avtar (2005), *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. Londres: Routledge.
- Brazier, Jana y Mannur, Anita (2003), "Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies", en J. Brazier y A. Mannur (eds.), *Theorizing Diaspora*. Londres: Blackwell.
- Bresser-Pereira, L. (2004), "La restricción económica y la democrática", en Bresser Pereira *et al.*, *Política y gestión pública*, Buenos Aires: FCE/CLAD.
- Brubaker, Rogers (2005), "The 'diaspora' diaspora", *Ethnic and Racial Studies*, 28 (1), 1-19.
- Clifford, James (1999), "Las diásporas", en J. Clifford, *Itinerarios Transculturales*. Barcelona, Gedisa.
- Camou, Antonio (2001), *Los desafíos de la gobernabilidad*. México DF: PyV/Flacso.
- Colombo, Paolo (2003), *Gobierno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dean, Mitchell (1999), *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*. Londres: SAGE.

- Desrosières, Alain (2004), *La política de los grandes números*, Barcelona: Melusina.
- Dubet, François (2006), *El declive de la institución. Profesiones, sujetos e individuos en la modernidad*, Barcelona: Gedisa.
- Fernández Ruiz, Jorge (2006), *Derecho administrativo y administración pública*, México: Porrúa.
- Figueroa-Aramoni, Rodolfo (1999), "A Nation beyond Its Borders: The Program for Mexican Communities Abroad," *Journal of American History*, 86, 537-44
- Fitzgerald, David (2004), "Beyond 'transnationalism': Mexican Hometown Politics at an American Labour Union", *Ethnic and Racial Studies*, 27 (2), 228-247.
- Foucault, Michel (1981), "La gubernamentalidad", en AA.VV, *Espacios de poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, Nancy (2003), "¿De la disciplina a la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización", en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, XLVI (187), 15-34.
- Gans, Herbert (1979), "Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Group and Cultures in America", *Ethnic and Racial Studies*, 2 (1), 2-20.
- González Gutiérrez, Carlos (2003), "Las relaciones de México con su diáspora: en busca de una política de Estado", en Rafael Fernández de Castro (coord.), *En la frontera del imperio*. México: Ariel.
- González Gutiérrez, Carlos (2006), *Relaciones Estado-diáspora*, I y II. México: Secretaría de Relaciones Exteriores/Porrúa.
- Guarnizo, Luis; Portes, Alejandro y Haller, William (2003), "Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Immigrants", *American Journal of Sociology*, 108 (6), 1211-1248.
- Guarnizo, Luis y Smith, Michael (1998), *Transnationalism from Below*. New Brunswick: Transaction Publisher.
- Hall, Stuart (2003), "New Ethnicities", en L. Martín Alcoff y E. Mendieta (eds.), *Identities. Class, Gender and Nationality*. Londres: Blackwell.
- Irazuzta, Ignacio (2009), "Gobiernos de enlace: la población y la política más allá del Estado", en *Iconos*, 35, 129-140.
- Irazuzta, Ignacio y Yrizar, Guillermo (2006), "Gobernar la migración: consideraciones en torno al Instituto de los Mexicanos en el Exterior", en *Legislando la agenda social*. México DF: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública, Congreso de la Unión.
- Levitt, Peggy y Glick Schiller, Nina (2004), "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", *International Migration Review*, 38(3), 1002-1039.
- Lie, John (1995), "From International Migration to Transnational Diaspora", *Contemporary Sociology*, 24, (4), 303-306.
- MacIntyre Hall, Leda y Kennedy, Sheila (2008), "Public and Nonprofit Management and the 'New Government'", *The American Review of Public Administration*, 38 (3), 307-321.
- Marramao, Giacomo (2007), *Pasaje a occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires: Katz.

- Mayntz, R. (2000), "Nuevos desafíos de la teoría de 'governance' ", *Instituciones y Desarrollo*, 7, 35-52. Accedido a 10/06/2010 <http://www.uned.es/113016/docencia/spd-posgrado/urjc-2003/mayntz%20governaci%F3n%20iigov%201998.pdf>
- Morawska, Ewa (1990), "The Sociology and Historiography of Immigration", en V. Yans-McLaughlin (ed.), *Immigration Reconsidered*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ong, Aiwa (2006), *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.
- Passel, Jeffrey y Cohn, D'Vera (2008), "Trends in Unauthorized Immigration: Undocumented Inflow Now Trails Legal Inflow." Pew Hispanic Center, Washington, D.C. Accedido a 10/06/2010 , <http://pewhispanic.org/files/reports/94.pdf>.
- Portes, Alejandro Escobar; Cristina y Walton Radford, Alejandra (2007), "Immigrant Transnational Organization and Development: A Comparative Study", *International Migration Review*, 41 (1), 242-281.
- Ragazzi, Francesco (2009), "Governing Diasporas", *International Political Sociology*, 3, 378-397.
- Rose, Nikolas y Miller, Peter (1992), "Political Power beyond the State: Problematics of Government", *British Journal of Sociology*, 43 (2), 172-205.
- Safran, William (1991), "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", en *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*, 1(1), 83-99.
- Sarlo, Beatriz (2006), *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Schnapper, Dominique (1999), "From the Nation-State to the Transnational World: On the meaning and Usefulness of Diaspora", en *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*, 8(3), 225-255.
- Shain, Yossi (1999), *Marketing the American Creed Abroad. Diaspora in the U.S. and their Homeland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheffer, Gabriel (2003), *Diaspora Politics*, Londres: Cambridge University Press.
- Smith, Robert (2008), "Contradiction of Diasporic Institutionalization in Mexican Politics: The 2006 Migrant Vote and other Forms of Inclusion and Control", *Ethnic and Racial Studies*, 13(4), 708-741.
- Tölölyan, Khachig (1991), "In this Issue", *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*, 1 (1), 3-5.
- Tölölyan, Khachig (1996): "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment", en *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*, 5 (1), 3-35.
- Touraine, Alain (2000), *Crítica de la modernidad*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Torpey, John (1998), "Coming and Going: On the State Monopolization of the Legitimate 'Means of Movement'", *Sociological Theory*, 16 (3), 239-259.
- Vertovec, Steven y Cohen, Robert (1999), "Introduction", en S. Vertovec y R. Cohen (eds.), *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Massachusetts: Edward Elgar.
- Waldinger, Roger y Fitzgerald, David (2004), "Transnationalism in Question", *The American Journal of Sociology*, 109 (5), 1177-1195.

THE “INDIGÈNES DE LA RÉPUBLIQUE” AND POLITICAL MOBILIZATION STRATEGIES IN POSTCOLONIAL FRANCE

CLEMENS ZOBEL

CES/UNIVERSITY PARIS 8

Abstract: I discuss the debate on the controversial petition “Nous sommes les Indigènes de la République!” (We are the Indigenous of the Republic) published in 2005 by a group of intellectuals and activists working in the field of immigration issues in France. It critically scrutinizes the idea that the petition could be understood as a new political mobilization strategy emphasizing ethnic, religious or racial differences. While recognizing the salience of this argument, I address its implicit conclusions concerning the supposedly depoliticizing and essentializing consequences of such a move. Placing the petition in its historical context and analysing its content, I contend that, referring to colonial regimes of segregation, the self-identification “indigènes” fundamentally concerns the denial of full citizen’s rights through religious, ethnic or racial categories rather than the entrenching of difference. Drawing parallels with a dominant trend in the appraisal of post-colonial studies in France, I conclude that academic thought on the petition reflects a general tendency of failing to come to terms with difference without falling back on an opposition between political universalism and apolitical communitarianism.

Keywords: Indigènes de la République, postcolonialism, republicanism, immigration, political mobilization, identity.

On the 19th of January 2005 a group of intellectuals, most of whom had a second generation immigrant background, published a petition entitled “Nous sommes les Indigènes de la République!” (We are the indigenous of the Republic), referred to here as PIR, on the internet (AAVV, 2005). The petition called for a foundation meeting of “postcolonial anti-colonialism” and announced a march to be held on the sixtieth anniversary of the massacres of Setif on the 8th of May 1945.¹ As the title of the text suggests, its specificity lies in the use of the term “indigènes”, a legal category designating

¹ The massacres of Setif, Guelma and Khessala in the Algerian Department of Constantine refer to the repression of nationalist riots, which were triggered by the killing of a participant in a peaceful march commemorating the victory of the allied forces while making patriotic demands. An estimate of about 100 European casualties is made, however the exact number of colonial subjects killed in the incidents remains subject to considerable divergences ranging from between 6000 and 8000 up to 45000 (Benot, 2001: 31).

the subjects of colonial domination, within the context of the contemporary French political order. In this respect the persistence of a “colonial logic” marginalizing people associated with “postcolonial immigration” is related to various forms of political, legal, social, cultural and religious discrimination, including the non-recognition of the memories of the colonized, but also their articulation with other forms of oppression arising from neo-liberalism and neo-conservative foreign policies.

The PIR was signed by roughly 1000 people in one month and was generally disqualified as form of anti-republican “communitarianism”. Two controversial events that also took place in 2005 have given the petition a larger and more lasting impact: the vote of a law² on the recognition of the positive role of the French colonial presence in Northern Africa, on the one hand, and an uprising of marginalized youth in the suburbs of major French cities set off by police violence and the discriminatory discourse of the government, on the other. These events gave rise to an unprecedented discussion on the postcolonial nature of inequality and discrimination of immigrants and their offspring in France, as well as a broader scientific discussion on the relevance of postcolonial theory.³

This paper focuses on a particular aspect of the debate surrounding what subsequently was institutionalized as the “mouvement des indigènes de la République”, or MIR.⁴ It concerns the idea that the discourse employed by the MIR could be understood as a new form of “framing” in which ethnic, religious or racial difference is used as means of political mobilization, “be it as determinant of voting, vector of representation or style of representation”⁵ (Escafré-Dublet and Simon, 2009: 128). In this respect, the invention of a new group-identity associated with the term “indigènes” can be understood as the key innovation involved in this strategy. Relating to a colonial legal order separating non-assimilated colonized populations or subjects from full rights-bearing citizens (Guilleaume, 1991; Mamdani, 1996), the category of “indigène” is unambiguously a discriminatory term of exclusion. It thus clearly differs from the adjective “indigenous” used for the identification of autochthonous peoples within the rights seeking approach supported by the 2007 United Nations Declaration on Rights of Indigenous Peoples where, to the contrary, positive recognition is at stake. As a consequence, Smaïn Laacher’s discussion

² Law 2005-158 (23-02-2005) "portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés".

³ Here I conceive of the term “postcolonial” in a broad sense as the exploration of the relation between the structures of various forms of colonial domination and the political, cultural, social and economical dynamics within the contemporary world. For a brief discussion of the word and its relationship to the field of Anglophone postcolonial studies, see Ashcroft *et al.* (2000: 186-192). Achille Mbembe provides an excellent introduction to “postcolonial thought” as engagement with alterity in an interview for the Journal *Esprit* (2000).

⁴ This article represents the outcome of a preliminary study based exclusively on the use of available written sources. Focusing on the early history of the *Indigènes*, it does not seek to provide an exhaustive treatment of the phenomenon both in terms of the variety of issues raised by it and its historical trajectory up to the present.

⁵ Unless indicated otherwise, all translations are by the author, while the italics in citations are from the original.

of the PIR foregrounds a reality of exclusion and segregation in a political space that previously was characterized by an ideal of inclusion:

Twenty years ago, a political interpellation of the same nature as the one of the Call of the indigènes de la République would have been, strictly speaking, *unthinkable*. Because a bit more than twenty years ago politics could still exist as forced and massive institutional entry of the dominated or ‘those without a share’, liable to come and contest the order of domination which refuses to share (...). This is no longer the case. Today, in spite of all feigned or sincere denegation, the categories of the national, the religious and of ethnic belonging, seem to be the interpretative categories dominating social and political relations. (2005: 122)

The argument presented here seeks to bring more complexity into the hypothesis of the PIR being the expression of a new racial or ethnic mobilization strategy in politics. It posits that while the movement can effectively be understood as the expression of “new tactical grammars” (Bertrand interviewed in Cohen *et al.*, 2006: 10), the use of the self-identification “indigènes” fundamentally points at a denial of full citizen’s rights through religious, ethnic or racial identifications. At stake here are the forms of exclusion resulting from a Republican universalism stipulating the absence of discrimination through the non-recognition of social difference (Dine, 2008; Mbembe, 2005). Such a perspective draws attention to the implicit racial and cultural presuppositions of Republican ideology and suggests the need for a paradigm within which the access to equal rights does not preclude difference.

I start out by presenting the context of the petition relating it both to other events which occurred later in 2005 and to the broader issue of the historical emergence of a postcolonial question in France. I then move on to discuss the contents of the petition and the debate it provoked. I use this discussion in order to question the idea of a new, difference-based form of political mobilization of which the PIR is held to be an expression. Finally, I show that the argument of the emergence of new essentialist political mobilization strategies can be relocated within assessments of postcolonial studies in France and explore the reasons for this convergence.

THE EVENTS OF 2005 AND THE EMERGENCE OF A POSTCOLONIAL QUESTION IN FRANCE

This section deals with the way the issues raised by the petition of the *Indigènes* and their reception point both at a series of past paradigmatic moments and movements, as well as at the ensuing events of 2005. As mentioned earlier, the latter have become closely related to the law of February 23, 2005 “concerning the recognition of the Nation and

national contribution in favor of repatriated French”. The law was voted by the conservative majority in order to forbid the defence of crimes committed against the *harkis*,⁶ who had fought alongside the French colonial army in the war of Algeria, protect them against abuse and allow for the payment of indemnities. It also contained a clause, known as article 4, which dealt with the recognition of the “positive achievements” of the French presence and the sacrifices of the North African combatants of the French army. In this respect, school curricula were to be adapted to the task, while scientific research should give the history of the overseas presence of the French in North Africa the place it merits. Shortly after, six historians published a petition in the newspaper *Le Monde*, which was signed by more than a thousand academics. It demanded the immediate abrogation of the law in the name of the respect due to the necessary independence of historians from an “official history” or a form of “national communitarianism” (Manceron and Nadiras, 2006: 62-67; Dufoix, 2005: 4). While article 4 was finally suppressed after prolonged parliamentary debates, article 1 of the law expressing the “gratitude” of the nation towards those who participated in the “work accomplished by France” in its former colonies was kept.

The signification of the year 2005 as a moment at which, for the first time since the end of the war with Algeria in 1962, French colonialism and its sequels were the subject of broad public debate, received a further interpretative layer, when in November riots broke out in the *banlieus* (suburbs) of Paris. The initial uprising was spurred by the death of two young men during a police pursuit and the fact that the victims had apparently committed no crime whatsoever. It was further kindled by a declaration of the Minister Home Affaires Nicholas Sarkozy, stating that the northern suburb of *La Courneuve* would be “cleaned with a Kärcher” (a brand of high pressure water jet cleaner). The revolt extended to other French cities and lasted for weeks, thus becoming unique not only in France, but also on a European scale. The burning of about 10 000 cars, the destruction of public buildings, such as bus-stops, buses, gymnasiums, libraries and schools, the arrest of about 5000 people, 3 casualties and about 200 injured policemen (Mauger, 2006: 52; Muccielli and Goaziou, 2006: 9) were brought to an end by a state of emergency. Here the same legal disposition that had been created in 1955 to suppress the struggle for independence in Algeria was used. Along with the stigmatizing discourse of the right-wing government, this parallel with the repression of anti-colonial movements supported the assertion made by

⁶ Generally in Northern Africa the term *harki* signifies a *militia* recruited by a religious or political authority. More specifically, it pertains to the Northern African soldiers that were integrated into the *harkas* (literally meaning “military operation” or “expedition”), or indigenous troupes of the French colonial army during the war of Algeria between 1957 and 1962. In Algeria the word *harki* is used as a synonym of traitor. After the end of the colonial war, thousands of *harki* and their families were killed in Algeria, while the French State refused to provide them with a specific status giving them priority in repatriation operations (for a discussion of the case, see Besnaci-Lancou and Manceron, 2008).

the PIR concerning the relationship between colonial violence and the violence of the contemporary State.

Meanwhile, the PIR's claim towards a public memory of the colonized represented by the commemoration of the massacres in Algeria, seems to have found its counterpart in the government's emphasis on the recognition of the experience of the *harkis* within the colonial project. The ensuing discussion on the recognition of traumatic memories and the denunciation of the instrumentalization of historians by the State related these issues to previous controversies. Within a postcolonial problematic two debates were particularly relevant (Jean-Luc Bonniol interviewed in Cohen *et al.*, *op.cit.*). A first case involved the commemoration of the 150th anniversary of the abolition of slavery and the opening of a museum for the national history of migration. The commemoration of abolition gave rise to a movement of migrants coming from of the French overseas territories, who pointed out the fact that the slaves' political action and mobilisation for their own liberation had been largely obliterated by the official policy of commemoration. This position was expressed during a march organized on the 23rd of May 1998. In 2001 a law in which the State officially took responsibility in relation to the slave trade, qualifying it as "crime against humanity", was elaborated by the deputy of Guyane Christiane Taubira. Three years later, in April 2004 this was followed by the recommendation of the Commission on the memory of slavery to create a national day of commemoration. The second case concerning the public recognition of the role of migrants in national history, began with the announcement made in 2004 by the conservative Prime Minister Jean-Pierre Raffarin that in 2007 the museum *Cité nationale de l'histoire de l'immigration* (National Centre for the History of Immigration) would be opened in the former museum of the colonies. In May 2007, however, shortly after the museum's inauguration, eight historians and demographers belonging to its scientific board resigned following the creation of a "Ministry for immigration and national identity" by the re-elected right-wing government. Here the celebration of the diversity of memories within the nation was clearly at odds with the tightening of restrictive immigration policies, the criminalization of non-European foreigners living in France without papers and the difficulty of republican ideology to come to terms with cultural and religious heterogeneity.

In this respect, one of the most prominent arguments of the PIR concerns state-sponsored forms of discrimination of immigrants and their offspring in relation to religious difference and, in particular, Islam. This is closely related to the fact that over the last three decades, the issues of difference and integration have come to be symbolized by the "affair of the veil" and its various stages, beginning in 1989 and leading up to a law in March 2004 forbidding the use of ostensible religious signs in public schools. A movement of resistance against this law called "Une école pour toutes et tous (A school for all

[females and males]” was created. Its existence is relevant to what Romain Bertrand (interviewed in Cohen *et al.*, 2007: 10) calls the appearance of agents with new “tactical grammars”, some of whom were to become authors and signatories of the PIR.

Understanding their positioning and responding to the question why the PIR called for a foundation meeting regarding the discrimination of postcolonial immigrants also requires taking into account the history of the political movements of second generation immigrants in France and particularly the descendants of people coming from Algeria, referred to as *Beurs*. Confronting the rise of the xenophobic discourse of the *Front National* party and the restriction of immigration, which began in 1974, a highly symbolic event took place in 1983 referred to as the “March of the *Beurs*”. This initiative was followed by a series of similar events, which according to Jeremy Robine (2006: 137) ended up creating a structural cleavage between “pro-communitarians” and “inter-culturalists”. The latter faction became dominant with the founding of the antiracist movement SOS Racism, which through its support to the presidential campaign of François Mitterand in 1988 was associated with the Socialist Party. Robine argues that, confronted with the subsequent lack of support for anti-racist policies by the socialists, the continuation of restrictive immigration policies and the progressive deterioration of economic and social conditions in the *banlieus*, the legitimacy of the antiracist movement declined in favour of religious groups referred to as “islamist”, but also the emergence of “autonomist” organizations. Robine concludes that while “autonomists” such as the “Mouvement de l’immigration et des banlieus” (Movement of Immigration and of the Suburbs) base their legitimacy on their local rootedness in migrant areas, the MIR adopted a broader stance denouncing the confluence of racism and anti-Muslim policies in the Republic. This position is understood as a reaction to the new context of islamophobia generated by the attacks against the World Trade Centre on the 11th of September 2001.

Finally, three other public events are frequently cited in discussions on the relationship between the Republic, immigration and racism, among which the third one involving the supposed anti-Semitism of Black and Arab immigrants was particularly relevant for the authors of the PIR (Robine, *op.cit.*, 124-125). While the victory of the multiracial French football team in the World Cup of 1998 was seen as a demonstration of the success of the ideal of Republican integration, three years later, during the first ever game between France and Algeria, spectators from the suburbs whistled at the French national anthem and interrupted the match by storming the soccer field. In 2004 the degree to which the association of crime, race and Muslim anti-Semitism had become common sense was demonstrated by the “affair of the RER D”. A young woman travelling with her baby claimed to have been molested by six youths who uttered anti-Semitic insults and drew a swastika on her stomach with a black marker. Although the story turned out to be an

invention, the French media considered the case to be plausible in a context of Black and Arab anti-Semitism, while the right wing newspaper *Figaro* related the case to the menace of uncontrolled immigration to national cohesion (Robine, *ibidem*).

THE PETITION OF THE *INDIGÈNES* AND ITS READINGS

Let us now look more closely at the arguments made in the PIR, the background of its authors, the public reactions and the academic readings it stimulated. While, with the exception of the transatlantic slave trade, the postcolonial frame of reference presented so far refers to events spanning the three decades since the end of the post-war economic miracle, the beginning of migration control and the implementation of neo-liberal policies in Europe, the petition “Nous sommes les Indigènes de la République!” (*op.cit.*, 2005) expands the perspective by explicitly relating the late colonial period to the present. As argued earlier on, this becomes immediately apparent when we consider that the petition begins by characterizing people living in the “neighborhoods” as “indigenicized”, referring to the fact that they are pushed to the margins of society and placed within “no-rights zones”, which the Republic is held to “re-conquer”. The text goes on to denounce discrimination against those that have acquired French nationality, but are subject to systematic police violence, a lack of recognition for the sacrifices of the parent generation, segregation – as in the case of the *harkis*, and to a law of exception concerning the wearing of the veil. The petition continues by evoking the denial of entry to North African and Sub-Saharan African migrants, the atrocities committed by the colonial state and the continuities of “a politics of domination” in some former colonies. Returning to the issue of the unequal treatment of people of (North-) African origin before the law, but also to the creation of laws of exception, as in the case of the interdiction of the veil and the forced repatriation of immigrants convicted for a crime, the text concludes that “the figure of the ‘indigène’ continues to haunt political, administrative and judicial action”, while “being embedded in other logics of oppression, discrimination and social exploitation”. In this later respect the authors of the text discuss the impact of neo-liberalism, the American neoconservatives and the conflict in the Middle East, and argue that French progressive intellectuals use the paradigm of a “shock of civilizations” when referring to a conflict between the “Republic” and “communitarianism”. In this context, when associating young people from the suburbs with anti-semitism and integrism, secularism, citizenship and feminism are used fraudulently and the spirits of progressives are stricken by “colonial gangrene”. Therefore “colonial ideology continues transversally with respect to the grand currents of ideas which compose the French political field”. As a consequence, the final part of the petition calls for a “decolonization of the Republic” by engaging critically with the Enlightenment and a nationalism hiding behind a “chauvinism of the universal” held to

“civilize’ savages”, as well as promoting “radical measures of justice and equality” against discrimination. Its last paragraphs establish a “WE” made up of the descendants of the victims of slavery, the colonised and immigrants. This category also includes the heritage of the French who fought against Nazism, all those nationals and non-nationals “fighting against oppression and discrimination within the ‘postcolonial Republic’”, and makes reference to all peoples fighting for their emancipation from “imperialist, colonial or neo-colonial forms of domination”. Here a common combat of all oppressed and exploited “for a truly egalitarian and universal social democracy” is envisioned. The text concludes by calling for a “foundation meeting of anti-colonialism” in view of contributing to the emergence of “an autonomous dynamic” which may challenge the political system, as well as French society as a whole. As mentioned in the introduction, it also announces a march commemorating the sixtieth anniversary of the massacres of Setif on the 8th of May 1945. For the authors of the petition these violent events evoke “the paradoxes of the Republic” due to the fact that they took place on the very day of liberation from Nazism.

As Robine stresses (*op.cit.*: 119-120 and 141), it is significant that the petition was written by a collective predominantly made up of activists possessing university diplomas. This applies to the first conveners of the petition, Houria Bouteldja and Youssef Boussoumah. The former is a member of the above mentioned organization “*Une école pour toutes et tous* (A school for all [females and males])”, and founder of the feminist collective “Les Blédardes”⁷, while the latter teaches geography and history in a secondary school in the northern suburbs of Paris and is involved in the pro-Palestinian movement. They were joined by Saïd Bouamama, a prominent sociologist in migration studies, who was involved in the immigrant-rights marches of the 1980s, and he is, among other things, a member of the “Collectif des musulmans de France – Collective of Muslims in France” and a doctoral student and activist of the “Ligue communiste révolutionnaire (LCR) – Communist revolutionary league”. The profile of the authors of the petition is reflected in the characteristics of the signatories: representatives of the radical left, ecologists and NGO activists, belonging to organizations who mostly distanced themselves from the text (Communist Party, Ecologists, LCR, *Mouvement contre le racisme et pour l’amitié entre les peuples* – MRAP – Movement against Racism and for Friendship among Peoples), but also members of Muslim and communitarian organizations (M.F., 2005). According to three signatories of the PIR, by February 25 more than 1000 people had signed the

⁷ The term *Blédard* is used to refer to people coming from the North African ex-colonies. Derived from the word *Bléd*, meaning village it presents the ex-colony as a synonym of the backwoods. The movement *Les Blédards* was formed as a critique of the organization Ni-Putes-Ni-Soumises (Neither prostitutes, nor submitted), which promotes the liberation of Muslim women and girls with respect to the pressure exerted by their families in general and, in particular, their older brothers. In contrast with the idea of Republican integration promoted by Ni-Putes-Ni-Soumises, *Les Blédards* defend the right to emancipation along with the right to cultural difference and self-determination (Bouteldja 2006).

petition (Héricord, Lévy and Khiari, 2005). Interviewed by Jeremy Robine, Saïd Bouamama claims that a majority of those who signed represent well educated members of the second generation, who now find themselves blocked in the perspectives for their social promotion and draws a parallel to the independence movement, which was also led by members of an incipient middle class (Robine, *op.cit.*: 141). However, Robine argues that although the authors privilege a political reading of the term indigène, the “WE” of the petition attracted many Algerian signatories, some of them would see a “communitarian dimension” in it, to the detriment of people with Sub-Saharan African or Asian origins (*ibidem*: 145). The communitarian argument clearly was publically reinforced by the signature of the Muslim intellectual and activist Tarik Ramadan, who many in the French political class associate with fundamentalism and anti-Semitism (M.F., *op.cit.*).

The reactions of the press further confirm this reading by associating the petition with the anti-Semitism of the black comedian Dieudonné (*Le Monde*), a “true secession of interior indigenous who have nothing in common with those autochthonous French who were and ‘remain’ intrinsically colonizers, or slave-holders” and the rise of a “reactionary, anti-Republican, clerical, anti-secular communitarian and ethnicist Left” (*Marianne*) (Gèze, 2005: 124). As François Gèze (*ibidem*) observes, in the best of cases the bottom line of media arguments in support of the petition followed the rationale that “racial discrimination is ‘indeed real’, but the text is nothing other than a call to ‘communitarianism’, certainly underpinned by anti-Zionism, or anti-Semitism.” However, Gèze concludes that for the first time in these “politically correct” media one can also find entire pages dedicated to the hidden tragedy of the colonial massacres of Constantine in 1945, which the PIR had rightly highlighted (*ibidem*).

In spite of their effort to engage in a nuanced criticism of the petition, which also involved interpreting it through other statements made by the members of the movement, academic readings seem to have subtly echoed the media’s position. Both Laacher and Robine stress the essentializing nature of the “WE” of the call. The latter concludes his study arguing that “the force of pre-existing identities (...), but also the choice to denounce discriminations and other injustices as related to the ethnic group, the religion or the national origin of the victims, seem to combine and compel the political “we” to deviate towards the ethnical” (*op.cit.*: 145). While the author recognizes that the application of the designation “communitarian” contributed to this trend, he sees the main responsibility in the discourse of the organizers themselves. Here the critique of racial discrimination leaves no doubt about the “ethnic consistency of the ‘we’”, which maybe is not North African, but certainly not “white” (*ibidem*: 145-146). Similarly, Laacher argues that in the last instance the discourse of the petition is nothing else “than a supplementary discourse (...) coming to legitimate the figure of the immigrant Arab (...) as *ideal-typical figure* of the

speechless eternal victim” (*op.cit.*: 121). Oscillating between the stereotypes of the immigrant as social being possessing “unsuspected and positive cultural potentialities” and the “figure of misfortune and suffering”, it expresses a form of ethnocentrism in which all immigrants are associated with a “same economic and ontological condition” ultimately supporting the denial of the “political nature” of immigration (*ibidem*).

Regarding these readings it is clear that the strategy of the petition, which establishes relations among a great number of social, religious and economic discriminations, associated with different historical and geographical scales, may produce an essentializing effect reinforced by the use of the “we”. Reflecting the different sensibilities and interests of its authors, one could perceive the petition as an example of the composite and often contradictory makeup of unifying political ideologies so productively stressed by Gramsci. However, one may also agree with the point made in a written response to the critiques of the petition that “the expansive use of the first person plural since the 1970s in the struggles for emancipation has allowed complex political subjects to emerge of which we do not understand why the ‘indigènes’ would be excluded” (Héricord *et al.*, 2005). Moreover, several traits of the petition’s discourse and its political context point beyond such strategic essentialism. The inclusion of the French which fought against Nazism in a common heritage, the denunciation of the “communitarianist” versus “Republican” dichotomy as a prolonged effect of an un-reflected colonial order, the call for a decolonization of the Republic, the reference to an egalitarian and universal democratic order, as well as the evocation of a plurality of logics responsible for political, social and economic inequalities clearly indicate the presence of a political agenda transcending issues of collective identity.

In the last instance Robine’s proposal to analyse the discourse of the MIR as the sign of a “fracture which appears between the nation and a part of itself, coming from the former colonies” (*op.cit.*: 119) could be understood as the expression of a national bias involving the author himself. First of all, when Robine (*ibidem*: 131) uses the expression “the Republic of equality is a myth” to highlight a paradox between the movement’s claim to inclusion and the rejection of the only political means fit to guarantee it independently of social and religious differences, he seems to confound the critique of the “postcolonial Republic” with a rejection of the Republican idea as such. Secondly and more importantly, Robine adopts a theoretical position according to which the Republic as historical experience creating a form of belonging is indistinguishable from the nation. Therefore the petition’s authors criticism of a discriminatory Republicanism holding a hidden nationalist agenda is presented as incongruent, and what actually is at stake is a “strong demand of recognition addressed to the nation, including on the cultural and identity levels” (*ibidem*: 134). Laacher appears to present a similar argument when he points at the presence of a

powerful ambivalence between “a barely dissimulated hate of the West for the wrongs inflicted on the colonized” on the one hand, and a “powerful desire for recognition and equality”, on the other hand (*op.cit.*: 121). However, a distinctive position echoing the petition’s argument is outlined when Laacher indicates that “sharing a wrong that one holds as common to refuse the separation (or the “ghetto”, or segregation, etc.) of two worlds, the one of “natural members” and those considered as not belonging, means “existing politically as national, as any national, and not as object of law”. What clearly emerges here is the horizon of dissociating a necessary congruence between the state as principle of political inclusion and the norm of national belonging. Accordingly, in their response to critiques, three of the signatories stress their rejection of the theme of integration/assimilation, arguing that for them the “aim of ‘living together’ does not involve the “normalization of each and everyone” (Héricord *et al.*, *op.cit.*). “The claim to equality, essential for us, does not pass through uniformity” (*ibidem*).

POSTCOLONIALISM IN FRANCE AND THE ESSENTIALIST ARGUMENT

In the final part of this paper I would like to prolong the discussion of the critique of essentialism by exploring how it relates to what I have already identified as the major innovative move made by the petition concerning the existence of continuity between colonial norms and practices and contemporary forms of discrimination. This perspective is represented through the terms “indigène” and “indigénisé”, which are used as analytical instruments to understand the segregated and discriminated status of immigrants and their offspring living in the suburbs, as well as a situation in which special laws are wielded in order to control these populations. Without it being explicitly stated, the term “*indigène*” thus plays on the idea of “indigénat”, which designates the special legal regime which from the 1870s up to 1946 subjected the yet unassimilated colonized to forced labor and the payment of head-tax. It also relates to what Mahmood Mamdani (1996) has discussed as “bifurcate state”, a form of apartheid in which full rights holding metropolitan citizens are distinguished from the indigenous subjects of colonial authority. The colonial order exemplified by the “indigénat” is related to two broader notions: on the one hand, the idea of “colonial ideology” serves as a means to describe the dichotomy between community/communitarianism and Republican universalism used by contemporary French political elites; on the other hand, the expression “politics of domination” in former colonies implicitly makes reference to a geopolitical order known as “Franceafrique” concerning the privileged relationship between authoritarian regimes of the former French colonies and presidential power in the ex-metropole (Dozon, 2002). In the PIR all of these instances are ultimately related to a lack of reflection and the need for a radical critical return to the

“colonial past-present”, while the heritage of anti-colonial resistance may offer a model for contemporary struggles for equal rights.

According to Stéphane Dufoix these arguments are “emblematic of a use of the past uniquely focused on the present and basing itself on the existence of a continuum – meaning the absence of rupture – between slavery and colonial practices and the current practices of keeping out foreigners and the children of immigrants” (2005: 148). Here the “amalgam and confusion of the status of victims” are held to be exemplary of a regime of historicity designated as “presentism”. Referring to the work of the historian François Hartog (2003), the term designates a contemporary social condition in which the present is only understood in terms of its past and future, and thus paradoxically remains “immediate” due to the fact that it is under-analyzed in terms of its own empirical scope. Dufoix uses this idea to comment on the clarification provided by signatories of the petition that the “whole interest of the foundation meeting [of postcolonial anti-colonialism] is to avoid separating the crimes of the past from the injustices of the present” (Héricord *et al.*, *op.cit.*: 149). Broadly speaking, this critique is taken up by Laacher when he affirms that from his point of view there can be “no historical, logical and chronological relation” between the defeat of the French colonial army in Indochina at Dien Bien Phu and the veil, the same as there is no mechanical relation between “the fact of approving the law of the veil and the fact of being racist” (Laacher, *op.cit.*: 120).

While such criticism seems justified from a methodological point of view, it fails to grasp that the PIR’s discourse explicitly stresses colonial structures being “enmeshed with other logics of oppression, discrimination and social exploitation” (AAVV, 2005). Moreover, beyond the dimension of recognition, the colonial past-present can be understood as the result of a refusal to engage in an analysis of the past which would allow avoiding the reproduction of its structural characteristics in the present. In this respect, the positioning of the PIR can be considered to be the expression of a critical turning point comparable to the belated reflection on French collaboration with the German Nazi occupants (Hargreaves, 2007: 28). This turning point has become associated with the book *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l’héritage colonial* (The colonial Fracture. French society through the prism of the colonial heritage) edited in 2005 by Nicolas Bancel, Pascal Blanchard and Sandrine Lemaire. Such an approach means coming to terms with evidence that the elaboration of the project of colonial rule and its associate forms of discrimination is closely linked to French liberal anti-abolitionist thought and the establishment of the progressive Third Republic during the last quarter of the 19th century (Manchuelle, 1988). Likewise, as Géze stresses, the systematic dissimulation during the contemporary Fifth Republic of the violence and discrimination perpetrated for more than a century in the Algerian settler colony has

produced continuing effects (*op.cit.*: 125). Here one could refer once again to the laws of exception which reproduce the logic of the *Indigénat* Code, but also to the continuing impact of policies that were set up since the first half of the 19th century, first in Algeria and then in sub-Saharan Africa, separating a dangerous political Islam from moderate forms.

Within the French intellectual landscape, such arguments remain subject to widespread criticism. While it is not the object of this article to engage in a discussion of the postcolonial question in French academia, there is recurrent point made by critics which parallels the idea that the PIR represents a turn towards the ethnicization or essentialization of political languages. The contribution of the political scientist Jean-François Bayart (2007) to the debate can be seen as representative of this point of view, as far as it contains two recurrent strategic moves. The first one consists of conceding the usefulness of postcolonial approaches, while observing that other authors have already treated these questions without making their methodological errors. The second argument, which is central to my rationale, consists of stating that “Postcolonial studies are politically dangerous. In the current discussion, they tend to ethnicize social questions and through this, they maybe participate in the reconstitution of indirect rule and they convey a culturalist engineering of political domination” (*ibidem*: 271).

Bayart rightly points out the danger of reifying social realities by conceiving them through a form of coloniality which hides the differences among colonial and postcolonial situations and obfuscates forms of agency that cut across simplistic dichotomies depicting victims and perpetrators, dominators and dominated. However, considering that the critique of binary logics of exclusion is central to the postcolonial perspective, it remains unclear why academics exploring the structural continuities between the colonial past and the postcolonial present could not take on board such a form of epistemic and methodological vigilance. What remains striking is the difficulty of a predominant outlook in French academia to come to terms with the idea that a critique of essentialism and hidden ethnocentrism within standard ideas of universalism, is compatible with an approach insisting on “the fact that identity has its origin within multiplicity and dispersion; that autoreferentiality is only possible within an in-between (...), in co-constitution” (Mbembe, 2006: 119).

CONCLUSION

In this text I have attempted to address the issue of the emergence of what may be designated as a new form of “framing” or “tactical grammar” in processes of political mobilization. Using the petition “Nous sommes les Indigènes de la République!” as a case reference, the idea was both to relate it to the conditions of the emergence of a debate on the postcolonial in France and to explore the characteristics of its discourse of

mobilization along with some of the critical appraisals it has been subject to. In the latter respect it is argued that the strategy of linking a lack of reflection on the consequences of colonial structures of power to the continuity of contemporary norms and practices of discrimination has been overshadowed by the claim that it entrenches cultural differences to the detriment of political liberties. I show that the arguments of academic critics of the PIR and the appraisal of the body of work referred to as postcolonial studies have a tendency to hold in common an inability to consider the problem of difference without falling back on an opposition between political universalism and apolitical communitarianism.

Meanwhile, I do not deny that the movement which developed from the PIR may be prone to encourage anti-democratic and essentializing tendencies. The process of forming a movement rather than maintaining a loose group of people supporting the concerns of the “indigenous of the Republic” apparently did lead to a scission. In a release distributed over the mailing list of the signatories of the petition in mid February 2006 (MCE, 2006) several supporters restate the basic political principle of a struggle for equality which excludes essentializing the ‘other’. They denounce a takeover of the movement by a restricted number of activists and a radicalization in the sense of creating an essentializing opposition between those struggling for decolonization and French society and its political system in general. Furthermore, the authors of the communiqué point out the tendency of this group to produce media effects rather than seeking to articulate the movement with the problems encountered in popular neighborhoods. Through its institutionalization the discourse of the MIR may thus have come to mirror the nationalist rhetoric of the right wing government which conflates the nation and the Republic.

CLEMENS ZOBEL

Researcher at the Centre for Social Studies, associate professor of political science at University Paris 8 and member of the Centre d'Études Africaines at the École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Contact: clemenzobel@yahoo.fr.

Bibliographic references

AAVV (2005), “Nous sommes les Indigènes de la République!”. Accessed on 28/01/2010, www.lmsi.net/article.php3?id_article=336.

Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth and Tiffin, Helen (2000), *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, London and New York: Routledge.

- Balibar, Étienne (1997), "Racisme et nationalisme", in E. Balibar and E. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris: Éd. La Découverte, 54-94.
- Bayart, Jean-François (2007), "La novlangue d'un archipel universitaire", in SMOUTS, Marie-Claude (dir.), *La situation postcoloniale*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Bancel, Nicolas; Blanchard, Pascal and Lemaire, Sandrine (eds.) (2005), *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris: Éd. La Découverte.
- Benot, Yves (2001), *Massacres coloniaux. 1944-1950: la IVe République et la mise au pas des colonies françaises*. Paris: Éd. La Découverte.
- Besnaci-Lancou, Fatima and Manceron, Gilles (2008), *Les harkis dans la colonisation et ses suites*, Ivry-Sur-Seine: Éd. de l'Atelier.
- Bouteldja, Houria (2006), "Féminisme et antiracisme", *Contretemps*, 16, 86-95.
- Cohen, J.; Nicolaidis, D.; Rahal, M. and Simon, P. (2007), "Savoirs et pouvoirs. Les enjeux du débat postcolonial en France aujourd'hui", *Mouvements*, 51, 52-69.
- Dine, Philip (2008), "Decolonizing the Republic", *Contemporary French and Francophone Studies*, 12 (2), 173-181.
- Dozon, Jean-Pierre (2002), "L'État franco-africain", *Les Temps Modernes*, 620 and 621, 261-288.
- Dufoix, Stéphane (2005), "La reconnaissance au présent: Les dimensions temporelles de l'histoire et de la mémoire", *Revue du MAUSS*, 26, 137-154.
- Escafré-Dublet, Angéline and Simon, Patrick (2009), "Représenter la diversité en politique: une reformulation de la dialectique de la différence et de l'égalité par la doxa républicaine", *Raisons politiques*, 35, 125-142.
- Gèze, François (2005), "Les 'indigènes' au secours de la République ?", *Mouvements*, 41, 124-126.
- Guillaume, Sylvie (1991), "Citoyenneté et colonialisme", in Colas, Dominique; Emeri, Claude; Zylberberg, Jacques, *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*. Paris: Presses Universitaires de France, 123-136.
- Hargreaves, Alec G. (2007), "Chemins de traverse. Vers une reconnaissance de la postcolonialité en France", *Mouvements*, 51, 24-31.
- Hartog, François (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil.
- Héricord, Alix; Lévy, Laurent and Khiari, Sadri, "Indigènes de la République, réponses à quelques objections...". Accessed on 03/12/2008, http://www.oumma.com/article.php3?id_article=1396#.
- Laacher, Smaïn (2005), "Note critique sur l'Appel des indigènes de la République", *Mouvements*, 41, 119-123.
- Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Manceron, Gilles; Nadiras, François (2006), "Les réactions à cette loi et la défense de l'autonomie de l'enseignement et de la recherche", in Claude Liauzu and Gilles Manceron (eds.), *La colonisation, la loi et l'histoire*. Paris: Éd. Syllepse, 59-89.

- Manchuelle, François (1988), "Origines républicaines de la politique d'expansion coloniale de Jules Ferry (1838-1865)", *Revue française d'histoire d'outre-mer*, LXXV, 279, 185-206.
- Mauger, Gérard (2006), *L'émeute de novembre 2005. Une révolte protopolitique*, Broissieux: Éd. du croquant.
- Mbembe, Achille (2005), "La république désœuvrée. La France à l'ère post-coloniale", *Le débat*, 137, 159-176.
- Mbembe, Achille (2006), "Qu'est-ce que la pensée postcoloniale?", *Esprit*, 330, 117-133.
- MCE (2006), "Quelques précisions..." in *Les communiqués des indigènes de la république* Accessed on 28/03/2010, <http://indigenes.org/communiqués/index.php?2006/02/17/6-quelques-precisions>.
- M.F. (2005), "Les Indigènes s'invitent dans le débat", *L'Humanité*, 21-03-2005 Accessed on 21/03/2005, http://www.humanite.fr/2005-03-21_Societe_Les-Indigenes-s-invitent-dans-le-debat.
- Muccielli, Laurent; Le Goaziou, Véronique (2006), *Quand les banlieues brûlent. Retour sur les émeutes de novembre 2005*. Paris: Éd. La Découverte.
- Robine, Jérémy (2006), "Les 'indigènes de la République': nation et question postcoloniale. Territoires des enfants de l'immigration et rivalité de pouvoir", *Hérodote*, 120, 118-148.

O 'INDÍGENA' AFRICANO E O COLONO 'EUROPEU': A CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA POR PROCESSOS LEGAIS¹

MARIA PAULA G. MENESES

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Resumo: As representações da história medeiam as relações sociais e os processos identitários, sendo instrumentais na criação e gestão identitária, ao determinar, de forma fundamental, que projectos e perspectivas são vistos como legítimos e validados através de actos de memória. As lutas pelas memórias no reconstituir de sentidos e de novos espaços geopolíticos continuam marcadas pelos impactos da fractura abissal colonial moderna. Numa leitura que privilegia Moçambique como espaço de referência, este artigo, que se conjuga na intersecção entre a antropologia e a história, procura questionar continuidades coloniais no presente, revisitando, ao espelho, os complexos debates que formatam a intervenção colonial portuguesa a partir da República.

Palavras-chave: Missão civilizadora, Portugal, Moçambique, colonialismo, República.

1. MISSÃO: 'CIVILIZAR'?

Civilizar tornou-se, a partir de meados do século XIX, a peça central da doutrina colonial europeia em relação aos territórios ultramarinos. Na senda de outros impérios, Portugal adoptou, como parte integrante da sua estratégia governativa, a missão política de civilizar os povos indígenas.² O conceito de 'civilização' combinava vários pressupostos que justificavam a superioridade da cultura portuguesa e a possibilidade de as culturas 'outras' poderem melhorar as suas qualidades fruto deste encontro; implicava que os súbditos coloniais de Portugal eram inferiores, incapazes de se auto-governar. Assentava igualmente no pressuposto de que Portugal possuía uma predisposição especial, pela

¹ Este texto foi produzido no âmbito de uma reflexão mais ampla realizada no Centro de Estudos Sociais, sob coordenação de Silvia Maeso, em torno a indígenas, nativos e nações. Parte da análise aqui apresentada reflecte os resultados de um projecto de investigação, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia – Portugal (PTDC/CED/64626), coordenado por Marta Araújo. A ambas o meu agradecimento pelos diálogos sobre o tema; ao comentador anónimo, o meu obrigado pela leitura cuidadosa e pelas interpelações.

² Convém ressaltar que longe de se constituir como uma política estática, a missão civilizadora conheceu várias transformações no panorama político colonial português.

sua superioridade moral e material, derivada do temperamento das suas gentes e pela virtude dos encontros e experiências coloniais anteriores, assim do estágio de desenvolvimento atingido, para realizar esta tarefa. Nesta sequência, Portugal sustentava o direito histórico, a exemplo de outros países europeus, de fomentar o progresso das culturas 'primitivas' em função do estágio de desenvolvimento económico, cultural e político de que gozava. Estas convicções e preconceitos encontraram consagração numa série de quadros legais que, procurando justificar a política colonial de Portugal, criaram categorias legais subalternas, como foi o caso dos 'indígenas' nos territórios africanos de Angola, da Guiné e de Moçambique (Santos e Meneses, 2006).

No campo dos estudos pós-coloniais, Boaventura de Sousa Santos (2007: 3) refere como a obliteração física e/ou cognitiva de povos colonizados se constituiu como pedra angular da criação da modernidade ocidental e do desenvolver do pensamento abissal, onde as distinções são estabelecidas através da divisão do mundo em universos distintos: o espaço 'deste lado' e o espaço 'do outro lado' da linha. As realidades que ocorriam no mundo colonial não comportavam as normas, os conhecimentos e as técnicas que se usavam no 'velho mundo'. Criou-se assim um princípio 'universal' em relação às populações das colónias, vistas agora como sub-humanas, desprovidas da capacidade de pensar, desprovidas de saberes; em termos políticos, esta ideologia traduziu-se, como este texto analisará, na transformação dos habitantes dos espaços coloniais em súbditos, administrados por sistemas legais desiguais, imobilizados em categorias legais rígidas e forçados a processos de assimilação, dada a impossibilidade de co-presença dos dois lados desta linha abissal (Santos, 2007: 4-5).

As representações da história medeiam as relações sociais e os processos identitários, sendo, por isso, instrumentos fundamentais à criação e gestão identitária, determinando, de forma fundamental, que projectos e perspectivas são vistos como legítimos e validados através de actos de memória. A discussão sobre a construção da alteridade e a persistência destas representações nos tempos actuais recordam o peso das heranças coloniais, apelando à libertação da historicidade do controlo que lhe é imposto pela macro-narrativa da História mundial (Guha, 2002: 6). A zona colonial transformou-se em metonímica de um espaço a domesticar, através da acção da educação e do ensino do trabalho ao indígena que o habitava, onde o colonizado simbolizava a tradição, um espaço pretérito à civilização.

A questão da memória sobre a colonização, a problematização sobre o sentido e os impactos da fractura abissal colonial moderna continua a afectar, de forma profunda, o campo académico e político contemporâneo, quer nos antigos territórios imperiais europeus, quer em antigos contextos coloniais.

Reflectindo sobre Portugal, Ângela Guimarães explica a persistência deste viés ideológico nos seguintes termos:

A história colonial e a sua ideologia de apoio, que foi ensinada na escola e por diversos meios de propaganda a sucessivas gerações de portugueses, transportam numerosas mistificações à volta de factos e personagens e revelam deliberado baralhar de pistas que constituem em si elementos do processo e não devem ser tomados como fonte de conhecimento, mas sim como objecto de estudo (1983: 1089).

Com as independências das antigas colónias africanas, a questão colonial manteve-se em Portugal, até aos últimos anos, como um tema académico periférico. Subjacente ao multiplicar de publicações e de referências nos média, a dúvida sobre se estas tomadas de posição recuperam ou não as referências ‘comuns’ produzidas pela ideologia colonial, mantém-se (Santos e Meneses, 2006). Muitos dos usos do saber colonial, assim como das memórias que lhe estão associadas continuam desconhecidas, porventura por permanecerem associados a histórias e trajectórias individuais, sem deixar de reproduzir uma lógica polémica, porque colonial na sua essência. O retomar do interesse sobre a questão colonial tem acontecido através de uma redescoberta de histórias de uma guerra, do lado Português referida como colonial e, do lado de Moçambique, apresentada como a história da guerra de libertação.³ A partir desta guerra têm vindo a surgir várias reflexões sobre a colonização, especialmente o debate sobre discriminações e o racismo latente na sociedade portuguesa, já que muitas das formas actuais de que se reveste a questão social estão profundamente racializadas, provenientes de práticas e esquemas ideológicos gerados pelo encontro colonial. A responsabilidade desta latência colonial – o racismo – no antigo espaço metropolitano deriva, muitas vezes, da permanência de representações do uso de categorias coloniais que não foram descolonizadas. A reprodução persiste, no Norte Global, através do uso de critérios físicos como critérios de diferença, assim como de práticas discriminatórias que contradizem os princípios republicanos da igualdade e da liberdade para viver em conjunto.

Questionar a persistência de um mapa cognitivo que continuamente se alimenta de referências cognitivas coloniais, como hipótese, relaciona-se com uma análise profunda do carácter monolítico e estático da categoria ‘racismo’: a República, na senda do pensamento colonial que atravessava a Europa em finais do século XIX, ergueu o edifício

³ As referências sobre esta temática têm-se avolumado nos últimos anos. Veja-se, a título de exemplo, Borges Coelho, 1995; Cann, 1998; Afonso e Matos Gomes, 2000; Teixeira, 2002; Mateus, 2004 e Souto, 2007.

colonial sobre um princípio de discriminação essencial, construído legalmente através da diferenciação entre ‘civilizados’ e ‘indígenas’. Os elementos fundadores da ideologia colonial portuguesa estão presentes nos trabalhos de inúmeros políticos e académicos, como se verá de seguida. É sobre os pressupostos desenvolvidos por estes ideólogos da colonização portuguesa que este texto assenta, procurando conjugar, em contraste e de forma inovadora, perspectivas moçambicanas e portuguesas para que a redescoberta das problemáticas africanas pela academia em Portugal contenha também o reconhecimento de outras memórias, de outros projectos e interpretações políticas.⁴ A história moçambicana necessita das fontes coloniais, e a história portuguesa necessita das fontes que se vão abrindo e desvendando em Moçambique, dois lados de muitas histórias que permanecem por estudar.

Esta introdução aponta a complexidade das modalidades coloniais de intervenção, evocando as dificuldades que se colocam para pensar continuidades entre a ideologia colonial e as formas contemporâneas da sua reprodução. Procura-se assim especificar o passado colonial, assumindo-se que as heranças coloniais não são lineares, nem cópias do passado, e que a linha abissal afecta campos muito diversos (Blanchard *et al.*, 2006: 24-25). Questionar continuidades coloniais no presente passa pelo revisitar, ao espelho, dos longos e complexos processos que constituem a questão colonial. Numa leitura que privilegia Moçambique como espaço de referência, este artigo, que se conjuga na intersecção entre a antropologia e a história, centra-se na sua dimensão temporal, as primeiras décadas do século XX.

2. A CRIAÇÃO DE ÁFRICA COMO LUGAR DE ATRASO

Falar sobre África ou esquecer África são diferentes componentes activas de um processo colonial relativamente recente. Com a partilha de África, em finais do século XIX, assistiu-se ao desenvolver da ciência da colonização, visando a expansão de missões civilizadoras, procurando-se resgatar as almas dos africanos. Participaram também desta epopeia empresários e cientistas que, na busca de novos investimentos assentes na exploração de recursos naturais e humanos, foram preenchendo o mapa de África a partir dos seus conhecimentos e dos seus horizontes científicos, a partir da ‘sua’ ideia de África. A explicação científica dos propósitos da civilização justificava-se dada a “utilidade da colonização”, como escrevia Mello e Castro:

⁴ Uma análise detalhada das relações entre Portugal e Moçambique revela que estas duas realidades geopolíticas partilharam espaços, mas não compartilham memórias. As mais de três décadas que decorreram desde a independência de Moçambique têm revelado dificuldades no reconhecimento desta partilha, ao trazerem à superfície questões complexas inerentes à memória da relação entre colonizado e colonizador. Mais do que a historiografia de um período comum, estão presentes duas macronarrativas históricas desenvolvidas sobre o denominador comum de um mesmo território e um mesmo conflito: uma sobre a guerra colonial na etapa final da colonização imperial portuguesa; a outra sobre o processo que conduziu à independência nacional de Moçambique (Santos e Meneses, 2006; Borges Coelho, 2007; Meneses, 2008).

A colonização tem difundido a civilização em países de uma evolução atrasada, tem subtraído muitas regiões à violência e à anarquia [...]; tem aumentado o bem-estar individual com novos produtos, que se tomaram de consumo corrente, dando lugar à criação de novas indústrias e a um grande desenvolvimento. (1919: 27)

Para além das vantagens económicas e políticas, este autor insistia que “a colonização dá ao povo que impôs à sua direcção, a sua língua, os seus hábitos e os seus gostos a territórios estranhos, a um prestígio enorme”. E sublinhava, mais adiante: “nas horas sombrias da cidade da Metrópole as colónias aparecem sempre como uma esperança para todas as dores e para todos os sofrimentos” (ibidem: 27).⁵

O resultado da apropriação política, económica e científica do continente pela máquina colonial moderna, de que a história de Moçambique é exemplo, assentou na negação do reconhecimento da diversidade que o conceito ‘África’ esconde e olvida. A ‘nova’ África, em finais do século XIX, inícios do século XX, resultou do imaginário europeu colonial, que construiu o africano enquanto súbdito indígena situado eternamente num plano temporal anterior aos alcances do conhecimento do Ocidente.

A ideia de que a Europa constitui um espaço radicalmente diferente e superior ao resto do mundo aparece a partir do século XVI (Goody, 2006). O Ocidente, uma pequena parte da Europa ocidental, impôs a partir de então ao mundo a sua interpretação do espaço e do tempo, dos valores e das instituições necessárias para gerir esse espaço e esse tempo. Estas interpretações, e os valores e estruturas que os aplicavam, transformaram-se gradualmente na versão superior destes, emergindo a Europa como o apogeu do progresso, devido às suas condições supostamente excepcionais. O racismo crescia a par da expansão imperial, e revelava-se, por isso, quase inseparável do excepcionalismo europeu: os invasores europeus venciam porque pertenciam a uma ‘raça superior’. Ouviam-se algumas vozes discordantes, mas eram abafadas pelo coro geral.

Com o evolucionismo assistiu-se à secularização do tempo, o qual foi colocado à disposição do projecto imperial. Uma das características-chave deste período foi a invenção do arcaico, do bárbaro, forma elegante encontrada pelas metrópoles coloniais para justificar a imposição da necessidade de progresso, enquanto se mapeava e localizava o estádio supremo do desenvolvimento – a civilização ocidental (Meneses, 2008). O eixo temporal foi projectado sobre o eixo do espaço e a história tornou-se global. O tempo emergiu então sob a forma da geografia do poder social, num mapa a partir do qual se podia observar uma alegoria global da diferença social, que se

⁵ Convém não esquecer o papel desempenhado na empresa colonial pela Sociedade de Geografia de Lisboa.

'naturalizou'. No início do século XX, a diferença na marcação do tempo era apontada, em Moçambique, como exemplo de uma expressão, local, inferior, de marcar a sequência dos acontecimentos: "o indígena [local] não tem noção do tempo e é raro aquele que faz ideia da sua idade. Retêm mais ou menos na memória os factos mais importantes que se dão na sua vida, tais como guerras, a presença de uma ou outra autoridade mais conhecida, etc."⁶

Libertar os indígenas da barbárie, transformá-los em seres mais evoluídos ao ensinar-lhes os tempos da modernidade, preenchendo-lhes o seu mundo 'vazio' com os saberes da civilização transformou-se no grande objectivo da missão colonial. A moderna colonização justificava-se, nas palavras dos teóricos da ideologia colonial,⁷ não apenas pela necessidade de exploração de novos territórios, mas, e principalmente, para que ocorresse "uma acção civilizadora sobre as pessoas":

A colonização é um processo de evolução por meio do qual as mais elevadas formas da civilização atraem para dentro da sua órbita as que se encontrem menos perfeitamente organizadas. [...] A obra da colonização consiste, efectivamente, numa dupla cultura da terra e dos seus habitantes. (Marnoco e Sousa, 1906: 8)

O controlo não apenas do espaço, mas do próprio corpo humano, dos comportamentos e das acções estava no centro da acção civilizadora. Tornar alguém civilizado significava libertá-lo de todas as formas de tirania: a tirania dos elementos da natureza sobre o ser humano, das doenças sobre a saúde, dos instintos sobre a razão, das superstições sobre a religião, da ignorância sobre o conhecimento científico e do despotismo sobre a liberdade (Conklin, 1997: 6).

Definindo, a partir da Europa, o cânone do progresso e da civilização, a presença colonial emergia como a transposição destas normas aos espaços outros que, porque diferentes, eram mais bárbaros e atrasados. Em África "não existem costumes, tradições ou regras políticas solidamente estabelecidas. A maior parte das tribos indígenas vive em plena barbárie" (Cayolla, 1912: 99). Impostos, trabalho obrigatório, leis discriminatórias, poderes discricionários cedidos pelos Estados a companhias concessionárias territoriais

⁶ Boletim da Companhia de Moçambique, nº 16, de 16 de Agosto de 1909.

⁷ Como referência ao conjunto de concepções filosóficas e políticas que legitimaram o excepcionalismo europeu e o expansionismo da Europa em África. Centrada na superioridade do 'homem branco', a influência desta ideologia influenciou a maneira de ver o mundo e as atitudes individuais e colectivas de diferentes grupos sociais, legitimando guerras de conquista, a exploração a favor da metrópole, a sujeição das maiorias colonizadas, naturalizando a desigualdade de direitos e a discriminação racial. Já a política colonial refere-se aos códigos legais e medidas político-administrativas e sua aplicação, referindo-se, no seu conjunto ao estudo do 'colonialismo português'. Sobre o assunto, veja-se Proença, 2008 e Bandeira Jerónimo, 2009. Para uma perspectiva comparada, veja-se também Conklin, 1997; Maceron, 2003; e Fischer-Tine e Harald, 2004.

ou apenas comerciais, foram apanágio de todas as políticas coloniais europeias em África, embora não durante todo o tempo nem em todas as colónias.

O dever moral de colonizar, de expandir os alcances civilizacionais da Europa ao resto do mundo era parte dos desafios das grandes nações, onde Portugal se incluía. “O império do mundo pertence às raças não somente mais activas, mas mais expansivas e colonizadoras”, afirmava Marnoco e Sousa (1910: 35). A diferença cultural assumia agora a tonalidade da diferença hierárquica racial, concepção desenvolvida a partir da articulação entre o evolucionismo, o positivismo e o racismo:

Raças não só diferentes, mas cientificamente inferiores à nossa [...], com um modo de pensar e de sentir proveniente é claro da sua organização social tão diversa, da sua própria organização física tão diferente, com uma moral e uma religião opostas até à nossa, absolutamente incapazes, cientificamente falando, de adaptar os seus cérebros rudimentares e de curto período de desenvolvimento, às nossas complicadas teorias e às nossas elevadas concepções. (Ornellas, 1903: 13)

A discussão sobre a ‘invenção’ de África permite colocar em perspectiva a construção da Europa enquanto espaço distinto, cujo excepcionalismo justificava a sua missão messiânica de ‘salvar o mundo’, o ‘fardo do homem branco’ (Kipling, 1899). O ‘fardo’ acrescentava à missão política e científica da colonização uma dimensão moral, atribuindo à colonização uma racionalidade que procurava legitimar as intervenções imperiais em curso.

3. O REPUBLICANISMO E A IDEOLOGIA COLONIAL

A imagem de África que se começa a impor nos finais do século XIX em Portugal, nos diferentes quadrantes políticos, não diferia muito da retórica presente noutros contextos europeus, excepto pela (inútil) insistência aos ‘direitos históricos’ de Portugal em África.⁸ Porém, quer em contexto monárquico, quer com a República, raros foram os que defenderam o abandono dos impérios africanos. As divergências centravam-se nos métodos de colonização, mas não se questionava a legitimidade do domínio europeu.

A proclamação da República em Portugal, em 1910, trouxe novas expectativas a muitos dos ‘naturais das colónias’, e mesmo aos ‘nativos’, desejosos de partilhar os ideais republicanos de liberdade, igualdade e dignidade, abertos a todos, independentemente da sua origem. Porém, o júbilo pelo advento da República

⁸ Até à Conferência de Berlim (1884/1885), onde a partilha de África se concluiu, o direito de ocupação colonial assentava no ‘direito histórico’ da primazia nas ‘descobertas’. A partir de então estabeleceu-se um novo princípio, o do direito de ocupação efectiva colonial (Alexandre, 2000; Proença, 2008).

rapidamente deu lugar à desilusão, já que a política colonial não teve mudanças substanciais. Prosseguiram os desígnios imperiais e as operações de conquista reforçavam a superioridade europeia. Agora, o objectivo central da expansão colonial assentava também na exportação dos ideais republicanos, vistos como a principal alavanca para impulsionar em todo o lado, incluindo nas colónias, a emergência de direitos naturais. Era assim que Cayolla advogava ser função de Portugal expandir, nas colónias,

[...] o direito natural e inerente a todos os homens a procurarem, pelo trabalho e pela troca, os produtos de qualquer natureza, que se encontram na superfície do globo. [...] Os brancos sabem hoje que não é só o seu dever moral, mas também o seu interesse os aconselha a tratar com benevolência a população nativa. (1912: 69, 70)

Os projectos da República para o desenvolvimento de Moçambique deram continuidade aos anteriores modelos de exploração do trabalho africano. Embora as críticas internacionais tenham levado a que o trabalho forçado fosse, juridicamente falando, abolido, em 1928, a legislação que se seguiu insistiria no dever moral do governo colonial em desenvolver as propensões morais dos indígenas encorajando-os a cumprir as suas obrigações morais de melhoria das suas condições de vida através do engajamento em actividades laborais compulsivas, durante seis meses por ano. Esta filosofia política colonial havia sido desenvolvida por um dos principais políticos coloniais, António Ennes. Em finais do século XIX, o principal desafio que Portugal enfrentava era o de “obrigar as províncias ultramarinas a produzirem” (Ennes, 1946: 27). Como nesta empresa não se poderia contar com o trabalho dos colonos brancos, sob argumento da inclemência do clima, da aridez do solo e da proliferação de doenças desconhecidas e insuportáveis, restava o trabalho indígena: “precisamos dele para a economia da Europa e para o progresso da África. A nossa África tropical não se cultiva senão com Africanos” (ibidem: 28). O Estado, como soberano e depositário do poder social,

não deve ter escrúpulo de obrigar e, sendo preciso, de forçar a trabalharem, isto é, a melhorarem-se pelo trabalho, a adquirirem pelo trabalho meios de existência mais feliz, a civilizarem-se trabalhando, esses rudes negros da África, esses ignaros párias da Ásia, esses meios selvagens da Oceânia. (Ibidem: 27)

A proposta de Ennes antecipava a transformação do Sul de Moçambique numa enorme reserva de força de trabalho para as minas da África do Sul, enquanto a força de

trabalho africano das regiões Centro-Norte era obrigada a trabalhar para as grandes companhias concessionárias aí presentes. Este projecto político assentava na expansão de uma força de trabalho submetida e barata, para acompanhar a demanda oriunda do acelerado crescimento económico da região.

O *Regulamento do Trabalho Indígena*, publicado em 1899,⁹ contestava os laivos de liberalismo presentes no anterior *Regulamento para os Contratos de Serviços e Colonos nas Províncias de África Portuguesa* de 1878¹⁰ e que, embora dificilmente tenha sido respeitado, estabelecia a “liberdade de trabalho”. O novo regulamento consagrava a ideologia colonial, ao estabelecer no seu artigo 1º que todos os indígenas das províncias ultramarinas portuguesas estariam sujeitos à obrigação moral e legal de adquirir pelo trabalho os meios que lhes faltassem para substituir e melhorar a própria condição social, tendo plena liberdade de escolherem o modo de cumprir essa obrigação, o que, se não fosse feito, poderia ser-lhes imposto pelas autoridades. Este código, ao qual se seguiram outros, estabelecia que a obrigação do trabalho era vista como cumprida quando, a critério das autoridades locais, os *indígenas* provassem ter capital suficiente, ter produzido bens de exportação, ter cultivado terras por conta própria em quantidade e dimensão fixadas pela administração, ou o exercício de ofício ou profissão que lhes garantisse, a si e a seus familiares, níveis de vida compatíveis com os padrões civilizados.

A associação de um procedimento legal, que regulamentava o acesso ao trabalho com um critério identitário, prendia-se com o facto de a essência colonial postular a obrigatoriedade do trabalho como veículo de progresso. Este procedimento simbolizou o artefacto do poder de Portugal para criar a categoria do indígena, tutelado pelo Estado colonial. A partir de então, deixava de existir qualquer possibilidade de encontro entre sistemas legais.

O *Regulamento do Trabalho Indígena*, na versão de 1914,¹¹ dá seguimento, sem grandes subtilezas, ao projecto colonial de Ennes. Procurando legitimar este código, os juristas apoiaram-se na especificidade da política colonial portuguesa, referindo, no preâmbulo deste decreto, que

Os portugueses são, de todos os colonizadores, os que melhor e mais facilmente trazem ao seu domínio os povos africanos, pois que não temos o preconceito exagerado da separação de raças e somos levados, pelo nosso modo de ser, a tratar o indígena com tolerância e bondade, respeitando-lhes os usos e instituições,

⁹ Publicado no Diário do Governo, nº 262, de 18 de Novembro.

¹⁰ Publicado no Diário do Governo, nº 237, de 25 de Novembro.

¹¹ Decreto nº 951, publicado no Diário do Governo nº 187, de 14 de Outubro, pp. 948-977. Este regulamento sofreria várias modificações até ser integrado no Estatuto do Indigenato, em 1926.

tanto quanto possível. Se em África sofremos a influência do preto, auxiliado pela do clima que inibe o europeu de se entregar aos trabalhos mais rudes, e que nos levou, a pouco e pouco, a considerá-lo como devendo ser-nos sempre subordinado e inferior, a verdade é que nunca chegámos a excessos que noutros países se praticaram e se praticam talvez ainda, porque tivemos sempre para com eles sistemas que fazem com que sejamos o país que tem menor percentagem de tropas para a ocupação e domínio das colónias que administramos, e certamente um daqueles que menos, e menos cruéis guerras indígenas temos sustentado. (1914: 949-950)

Os interesses económicos e a influência de correntes iluministas e humanistas conjugaram-se para forjar a ideologia colonial. Na senda dos acontecimentos trazidos pela República, reforçava-se a justificação da colonização como um “produto natural e necessário da evolução dos povos e das suas necessidades crescentes”, como um “facto social por excelência, mas também um facto económico” (Silva Ramos e Sousa, 1914: 8).

Foi a crença na superioridade ideológica da força da ciência, no desempenho económico da nova aposta de governação, a vitória sobre a opressão e a superstição para formar um governo democrático e racional que levava Portugal a assumir cada vez mais a sua missão civilizadora. Pela mesma medida, os habitantes dos territórios coloniais eram vistos como não tendo fracassado face a estes desafios, porque não detinham capacidades suficientes para controlar os seus destinos. Esta será a retórica que justificará a duplicidade política entre a metrópole e os territórios coloniais; os indígenas africanos teriam de evoluir de acordo com as suas próprias condições, podendo os elementos culturais locais participar da política de progresso, desde que não se constituíssem como elementos antiéticos à civilização.

Ou seja, num grau mais subtil, o poder colonial português assentou, especialmente a partir da república, num conjunto de práticas coercivas que violavam o cerne dos valores democráticos que o novo governo defendia. Os africanos transformaram-se em súbditos indígenas, e não cidadãos; tinham deveres, mas poucos ou nenhuns direitos. No entanto, em momento algum esta fractura entre a metrópole e a colónia pareceu constituir-se como uma contradição entre as instituições democráticas e a aquisição e a administração do império. Isto porque, como se verá de seguida, assistiu-se a uma forte continuidade política com o anterior período da Monarquia. Tal como antes, os políticos metropolitanos viam os indígenas africanos como bárbaros, propondo constantemente medidas civilizadoras em nome destes súbditos, medidas que, embora pouco consistentes e intermitentes, no extremo pareciam fazer compatibilizar a República, a democracia e o colonialismo: “É desejável que os indígenas adquiram o desenvolvimento social

necessário para que não haja distinção alguma entre eles e os colonos quanto aos direitos políticos. Isto, porém, constitui um ideal que só depois de muito tempo se pode realizar” (Marnoco e Sousa, 1946: 107).

A localização histórica do indígena, conceptualmente desenvolvida como momento anterior (e inferior) à modernidade ocidental, autojustifica a inevitabilidade da vantagem da ‘cultura’ europeia, moderna e potencialmente universal. A atribuição de um lugar de especificidade à realidade africana transformou-se no artifício ideológico que tem justificado não só a invenção do mundo indígena como local, como também a naturalização da não contemporaneidade de África com o tempo do Ocidente moderno. África transformou-se num espaço de diferença ontológica, onde a tradição se assumiu como o referencial de uma sociedade considerada fora da história. Ultrapassar o atraso experimentado pelo continente, o sair do seu estado de ‘infância’ em direcção a novas sociedades, só poderia acontecer sob a sábia liderança de nações superiores:

Uma direcção inteligente, inspirada no conjunto de preceitos colhidos nas regras da Ciência e nos factos apurados pela experiência, uma tutela hábil e moderna, que se vá atenuando sucessivamente até acabar no momento oportuno, conseguirão fazer prosperar as colónias através dos embaraços inevitáveis à sua infância, reduzir consideravelmente o período inicial de lutas e inquietações e apressar o seu progresso tanto em população como em riquezas e, d’uma maneira geral, em todos os elementos de civilização. (Cayolla, 1912: 2)

A criação da alteridade africana, os indígenas, enquanto um espaço vazio, desprovido de conhecimentos e pronto a ser preenchido pelo saber e cultura do Ocidente, foi o contraponto da exigência colonial de transportar a civilização e a sabedoria para povos vivendo supostamente nas trevas da ignorância. A segmentação básica da sociedade colonial entre ‘civilizados’ e ‘selvagens/indígenas’, conferiu consistência a todo o sistema colonial, transformando os autóctones em objectos naturais, sobre quem urgia agir, para os ‘introduzir’ na história.

No caso de Moçambique, no final do século XIX, a implantação da moderna colonização insistiu e apoiou-se numa hierarquização cultural, a partir da qual emerge, com grande nitidez, a ruptura entre o ‘europeu’ e o ‘indígena’, dando azo à emergência de vários estereótipos que doravante configurariam a representação dos colonizados. O que estava em jogo – na suposta contemporização dos usos e costumes que a estratégia legal promulgava – era, além da adequação de um meio a um fim, ou além do trabalho como instrumento civilizador, o próprio processo de construção de uma representação. Isto é, o processo simbólico pelo qual o respeito e a tolerância significariam, ao mesmo

tempo, a 'produção' desses usos e costumes e a utilização de categorias para pensar a alteridade sob formas classificatórias que hierarquizassem e ordenassem seu próprio mundo: o 'Outro' como não civilizado, como carente de uma disciplina para o trabalho, subsumido sob a categoria homogeneizante e estigmatizante de indígena (a que se acrescentariam outros termos dados como sinónimos: rebeldes, cafres, perigosos, ociosos, criminosos, insensatos, indolentes, terroristas, educáveis, etc.). Numa imagem ao espelho, os europeus seriam predominantemente descritos como valentes, valorosos, enérgicos, civilizadores (Santos e Meneses, 2006). Se o evolucionismo serviu como paradigma da narrativa colonial, protegendo as ideias sobre as diferenças raciais, o destino e a hierarquia conjugados possibilitaram ainda a constituição de uma moldura jurídico-legal que justificava uma intervenção normativa colonial moderna. As diferentes formas de que este encontro colonial se revestiu em Moçambique (assimilacionismo, administração indirecta, segregação racial, etc.) encontraram a sua fundamentação na obrigação moral de Portugal actuar no sentido de fazer progredir o indígena para estádios civilizacionais mais avançados. Nesse sentido, uma análise de qualquer campo do saber de/em Portugal sobre as suas colónias exige, necessariamente, uma discussão dos marcos legais fundacionais, neste caso os que levaram à constituição da categoria de indígena.

4. A CONSOLIDAÇÃO JURÍDICA DA DIFERENÇA

Em meados do século XIX, o grande projecto político procurava unir, debaixo de uma mesmo estatuto, os cidadãos portugueses metropolitanos aos ultramarinos.¹² Porém, as propostas políticas que se seguiram apontavam noutra direcção. A construção do moderno pensamento colonial de Portugal assentou na produção da figura jurídico-política do indígena. Como sublinha Valentim Alexandre, os políticos da geração de António Ennes aliaram a sua experiência militar (as campanhas em Moçambique) a um pensamento evolucionista, para o qual era completamente absurda qualquer possibilidade de incorporação política de massas inferiores e atrasadas no espaço de cidadania (2000: 181-198). Assim, Eduardo da Costa, no início do século XX, argumentava:

Por enquanto, é preciso, nas nossas possessões, a existência de, pelo menos, dois estatutos civis e políticos: um europeu e outro indígena. Não quer isto dizer que seja interdito a todos os indígenas o estatuto europeu, mais isso depende da sua instrução e dos seus hábitos. (1901: 590)

¹² Este tema é analisado em detalhe, na perspectiva das políticas de Portugal sobre o espaço colonial ultramarino, durante o século XIX, por Nogueira da Silva (2006).

Os cidadãos – leia-se, os portugueses europeus – reconheciam-se a si próprios o direito de governarem os súbditos que declaravam mais atrasados no caminho do progresso e do civismo. A legitimidade do seu poder político assentava, assim, na missão colonial de assimilar os ‘mais atrasados’ a um modelo de vida superiormente definido pelos ‘cidadãos’.

A análise da colonização de Portugal no continente africano permite analisar, não apenas o impacto desta situação nas regiões onde o processo aconteceu, mas também verificar a construção do próprio sentido de ser europeu, objectiva e subjectivamente, pela experiência colonial (Santos, 2001). No pensamento jurídico-colonial, o conceito de cidadão português não remetia para uma categoria abstracta; pelo contrário, identificava um tipo moral e social concreto e específico: aplicava-se a homens e mulheres brancos, nascidos em Portugal, educados e com bens, a “alma gentil da colonização”.¹³ No espaço colonial ser-se europeu tornou-se uma categoria que definia um estatuto e que era prescritiva de relações presentes.

Em paralelo, a colonização portuguesa trouxe, no seu bojo, a política da construção do indígena,¹⁴ a qual se constituía como um espaço oposto e anterior ao do português como europeu e cidadão. Os códigos legais constituem a representação a partir da qual a sociedade colonial portuguesa projecta uma imagem sobre si, mantendo uma relação dinâmica com a realidade que procura traduzir e disciplinar, mas que não é, senão, um espelho de como gostaria de ser vista e representada. A série de leis e decretos que antecederam o *Estatuto do Indigenato*,¹⁵ embora não deva ser confundida com a realidade, muito mais complexa, não pode ser ignorada na análise desta mesma realidade, na medida em que reflecte a forma como a sociedade colonial, dominante, representa a ordem social. Fruto da ideologia colonial da época e de uma tradição de poder colonial presente em Portugal, estes códigos condensam em si a interferência colonial de Portugal em África, constituindo o súbdito africano, objecto destas políticas, assim como as mentalidades e acções dos colonos portugueses.

Apesar de a presença portuguesa em Angola e Moçambique, em meados do século XIX, se revelar relativamente diminuta, não é menos verdade que ela foi aumentando e que não houve apenas pretensões de a transformar em verdadeiras colónias de povoamento,¹⁶ como de facto o fluxo metropolitano foi contínuo, crescente e decisivo

¹³ Jornal *O Africano*, edição de 11 de Junho de 1913.

¹⁴ Leia-se africano. No contexto colonial, a noção de indígena foi sinónimo de negro, de africano.

¹⁵ Que só seria revogado em 1961, na altura em que eclodiram as lutas nacionalistas.

¹⁶ Semelhante a situações experimentadas noutros contextos africanos, como a Argélia, o Quénia, a Rodésia do Sul (actual Zimbabué), Namíbia, entre outros. O que caracteriza este tipo de colonialismo de outras formas de colonização é o facto de, para além das autoridades coloniais que integravam o aparato administrativo (assim como alguns missionários e militares) e das populações indígenas, os colonos constituírem uma

entre os anos 20 e o início dos anos 70 do século XX. Para aliviar as situações de pobreza vivida no espaço metropolitano, o Estado português procurou, por todos os meios, evitar uma emigração desordenada para 'África', apoiando política e financeiramente estes fluxos migratórios.¹⁷

A presença física dos colonos fundamentava-se “por se reconhecer que estas populações [indígenas] pertencerem a uma civilização mais ou menos atrasada, [o que] não os coloca fora do domínio do direito, tendo assim as potências colonizadoras deveres a cumprir relativamente às raças inferiores” (Marnoco e Sousa, 1910: 165). Em paralelo, como vários autores têm vindo a apontar (Lubkemann, 2005; Castelo, 2007), as políticas de apoio à migração de colonos foram bem-sucedidas no apagar de situações de pobreza branca, situação central ao reificar do pressuposto da superioridade europeia sobre os indígenas.

Até à revogação do *Estatuto do Indigenato*, os negros não podiam obter a cidadania portuguesa directamente, como se discutirá de seguida. O 'homem branco', os seus saberes e experiências transformaram-se numa categoria estratégica de dominação, numa referência que levou ao desenvolver de toda uma série de políticas e instituições que tornaram possível a relação colonial. O mito de superioridade foi um dos pilares da arquitectura colonial, e o seu desarticular permanece, em muitos círculos políticos, por realizar.¹⁸ Este separatismo encontrou consagração no corpo legal desenvolvido por Portugal, e que articulava, numa dupla estratégia, a migração desejada de cidadãos portugueses para as colónias e a constituição do indígena como força de trabalho disponível para servir a empresa de exploração colonial. O edifício jurídico conjugava a missão civilizadora sob diferentes formas, decretando quem tinha acesso a que direitos e quais os seus deveres no espaço colonial.

A noção de nacionalidade que emergiu no panorama europeu em meados do século XIX possuía já, meio século volvido, uma forte estabilidade conceptual. O seu sentido era, nessa altura, fortemente determinado pelo direito internacional privado, que define a ligação jurídica que une o indivíduo ao Estado. A partir de então, a questão central que se colocava aos juristas e parlamentares era a de determinar os critérios a partir dos quais

terceira força populacional importante. Nos dois anos que se seguiram ao golpe de estado do 25 de Abril, retornaram a Portugal mais de 400.000 portugueses civis e mais de 100.000 militares (Penvenne, 2005: 80).

¹⁷ Este processo, que conheceu um impulso importante após a Segunda Guerra Mundial, ocorreu em contracorrente, quando outros poderes coloniais instalados no continente se indagaram sobre o futuro dos seus impérios, tentando controlar a presença de colonos.

¹⁸ Sem ser objecto de análise deste texto, é de referir que a política colonial-fascista de Portugal exercia igualmente uma pressão discriminatória sobre os brancos nascidos nas colónias. De facto, o grupo dos 'colonos' estava ele próprio fragmentado entre os 'naturais' da colónia e os oriundos da metrópole. Como consequência, a situação colonial em Angola e Moçambique estava repleta de tensões raciais: para além da tensão entre os 'brancos civilizados' e os outros grupos sociais, a discriminação racial autorizava a segmentação demográfica da população branca em 'brancos europeus' e 'brancos de segunda', os nascidos nas colónias (Messiant, 1989: 168-169; Errante, 2003: 21-22).

seria possível definir esta ligação. Nesta base foi possível definir o conjunto de nacionais sujeitos à soberania do Estado, transformando-se o direito num elemento de qualificação social e estruturação hierárquica dos indivíduos que integravam este conjunto.

Claro que o projecto de exportação do ‘direito civilizado’, através das políticas de poder coloniais, foi atravessado por uma permanente tensão, fruto da prevalência de um sistema legal duplo, quando a lei portuguesa era aplicada aos cidadãos portugueses nos seus territórios, estando os súbditos indígenas sujeitos quer aos direitos costumeiros, quer aos poderes de Portugal. As contradições entre a missão civilizadora do Estado de direito e as exigências da imposição da ordem colonial eram intensas, o que está patente na criação do direito indígena, através da invenção legal da categoria indígena. Contrariamente aos princípios legais republicanos, a partir do final do século XIX, os códigos legais aplicados aos indígenas, que encontraram a sua manifestação suprema no *Estatuto do Indigenato*, irão definir crimes específicos dos indígenas, obrigando à criação de instituições coloniais, encarregues de os tutelar e punir. Com a aprovação do *Regimento da Administração da Justiça nas Colónias*, em Fevereiro de 1894, formalizou-se a pena de trabalho obrigatório para os indígenas. A regulamentação deste obrigou à definição da figura do indígena, fixada nos “nativos do ultramar, de pai e mãe indígenas e que não se distinguem pela sua ilustração e costumes de sua raça”.¹⁹

A diferenciação conceptual introduzida pelo conceito de indígena traduzia-se em dois regimes legais distintos: a lei para os brancos colonos, civilizados, e o direito privado para os indígenas (Meneses, 2007). Mas afirmar que a bifurcação legal resultou de uma diferenciação conceptual seria errado. Legalmente, não sendo cidadão nem sendo aceite como civilizado, o africano não possuía direitos civis, sendo obrigado a laborar em actividades pouco remuneradas e em profissões menores, relegado a escolas inferiores e separadas e sujeito a espancamentos, violência física, banimentos em colónias penais e ao trabalho forçado em plantações, estradas, caminhos-de-ferro e em portos, reflexo da centralidade da questão do trabalho indígena para as políticas coloniais (Penvenne, 1995). Nos espaços coloniais, a nacionalidade surgia ‘desnaturalizada’ para os indígenas, obrigando-os aos mesmos deveres dos cidadãos – a obrigação/direito ao trabalho –, sem lhes garantir a igualdade de direitos.

Face ao dilema da distinção sobre quem era abrangido pelo trabalho obrigatório, a opção política portuguesa privilegiou uma distinção claramente racial, institucionalizando a hierarquia sociocultural através do reforço racial, entre ‘indígenas’ e colonos, estes últimos crescentemente apelidados de ‘europeus’. A crescente racialização da noção de indígena (visto como negro) aconteceu a passos rápidos. O *Regulamento de Importação*,

¹⁹ Artigo 10.º do Decreto de 20 de Setembro, publicado no Diário do Governo nº 43.

Venda, Uso e Porte de Armas de Fogo, aprovado em 1914 em Moçambique, definia como indígena (artigo 14.^o), não só o “filho de pai e mãe pertencentes às raças nativas de África, mas também os que tendo caracteres físicos dessas raças não possam provar descendência diferente”.²⁰

A linguagem que atravessa a missão civilizadora estava pois profundamente imbuída de princípios racistas. Nos modernos contextos coloniais, de que Moçambique foi exemplo, os negros ‘não civilizados’ ou indígenas eram considerados meros súbditos coloniais, podendo ser recrutados pelas autoridades coloniais para o trabalho forçado²¹ (Mondlane, 1995). A metáfora estruturadora destas relações no espaço colonial era a noção de civilizado, que rapidamente se transformou em sinónimo de europeu, a que se opunha a imagem dos colonizados, simbolizados pelo indígena africano. O ‘não-indígena’ original detinha, teoricamente, todos os privilégios de cidadania portuguesa. Não tinha de solicitar o ingresso no estatuto de cidadão; nascia cidadão por ser descendente de colonos europeus.

A segregação racial havia irrompido no panorama político ainda em 1899, com a promulgação da *Lei do Trabalho* portuguesa. Esta lei cavou a fractura abissal entre a população que vivia nas colónias, que passou a estar formalmente dividida em duas classes: a dos indígenas, e a dos não-indígenas ou civilizados. Os não-indígenas possuíam os direitos de cidadania vigentes em Portugal e viviam segundo a lei da metrópole; os indígenas viviam sob as leis locais e sujeitos aos procedimentos legais próprios de cada colónia. Por exemplo, a proposta de *Lei Orgânica da Administração Civil das Províncias Ultramarinas*²² determinava, na sua Base 17, que:

as leis e outras disposições, exclusivamente adoptadas para indígenas, só são aplicáveis aos indivíduos naturais da colónia ou nesta habitando [...]. Todos os outros indivíduos são isentos dessa aplicação e tem garantido o pleno uso de todos os direitos civis e políticos concedidos pelas leis em vigor.

Aprovada pouco tempo antes, a *Lei da Administração Civil das Províncias Ultramarinas*²³ estabelecia claramente a separação de direitos entre cidadãos e súbditos, ao estipular, no número 3 da sua base, que “não serão, em regra concedidos direitos

²⁰ Regulamento publicado através da Portaria Provincial nº 2292, de 7 de Dezembro - Boletim Oficial nº 51.

²¹ Uma situação de trabalho forçado é determinada pela natureza da relação entre um trabalhador e um ‘empregador’, e não pela actividade exercida em si; por isso o trabalho forçado inclui sempre dois elementos básicos: o trabalho ou serviço é imposto sob ameaça de alguma sanção e é realizado involuntariamente. As ameaças assumiram formas extremas, como a violência física, mas também formatos mais subtis, como a retenção de documentos de identidade ou a ameaça de denúncia às autoridades, em casos de migração ilegal, para adquirir uma vantagem injusta sobre os trabalhadores.

²² Lei nº 277, de 15 de Agosto 1914.

²³ Publicada no Diário do Governo, I Série, 143, de 15 de Agosto de 1914, 666-67.

políticos [aos indígenas] em relação a instituições de carácter europeu”. Esta opção adveio de uma proposta política presente na constituição de 1911. Com efeito, a primeira Constituição republicana portuguesa espelha a ideologia colonial, do descompasso civilizatório entre a metrópole e as colónias africanas – mais atrasadas –, ao sancionar a descentralização administrativa nos seguintes termos: “na administração das províncias ultramarinas predominará o regime da descentralização, com leis especiais adequadas ao estado de civilização de cada uma delas” (artigo 67.º).²⁴

A implantação do Estado Novo inaugura-se com a promulgação da primeira versão do *Estatuto do Indigenato*,²⁵ que defendia, sem compromissos, a inferioridade jurídica do indígena e consagra o seu estatuto de não-cidadão. Com efeito, no seu preâmbulo afirmava-se:

Não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais. Não submetemos a sua vida individual, doméstica e pública, [...] às nossas leis políticas, aos nossos códigos administrativos, civis, comerciais e penais, à nossa organização judiciária. Mantemos para eles uma ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivos, dos seus sentimentos, da sua vida, sem prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior, do seu nível de existência.

A reformulação deste Estatuto, aprovada em 1929²⁶ veio definir, de modo radical, a ideia de indígena, a quem eram aplicados os “costumes privados das respectivas sociedades”. A partir de então consideravam-se indígenas “os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente [nas colónias], não [possuísem] ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses” (artigo 2º). Ainda de acordo com o estabelecido neste Estatuto, os indígenas deveriam, com efeito, reger-se “pelos usos e costumes próprios das respectivas sociedades”, sendo “a contemporização com os usos e costumes [...] limitada pela moral, pelos ditames da humanidade e pelos interesses superiores do livre exercício da soberania portuguesa”

²⁴ Constituição Portuguesa de 21 de Agosto de 1911. Estabelecendo a diferença entre direitos em função do território, o artigo 74 desta Constituição adiantava serem cidadãos portugueses, “para o exercício dos direitos políticos”, todos os que a lei civil considerasse como tal, o que explica a lei de 1914.

²⁵ “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique”, aprovado através do Decreto nº 12.533, de 23 de Outubro de 1926 (Boletim Oficial nº 48).

²⁶ “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das colónias portuguesas de África”, aprovado pelo Decreto nº 16.473, de 6 de Fevereiro de 1929. De referir que os habitantes de Cabo Verde, de Macau e do Estado da Índia, embora frequentemente referidos como ‘indígenas’, nunca estiveram obrigados à inclemência do Indigenato.

(artigo 3º, §1º). Apesar de nos termos deste estatuto ter sido estabelecida a obrigatoriedade da remuneração do trabalho assalariado (artigo 18º), este reafirmava que o Estado colonial podia obrigar os indígenas a trabalhar em obras públicas de interesse geral e colectivo, permitindo igualmente o recrutamento compulsivo para o trabalho forçado de todos os refractários ao pagamento de impostos.

Os *assimilados* – a terceira categoria presente no espaço colonial – encontram também expressão neste estatuto, que estipulava em detalhe as condições de acesso ao mesmo. Nos termos do Estatuto, *assimilados* eram os antigos indígenas que haviam adquirido a cidadania portuguesa, após provarem satisfazer cumulativamente os requisitos que transitavam do passado recente: a) ter mais de 18 anos; b) falar correctamente a língua portuguesa; c) exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor (artigo 56º).

Alguns anos volvidos, em 1933, com a promulgação da *Carta Orgânica do Império Colonial Português*,²⁷ instituiu-se a protecção dos indígenas como um dever, não só das autoridades administrativas coloniais, mas também, uma vez mais e em reforço do estipulado nas disposições anteriores, dos colonos que, em conjunto, “deveriam velar pela conservação e desenvolvimento das populações”.²⁸ Os dois princípios em destaque – conservação e desenvolvimento – aparentemente contraditórios, traduziam neste contexto específico a consagração da perenidade de um estado de civilização enquadrado num modelo de desenvolvimento colonial.

A obrigação moral de Portugal em relação aos indígenas, mais atrasados, legitimava o regime de tutela instituído, que procurava eliminar o trabalho escravo, assim como erradicar os ‘dialectos’ e costumes bárbaros, a pobreza e a ignorância, a exemplo do que acontecia noutros contextos coloniais (Santos e Meneses, 2006).²⁹ A realização destes objectivos, num futuro longínquo e indeterminado, pressupunha a transformação do súbdito indígena em cidadão. Porém, a naturalização dos indígenas como não-cidadãos permaneceria, durante largas décadas, como memória da latência do pensamento imperial, de um Portugal, nação de cidadãos, possuindo uma imensa população de

²⁷ Promulgada pelo Decreto-lei nº 23:228, de 15 Novembro.

²⁸ Preâmbulo ao Capítulo VII “Dos Indígenas”.

²⁹ O Acto Colonial de 1930 substituiu o título V da Constituição de 1911. Com este acto as colónias foram integradas na Nação portuguesa, dando continuidade à política colonial, consagrando o termo Império Colonial Português, em vez de Ultramar. Quanto às funções deste Império, o artigo 2 do Acto Colonial definia-as nos seguintes termos: “É essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente”.

súbditos colonizados. A reconciliação destes conceitos contraditórios foi possível pela transformação dos africanos em indígenas bárbaros, inaptos a deter, por exemplo, direitos políticos e, por isso, incapazes de serem considerados cidadãos. Procurando evitar qualquer questionamento quanto à (im)possibilidade de os africanos se virem a tornar sujeitos de direitos, o que equivalia à negação dos objectivos morais e políticos da acção civilizadora do Estado, desenvolveram-se, em paralelo, instrumentos legais que celebravam a oportunidade de alguns súbditos se transformarem em cidadãos portugueses, provado fosse que haviam assimilado os valores da civilização.

Até à independência de Moçambique, em 1975, o critério racial manteve-se como critério único para os brancos residentes serem considerados civilizados. Ao longo de todas as suas formulações, o Estatuto requeria que os ‘negros e seus descendentes’, para obterem a plena cidadania, fizessem prova de requisitos culturais e económicos que não eram exigidos aos brancos, os portugueses originários. A identidade de cada um estava fixada nos documentos oficiais, verdadeiros *curricula vitae* dos seus detentores: a *caderneta indígena* para os negros, naturalizando-o pela sua pertença ao mapa étnico de Moçambique; para os não-indígenas, o passaporte ou qualquer outro documento de cidadão contendo informações sobre o seu espaço de origem – ‘natural de Moçambique (equivalente a ‘branco de segunda’ para os nascidos em Moçambique ou noutros espaços coloniais) ou ‘europeus’ para o caso dos portugueses da metrópole.³⁰ O Bilhete de Identidade definia quem estava de um lado ou outro da linha abissal; este documento era exigido para matrícula em escolas secundárias, para candidatura a empregos em profissões especializadas, incluindo a função pública, em situações tão banais como a de porteiro ou motorista...

O facto de alguns africanos (um número insignificante) terem adquirido o estatuto de cidadão, depois de provada a assimilação dos princípios fundadores da cidadania, não ajudou a divergir a atenção do facto de a larga maioria permanecer com o estatuto de indígena.³¹ Do ponto de vista legislativo, a República foi construindo uma justificação que ajudava a ultrapassar as contradições despoletadas pela existência do Indigenato e a

³⁰ Esta situação começou a conhecer reformas a partir de 1961, fruto da pressão das lutas nacionalistas.

³¹ Em meados da década de 1940, em Moçambique havia 15.641 mestiços registados, representando 57 por cada 100 brancos; já em Angola havia 61 mestiços por cada 100 brancos, num total de 31.564 mestiços (Lemos, 1947: 17). Estes dados adquirem particular interesse quando comparados com a realidade de regiões vizinhas: nessa altura havia mais de dois milhões de brancos na África do Sul, quando em Moçambique, com 5,7 milhões de habitantes, havia 48.000 brancos (Anderson, 1962: 100). De facto, apesar de o carácter supostamente aberto à mestiçagem por parte dos portugueses ter sido a principal bandeira do luso-tropicalismo em contextos africanos, estes números falam por si. O suposto humanismo e a natureza mestiça da colonização portuguesa eram desmascarados por estes números, assim como por vários trabalhos que, ao longo do século xx, apelavam à preservação da ‘pureza étnica’ dos portugueses. O desaconselho social e político da mestiçagem está presente na obra de Mendes Corrêa, por exemplo. Para este académico “de um mestiçamento não se pode esperar uma nova linha racial pura”. Mendes Corrêa invocava ainda a “conveniência nacional” em limitar os cruzamentos raciais, defendendo que ‘os mestiços’, salvo em situações excepcionais, “não deverão, como não devem os estrangeiros naturalizados, exercer postos superiores da política geral do país” (1940).

violação de direitos que este sistema significava, ao regular as condições de possibilidade da sua extinção selectiva. O Indigenato representou, no contexto do pensamento político republicano, um sistema que assentava numa doutrina jurídica que postula a ideia de que os africanos eram cultural, linguística, moral e intelectualmente incapazes de exercer a cidadania portuguesa, apostando no reforçar da dissociação entre nacionalidade (como pertença étnica, e portanto detentor de direitos privados) e cidadania.

5. CONCLUSÃO: PODER E LEIS

O período de implantação do moderno sistema colonial português em contexto africano coincidiu com a transição para a República no espaço metropolitano. Estes desenvolvimentos conheceram intensos debates políticos e teóricos sobre a natureza do Estado e os seus modos de dominação. No centro destes debates estava a distinção entre soberania territorial e nacional. O pensamento jurídico da transição para o século XX reflecte a metamorfose da soberania, exclusivamente até então como uma noção territorial,³² para a soberania nacional. Esta última, derivada dos ideais da Revolução Francesa, assenta, por definição, numa pertença separada de qualquer elemento territorial. A exclusão colonial das populações indígenas do domínio da cidadania desafiou esta distinção, ao activar a soberania territorial dos súbditos coloniais, ao mesmo tempo que impedia a sua presença na soberania nacional.

As discussões actuais sobre práticas legais e controvérsias giram em torno da noção de soberania a nível interno e internacional, cruzadas por várias intersecções. É disso exemplo a insistência, em múltiplos contextos, no uso da expressão PALOP,³³ homogeneizando-se realidades extremamente diversas, e não se aceitando a diversidade cultural e política de cinco estados independentes. A recente polémica em torno dos patrimónios de origem portuguesa³⁴ no mundo também apela a um exercício mais profundo sobre as intersecções políticas dos espaços de poder. Mas a dialéctica entre o poder e os códigos legais não se limitou ao regime dos direitos; incluiu também uma série

³² Veja-se a Carta Constitucional da Monarquia Portuguesa de 1826, consagrada com a força de decreto a 14 de Julho desse ano. Com base nestes pressupostos, aos indígenas nascidos nos territórios coloniais eram-lhes garantidos os mesmos direitos de cidadania que aos nascidos na metrópole.

³³ Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.

³⁴ O concurso “7 Maravilhas de Origem Portuguesa no Mundo” foi organizado online e os resultados foram revelados numa cerimónia retransmitida pela RTP1 em Junho de 2009, em <http://www.7maravilhas.sapo.pt/#/pt/o-que-ja-fizemos>, acedido a 23 de Janeiro de 2010. Algumas perspectivas críticas apareceram na imprensa portuguesa como o artigo de Boaventura de Sousa Santos “Monumentos e colonialismo”, na revista *Visão* (7 de Maio de 2009). Académicos de diferentes países colocaram online uma petição de assinatura dirigida ao governo português para denunciar a omissão da escravatura na descrição da história das construções a ser votadas: *The contest “The Seven Portuguese Wonders” ignores the history of slavery and the slave trade*, em <http://www.petitiononline.com/port2009/petition.html>, acedido a 23 de Janeiro de 2010.

de mudanças nas tecnologias de poder, apontando aqui também para a necessidade de uma comparação entre as situações actuais e a época colonial.

No Portugal contemporâneo, tal como antes nos espaços coloniais, o controlo da população africana é uma actividade central, especialmente no que concerne aos movimentos da periferia para o centro. Com o final do império colonial português, as pessoas das 'antigas colónias africanas' procuraram entrar no 'país império', para descobrir que não só lhes era vedada a cidadania, enquanto portugueses, como todos os benefícios soberanos ligados a ela. A preocupação com os 'bárbaros' migrantes, sobre inclusão e exclusão, é hoje central às políticas europeias, tendo levado ao desenvolvimento de complexos sistemas de identificação. Este percurso tem inúmeras conexões com as políticas coloniais, onde a documentação civil dos cidadãos diferia da caderneta indígena, que consentia uma movimentação limitada. Estes exemplos apontam elementos de continuidade entre a experiência administrativa colonial e os estados actuais; mais do que isso, sugere que muitas das políticas actuais foram experimentadas em contexto colonial. Uma leitura crítica destas ligações representa um desafio analítico para as ciências sociais (Cohn e Dirks, 1988: 229).

No lado de Moçambique, as incursões históricas são necessárias para demonstrar a inanidade de vários argumentos crescentemente esgrimidos nos debates mediatizados sobre a história recente. Procurou-se explicar aqui como o tema da 'autoctonia' dos povos indígenas, originais, decorre de um processo recente, de criação de etnias, de geração de indígenas. A autoctonia, o ser-se nativo do território que se habita, implica, tal como as Nações Unidas apontam, que o grupo sob questão tem o privilégio de reivindicar a sua pertença à terra através de uma via ancestral (Ceuppens e Geschiere, 2005). O caso moçambicano problematiza uma leitura estreita da questão indígena, ao apontar para a confusão existente entre facto histórico – a violência colonial – e as intervenções e apropriações políticas de processos identitários.

O modo como os 'indígenas' se vêm a si mesmos está ligado ao retorno das acções de conquista e de exploração colonial, assim como aos textos coloniais e pós-coloniais sobre a consciência de si mesmos. Disto resultam duas consequências imediatas: em primeiro lugar, a importância dada à especificidade local pode resultar no obliterar de outros fenómenos de inclusão; em segundo lugar, as reapropriações sobre as quais se chama a atenção devem ser vistas numa lógica dialéctica entre o importado e o já incluído e apropriado. A ênfase centrada em discursos sobre 'direitos', a 'retórica emancipatória', e a pouca atenção dada aos contextos, sentidos e práticas que tornaram possível a indigeneidade, ajudam a explicar a persistência e a complexidade da questão indígena no contexto africano.

A administração colonial e as estruturas económicas que lhe estavam associadas foram o contexto para a produção de identidades étnicas, dando lugar à emergência de uma noção de cidadania e de identidade nacional, territorializada e etnicizada. Foi precisamente através de processos de ‘cartografia etnográfica’ do espaço colonial que as oportunidades para a mobilidade social e para a assimilação ou, pelo contrário, a possibilidade de exclusão, de coerção violenta ou mesmo morte, foram determinadas. Qualificar algo como autêntico deriva da forma como a gramática colonial da raça, da cultura, da geografia, da classe e do género definem e prescrevem, incluem e excluem. As hierarquias de humanidade assumem diferentes formas dependendo dos encontros, relações de poder e da prevalência de noções da pessoa, agência e comunidade. Moçambique oferece exemplos interessantes sobre como o termo ‘indígena’ tem sido arbitrária e instrumentalmente usado ao serviço da colonização, como as pessoas recorreram à indigenização nas suas lutas contra a colonização, e como grupos lutando por recursos e poder têm esgrimido exigências indígenas entre si (Santos e Meneses, 2006). Os estudos contemporâneos não podem apropriar-se acriticamente de categorias, ignorando uma análise da genealogia de um conceito, da sua produção, transformação e utilização políticas.

Na África do Sul, nos Camarões, na Costa do Marfim, no Quénia e em Moçambique, hierarquias e dicotomias em relação à cidadania e à pertença estruturadas em raça, etnicidade, classe, género, e geografia, assumem um papel estruturante nas mãos de políticos e capitalistas sem escrúpulos, em detrimento dos direitos humanos e da dignidade. Em qualquer dos casos, uma ênfase restrita na cidadania política e jurídica resultou na criação de uma noção de cidadania sem conteúdo cultural ou económico. A crise nacional e os movimentos nativistas são formas de reivindicação cidadã, onde os alvos são os elementos mais frágeis – minorias e migrantes –, em lugar de se questionar o papel das elites políticas e económicas sobre os destinos dos habitantes desses espaços, desses países. Enquanto a maior parte dos africanos ainda vivem como cidadãos *em* Estados, tendem a ser apenas condicional, parcial e situacionalmente cidadãos *desses* Estados.

A entrada no século XXI requer uma cartografia mais complexa e cuidada da diversidade, que torne visíveis alternativas epistémicas emergentes. Controverso é, sem dúvida, o tema da descolonização, quando se questiona o impacto das relações de violência e exploração; as múltiplas heranças e memórias estão ainda muito aquém da sua descolonização. Reconhecer este problema aponta para a urgência de um *empenho crítico com as consequências políticas actuais – intelectuais e sociais* – de séculos de ‘expansões’ no mundo colonizado, contestando a naturalização e a despolitização do mundo. O pós-colonial simboliza, neste contexto, a possibilidade do encontro de várias

perspectivas e concepções sobre o conhecimento e o poder, um idioma crítico que procura reflectir sobre os processos de ‘descolonização’, quer nos espaços da metrópole, quer nos espaços colonizados. A descolonização é, acima de tudo, um acto de controlo da consciência, um acto de libertação da opressão do conhecimento enquanto monocultura. Na senda da proposta de Benita Parry, a exaltação da questão indígena deve ser avaliada como parte do processo de descolonização, como a agência de uma condição social transfigurada; assim, torna-se possível manter a imagem da luta contra o colonialismo como um projecto global emancipador, e projectando a esperança radical de um humanismo de oposição (1994: 193).

MARIA PAULA G. MENESES

Doutorada em Antropologia e mestre em História. É investigadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra desde 2003. Até então foi docente da Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique). Tem vindo a trabalhar sobre a questão colonial, as relações entre o Estado e as “autoridades tradicionais”, questionando o papel da história oficial, da história patriótica e da memória nos debates identitários contemporâneos, incidindo especialmente sobre o espaço geopolítico de Moçambique. Organizou e publicou vários livros e artigos, destacando-se, mais recentemente, em co-autoria com Boaventura de Sousa Santos, as *Epistemologias do Sul* (Almedina, 2009).

Contacto: menesp@ces.uc.pt.

Referências bibliográficas

- Afonso, Aniceto e Matos Gomes, Carlos (2000), *Guerra Colonial: Angola, Guiné, Moçambique*. Lisboa: Notícias.
- Alexandre, Valentim (2000), *Velho Brasil, Novas Áfricas: Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Afrontamento.
- Anderson, Perry (1962), “Portugal and the End of Ultra-Colonialism”, *New Left Review*, 1 (16), 88-123.
- Bancel, Nicolas; Blanchard, Pascal e Lemaire, Sandrine (2006), “Introduction. La fracture coloniale: une crise française”, in Pascal Blanchard *et al.* (orgs.), *La Fracture Coloniale*. Paris: La Découverte, 9-31.
- Bandeira Jerónimo, Miguel (2009), *Livros brancos, almas negras: a ‘missão civilizadora’ do colonialismo português c. 1870-1930*. Lisboa: ICS.
- Borges Coelho, João Paulo (1995), “Guerra Colonial/luta de libertação: as duas faces de uma mesma investigação”, in Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses (org.), *Colóquio sobre Construção e*

- Ensino da História de África, 1994*. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 93-107.
- Borges Coelho, João Paulo (2007), *Memória dos dias moçambicanos de Ruth First*. Comunicação apresentada no Colóquio Moçambique no Contexto da África Austral e os Desafios do Presente: Repensando as Ciências Sociais. Maputo (mimeo).
- Cann, John P. (1998), *Contra-insurreição em África, 1961-1974. O modo português de fazer a guerra*. Estoril: Edições Atena.
- Castelo, Cláudia (2007), *Passagens para África. O povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole*. Porto: Afrontamento.
- Cayolla, Lourenço (1912), *Sciencia da Colonização*. Lisboa: Typographia da Cooperativa Militar, 2 volumes.
- Ceuppens, Bambi e Geschiere, Peter (2005), "Autochthony: Local or global? New modes in the struggle over citizenship and belonging in Africa and Europe", *Annual Review of Anthropology*, 34, 385-407.
- Cohn, Bernard; Dirks, Nicholas (1988), "Beyond the Fringe: The nation state, colonialism, and the technologies of power", *Journal of Historical Sociology*, 1 (2), 224-229.
- Conklin, Alice L. (1997), *A Mission to Civilize: The republican idea of empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- Corrêa, A. A. Mendes (1940), "O mestiçamento nas colónias portuguesas", *Comemorações portuguesas de 1940*. Comunicação apresentada no IX Congresso: Congresso Colonial, Tomo 1.º, I Secção. Lisboa: Edição dos Congressos do Mundo Português, 113-133.
- Costa, Eduardo Augusto F. (1901), "Estudo sobre a administração civil nas nossas possessões africanas", *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, 19ª série, 7-12, 535-761.
- Ennes, António *et al.* (1946 [1899]), "O trabalho indígena e o crédito agrícola", in *Antologia Colonial Portuguesa, 1, Política e administração*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 23-55.
- Errante, Antoinette (2003), "White Skin, Many Masks: Colonial schooling, race, and national consciousness among white settler children in Mozambique, 1934-1974", *International Journal of African Historical Studies*, 36 (1), 7-33.
- Fischer-Tine, Harald e Mann, Michael (orgs.) (2004), *Colonialism as Civilizing Mission: Cultural ideology in British India*. Londres: Anthem Press.
- Goody, Jack (2006), *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guha, Ranajit (2002), *History at the Limit of World History*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Guimarães, Ângela (1983), "A Questão Colonial – introdução a um debate", *Análise Social*, 19 (77-78-79), 1083-1089.
- Kipling, Rudyard (1899), "The White Man's Burden", *McClure's Magazine*, 12.
- Lemos, Alberto de (1947), *Altas questões da administração colonial portuguesa*, Separata da revista *Brotéria* (Lisboa), XLIV (4).

- Lubkemann, Stephen C. (2005), "Unsettling the Metropole: Race and settler reincorporation in postcolonial Portugal", in Caroline Elkins e Susan Pedersen (orgs.), *Settler Colonialism in the Twentieth Century*. Nova Iorque: Routledge, 257-270.
- Manceron, Gilles (2003). *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale française*. Paris: La Découverte.
- Marnoco e Sousa, António José Ferreira (1906), *Administração colonial*. Coimbra: Typographia França Amado.
- Marnoco e Sousa, António José Ferreira (1910), *Direito político: poder do Estado*. Coimbra: Typographia França Amado.
- Marnoco e Sousa, António José Ferreira (1946), "Regime jurídico das populações indígenas", *Antologia Colonial Portuguesa*, 1. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Mateus, Dalila Cabrita (2004), *A PIDE-DGS na Guerra Colonial: 1961-1974*. Lisboa: Terramar.
- Mello e Castro, José de Sousa H. (1919), *Administração colonial*. Coimbra: Minerva Central.
- Meneses, Maria Paula (2007), "Pluralism, law and citizenship in Mozambique", *Oficinas do CES*, 291.
- Meneses, Maria Paula (2008), "Mundos locais, mundos globais? Desafios para outras leituras da diversidade do Sul", in Rosa Cabecinhas e Luís Cunha (orgs.), *Comunicação intercultural: perspectivas, dilemas e desafios*. Porto: Campo das Letras, 75-94.
- Messiant, Christine (1989), "Luanda (1945-1961): colonisés, société coloniale et engagement nationaliste", in Michel Cahen (org.), "*Vilas*" et "*ciudades*". *Bourgs et villes en Afrique lusophone*. Paris: L'Harmattan, 125-199.
- Mondlane, Eduardo (1995 [1967]), *Lutar por Moçambique*. Maputo: Nosso Chão.
- Nogueira da Silva, Cristina (2006), "Uma justiça 'liberal' para o Ultramar? Direito e organização judiciária nas províncias ultramarinas portuguesas do século XIX", *Revista do Ministério Público*, 105, 165-200.
- Ornellas, Ayres de (1903), *A nossa administração colonial: o que é e o que deve ser*. Lisboa: Congresso Nacional Colonial.
- Parry, Benita (1994), "Resistance Theory/Theorising Resistance or Two Cheers for Nativism", in Francis Barker et al. (orgs.), *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*. Manchester: University of Manchester Press, 172-196.
- Penvenne, Jeanne Marie (1995), *African Workers and Colonial Racism: Mozambican strategies and struggles in Lourenço Marques*. Londres: James Currey.
- Penvenne, Jeanne (2005), "Settling against the Tide: The layered contradictions of twentieth-century Portuguese settlement in Mozambique", in Caroline Elkins e Susan Pedersen (orgs.), *Settler Colonialism in the Twentieth Century*. Nova Iorque: Routledge, 79-94.
- Proença, Maria Cândida (2008), *A questão colonial no parlamento*. Lisboa: Dom Quixote.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001), "Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade," in Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos de identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 23-113.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (2006), *Identidades, colonizadores e colonizados: Portugal e Moçambique*. Relatório final do Projecto POCTI/41280/SOC/2001. Coimbra: CES.

Silva Ramos, Sousa, M. de (1914), *Administração colonial*. Coimbra: Tipografia Operária.

Souto, Amélia (2007), *Caetano e o ocaso do 'Império': a administração e a guerra colonial em Moçambique durante o marcelismo (1968-1974)*. Porto: Afrontamento.

Teixeira, Rui de Azevedo (org.) (2002), *A Guerra do Ultramar: realidade e ficção*. Lisboa: Notícias.

CIUDADANOS INDÍGENAS, RACISMO Y LUCHAS POLÍTICAS EN UNA COMUNIDAD DE LA PERIFERIA DE QUITO

SILVIA RODRÍGUEZ MAESO

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Resumen: A partir del análisis de determinados procesos políticos en una comuna del área metropolitana de Quito (Ecuador), en este texto se discute, por un lado, la forma como el racismo ha permeado la identidad de la comunidad y de sus vecinos y por otro, la constante tensión entre diferentes imaginarios y usos, históricamente construidos, sobre el indio y la *desindianización*. Las relaciones de poder desplegadas en los episodios de lucha política analizados muestran el entrecruzamiento entre modalidades de integración de las poblaciones indígenas en cierto discurso sobre el “desarrollo” y la condición ciudadana desplegado por el Estado, y las propias estrategias de estas poblaciones bien dentro de ese discurso civilizador, bien desde su desestabilización. Es en los conflictos, tensiones y negociaciones propiciados por esta confluencia que se reconfiguran los límites de la política y la cultura.

Palabras clave: Indígena, racismo, política de lo cultural, desindianización, comunidad.

Es sabido que la sociología europea nace y se consolida como disciplina académica teorizando desde el binomio conceptual *comunidad/sociedad* para explicar el cambio histórico hacia nuevos tipos de lazo social y de agregación que, según el pensamiento de inicios del siglo XX, caracterizaban a la modernidad (De Marinis, 2005). En el caso de América Latina y concretamente, en la región andina, este binomio también ha formado parte del andamiaje conceptual de la sociología y sobre todo, de la antropología. No obstante, dos situaciones caracterizan su uso en este contexto: una, el hecho de la comunidad ser pensada principalmente desde un referente muy concreto, la comunidad campesino-indígena (Pajuelo, 2001) y dos, que la sociedad, como sociedad *nacional*, es pensada como un proyecto siempre *en ciernes*. Desde esta doble perspectiva, los discursos de las elites nacionales y regionales imaginan al indio como un ciudadano *potencial* que debe ser moldeado por las políticas civilizadoras patrocinadas desde el

Estado para integrarlo a la comunidad de pertenencia nacional (Muratorio, 1994; Guerrero, 2000). Estas dos particularidades, enunciadas aquí asumiendo los peligros de una excesiva generalización, han marcado, desde finales del siglo XIX, la interrelación entre ambos tipos de lazo social y los imaginarios que los sustentan. El imaginario civilizatorio que contraponía comunidad (campesina) con sociedad (urbana y casi exclusivamente capitalina) y el imaginario impulsado por el éxito de los movimientos sociales y principalmente del movimiento indígena desde la década de 1970, que reactiva a la comunidad campesino-indígena como un espacio privilegiado para el ejercicio de la ciudadanía por aquellas poblaciones secularmente excluidas (Ibarra, 2004; Korovkin, 2001); una ciudadanía que se pluraliza y una comunidad que se halla inmersa en lógicas globales.

Tomando en cuenta estas interrelaciones entre diferentes imaginarios, en este artículo propongo una reflexión, a partir del análisis de determinados procesos políticos que tuvieron lugar en la comuna de Llano Grande del área metropolitana de Quito¹ desde los años 1950, sobre el lugar de la comunidad como recurso discursivo y como espacio de relaciones de poder, y más concretamente, sobre cómo la identidad indígena es reelaborada en su seno. En este análisis se tiene en cuenta, por un lado, la forma como el racismo y determinadas concepciones de *raza* han permeado la identidad de la comunidad y de sus vecinos y por otro, la constante tensión entre diferentes usos de lo cultural, siendo unos dominados por una semántica jerárquica y discriminadora y otros por una semántica de la diferencia que reclama ser reconocida como tal. Trataré así de ilustrar cómo la re-construcción constante de la comunidad ha estado permeada por los usos de la diferencia (racial y cultural) como *distancia* (Fabian, 2002: 16) respecto a un estadio superior de *civilidad*, así como la forma en que la lucha contra el racismo ha sido crucial en estos procesos políticos, marcados no sólo por el conflicto sino también por la negociación con los poderes locales y con el Estado.

El artículo está dividido en cuatro partes. En la primera exploro sucintamente determinada retórica indigenista² y la imagen dominante del indio que es (re)producida durante la primera mitad del siglo XX. Destaco cómo esta imagen está permeada por una ambivalencia fundamental: considerar al indio tanto en su especificidad cultural como en su fundamental distancia de la civilización y por tanto, del pleno disfrute de sus derechos ciudadanos. En la segunda parte presento el caso particular de Llano Grande y sus

¹ Según la Estructura Espacial Metropolitana del Municipio de Quito, las 24 parroquias que rodean las *zonas urbanas* son calificadas como *sub-urbanas*.

² En este texto voy a referirme al *indigenismo* como una corriente ideológica impulsada principalmente desde las políticas estatales y desde ciertos círculos intelectuales y académicos, caracterizada por una actitud paternalista que despolitiza a las llamadas poblaciones indígenas. El indigenismo tuvo su mayor relevancia política y cultural en el período 1880-1950. Sobre los discursos e ideologías indigenistas en el contexto ecuatoriano, véase Trujillo (1993).

orígenes como comuna jurídicamente reconocida a través de las negociaciones con los poderes locales y el Estado, regidas por determinado discurso paternalista de “progreso” y su énfasis sobre el papel de la educación. En la tercera sección me centro en dos procesos concretos de lucha política que tuvieron lugar en la comuna, uno en los años 1970 y otro en el año 2002. En ambos casos exploro la influencia del movimiento indígena en el contexto ecuatoriano y en qué medida la reproducción de un sentido de pertenencia comunitaria muestra la complejidad de los procesos de identificación cultural indígena, su fuerza en la memoria reciente de la comunidad pero también, su precariedad como elemento de movilización colectiva. Finalmente, cierro el texto con una reflexión en torno a la relación entre política y cultura desde la perspectiva de las luchas contra prácticas discriminatorias, siempre a partir del caso aquí analizado, tomando como referencia el trabajo de Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1998) y su utilización del concepto de “la política de lo cultural” (*cultural politics*)³ y hasta qué punto nos permite analizar de forma más completa las relaciones de poder que condicionan el uso de conceptos como *raza*, *indio* y *ciudadanía*, así como su transformación desestabilizando las configuraciones de la cultural como una *esfera* separada de la política.⁴

1. IMAGINARIOS DEL INDIO Y DE LA DESINDIANIZACIÓN

Débase empeñar principalmente en que los indios aprendan el idioma español, pues se ha observado que quienes lo hablan han llegado a conocer que también son hombres, y principiado a conocer sus derechos y las cosas, y porque este sería el modo de desindianizarlos (...). Que sean verdaderas y sean prácticas las seguridades y privilegios concedidos, respetando sus personas como nos respetan ellos, y comenzarán entonces a repararse tantas desdichas. (Cevallos⁵, 1960 [1886]: 467)

La desindianización no se ha entendido, hasta bien entrado el siglo XX, como un proceso de pérdida de una cultura que otorga especificidad a una colectividad⁶ sino que

³ La edición en español del libro de Alvarez, Dagnino y Escobar traduce el concepto de *cultural politics* (of social movements) como “la política cultural (de los movimientos sociales)” (*Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá: Taurus, 2001). En el presente texto me referiré a “la política de lo cultural” y seguiré, en mis citas, una traducción propia del texto original en inglés.

⁴ Sobre la discusión crítica del concepto de cultura y su uso en las ciencias sociales, en particular en la Antropología, véase: Marcus & Fischer (1986), Bauman (2002) y Kuper (2001).

⁵ Pedro Fermín Cevallos (1812-1893), jurista, historiador y político ecuatoriano. Fue Ministro de Estado, bajo la presidencia del general José María Urbina (1851-1856); presidente de la Corte Suprema de Justicia y primer presidente de la Academia ecuatoriana de la Lengua.

⁶ En este marco muchos antropólogos vinculados con los movimientos indígenas y la denuncia de procesos

era concebida, dentro de imaginario republicano, como el proceso “normal” de acceso al poder y al respeto, de conocer y defender los derechos y privilegios que la ley concede. Este proceso de transformación debía incluir el conocimiento de la lengua investida de autoridad (el español), hablada y escrita. La implantación de los aparatos estatales en diferentes contextos latinoamericanos se desarrolló dentro de ese discurso civilizatorio hegemónico. Para el caso ecuatoriano, podemos considerar el período entre 1890 y 1950 como crucial en la puesta en marcha de dos lógicas políticas en principio contradictorias, pero que han resultado ser compatibles. Por una parte, el Estado reproduce un espacio político (nacional) fundamentalmente discriminatorio donde “la ciudadanía... es una relación de dominación que instituye un ‘afuera indígena’, una exterioridad originaria conformada por las poblaciones carentes de racionalidad: los ‘sujetos’ no civilizados de la República” (Guerrero, 2000: 46-47). Por otra parte, el propio Estado otorga calidad jurídica a las comunas indígenas⁷ reconociéndose así un espacio diferenciado de administración política y proporcionando una legislación que protege sus derechos sobre la propiedad de la tierra. Así, el Estado pone en juego políticas y discursos asimilacionistas y diferencialistas desde el punto de vista del estatus cultural y político de las poblaciones indígenas andinas. La indianidad no es, por tanto, fijada exclusivamente como la ausencia de cultivo intelectual, sino que se va delimitando su particularidad más allá de los valores universales ilustrados, entendidos como propios del contexto *européico*. Se considera que el indio puede construir una “cultura autóctona” frente a la europea y es en este sentido que en 1943, el entonces Ministro de Previsión Social y Trabajo de Ecuador, Leopoldo N. Chávez, se refería en los siguientes términos al valor de la “Educación Intelectual”:

Los mestizos están capacitados para adquirir una cultura universalista, erudita y de contenido idealista. Los indios, asimismo, están capacitados para adquirir una cultura autóctona especial y nueva, más americana que europea, más realista que utópica, más práctica que teórica y, por consiguiente, más futurista que histórica. (1993 [1943]: 575-576)

de dominación cultural y económica comienzan a trabajar, desde los años 1970, con el término *etnocidio*. Véase: Bonfil Batalla *et al.* (1982); Whitten (1977) y VV.AA. (1988). La desindianización es entendida por tanto, en el sentido de una “pérdida de la identidad colectiva original como resultado del proceso de dominación colonial” siendo que los distintos pueblos indígenas de América Latina, formarían parte de una civilización *negada* (Bonfil Batalla, 1994:13).

⁷ La “Ley de Comunas” fue sancionada por el Estado en 1937. Es preciso tener en cuenta la distinción entre *comunidad* y *comuna*, desde que este último término indica la posesión de un estatus jurídico-administrativo según la normativa de organización establecida por el Estado. El concepto de comunidad es utilizado desde las ciencias sociales para atribuir a un conjunto de relaciones sociales la cualidad de proximidad, del mutuo reconocimiento de conformar una unidad permeada por la conciencia de solidaridad entre sus integrantes, de compartir unos fines, y de comprometer la defensa de esta unidad frente a las posibles agresiones externas. En el caso que me ocupa, ambas definiciones se solapan, y en cierto sentido se refuerzan.

Los indigenistas se cuestionaban aspectos muy concretos de la “ilustración y protección del indio” y por supuesto, del mecanismo civilizatorio y nacionalizante por excelencia, la escuela. De hecho, el problema del indio enunciado como una cuestión “nacional” (*i.e.* la posibilidad de inculcar el sentimiento de pertenencia nacional a las poblaciones indígenas) se formuló, en gran medida, como una pregunta acerca de su *estado de inferioridad* y de la *desigualdad* de las estructuras sociales y económicas en el espacio rural. Pío Jaramillo, fundador del *Instituto Indigenista Ecuatoriano*, habló así de las consecuencias de la escolarización del indio en la época en el Congreso Indigenista Interamericano celebrado en 1943 en México:

En la literatura indigenista se anota el hecho relativo a que, siempre que se trata de la situación trágica del campesinado indio, el primer remedio que se presenta es el de la necesidad de la escuela rural para ilustrarlo y hacerlo digno de la vida ciudadana. (...) Es el único remedio favorito que aceptan el gamonal⁸ y el clero, pues ellos saben que las escuelas, así como funcionan, realizan precisamente, la inculcación del sentido de inferioridad de la raza india, declarando incapaz jurídicamente hasta el punto de que necesita de la tutela del blanco y del mestizo, como si fuese un niño o un idiota. (Jaramillo, 1993: 482-483)

Los imaginarios sobre el indio que se configuran como hegemónicos desde mediados del siglo XIX producen una semántica de la diferencia (cultural) como *distancia* de los estados más avanzados de civilización, una semántica donde lo racial aparece como una condición ontológicamente inferior pero que, al mismo tiempo, puede ser “corregida” mediante un determinado proceso de *aculturación*. Lo racial y lo cultural se constituyen como categorías tensionadas en las prácticas discursivas, en las luchas políticas y en los procesos de identificación tanto de los grupos dominantes como de los subalternos. Es dentro de este segundo grupo que Marisol de Cadena ha analizado el proceso de desindianización en la región peruana de Cusco, definiéndolo como “el proceso mediante el cual los cusqueños de la clase trabajadora han reproducido el racismo, al mismo tiempo que lo han enfrentado”, un proceso más complejo que una lineal asimilación de los contenidos culturales hegemónicos; así, la desindianización “abre la posibilidad de ascender socialmente sin despojarse de las formas indígenas” a través de la definición de una cultura propia como diferenciada de la “indianidad” en cuando condición de inferioridad (De la Cadena, 2004: 23).

⁸ Mediano propietario que explota la mano de obra de las comunidades y utiliza sus conexiones con las instituciones para hacerse con la propiedad de la tierra.

§§§

La desindianización era un proceso también necesario para los grupos subalternos *blancos*: si ser blanco implicaba una *depuración* de aquellas marcas que lo situaran en un estadio otro que no fuera el de civilizado, estos grupos subalternos estaban, desde el punto de vista de su “moralidad”, demasiado cercanos a los indios. Esta situación es patente en el contexto local que nos ocupa, Llano Grande. Desde finales del siglo XIX muchos de los grandes y medianos propietarios solicitaron que las zonas donde se ubicaban sus tierras adquirieran el estatus político-administrativo de *parroquia civil*, la escala menor en la división político-administrativa del Estado ecuatoriano. Antes de ser reconocida como comuna, Llano Grande formaba parte del anejo Carapungo de la parroquia de Zámiza (VV.AA., 1975; Mesías Carrera y Salomon, s/f), hasta que en 1897 este anejo pasa a conformar la parroquia civil de Calderón. El anejo Carapungo se convertiría cuatro años después en cabecera parroquial y pasó a denominarse con la designación más “patriótica” y sin connotaciones indígenas, de Calderón.⁹ Los ciudadanos *notables* de la zona sabían que sus posesiones estaban en áreas con enormes carencias por encontrarse muy alejadas de los centros administrativos de sus respectivas parroquias, y por tanto, alejadas de la “civilización”. Un propietario escribía así al Concejo, en 1893, solicitando más recursos y apoyando la parroquialización de uno de los anejos próximo a Llano Grande:

[F. G. A] respetuosamente digo: con motivo de haber adquirido una propiedad en “Chilguintina”, vice-parroquia de “Pomasqui” fui encargado...para inspeccionar las escuelas de ambos sexos en Chilguintina y Carapungo, autorizándome además para presenciar sus exámenes; (...) Movidio pues a compasión al observar que a cuatro leguas del foco de ilustración y núcleo de civismo religioso y moral, como lo es nuestra capital [Quito], se encontrara una numerosa población de más de mil habitantes la mayor parte de ellos blancos, en un estado semi-salvaje y tan desamparados como cualquiera de las que tenemos en los bosques de oriente; me he propuesto emprender en la patriótica tarea de hacer algunas obras que redunden en beneficio de esa población y de las que participe también la no menos populosa población de “Carapungo”. (Archivo Histórico – Distrito Metropolitano de Quito, Actas de Sesiones del Concejo Municipal de Quito: 26-07-1893)

⁹ En 1897 se celebró el 75º aniversario de la Batalla de Pichincha (24-05-1822), considerada decisiva en el proceso de independencia de Ecuador, y en la cual luchó el soldado Abdón Calderón, considerado un héroe nacional.

Se aprecia en esta declaración el pánico moral de los ciudadanos blancos *decentes* ante la posibilidad de que determinada población blanca y por tanto, la propia categoría de “blanco”, se contaminara de aquellas marcas que pertenecen a las poblaciones “salvajes”, en este caso encarnadas por los pueblos amazónicos (“habitantes de los bosques de Oriente”) que habitualmente eran vistos como pertenecientes a un estadio todavía más alejado de la civilización que aquel donde se encontraba la población indígena andina. En las zonas periféricas de Quito, la lucha política y la negociación con el Estado de las comunidades indígenas han estado condicionadas por la presencia de haciendas de las elites quiteñas, de medianos propietarios *blancos* y *mestizos*, y de su posición hegemónica en la política municipal. En este plexo de relaciones de poder los imaginarios de la indianidad y de la desindianización se van interrelacionando, siendo el racismo y las marcas raciales un aspecto fundamental de su configuración.

2. “ALCANZAR EL ADELANTO Y BIENESTAR DE LLANO GRANDE”:¹⁰ EL RECONOCIMIENTO JURÍDICO-POLÍTICO DE LA COMUNA

Como ya he destacado líneas atrás, el hecho de que el Estado diera reconocimiento jurídico y por tanto, capacidad de decisión política a las comunidades indígenas, las convirtió en un espacio privilegiado para la movilización colectiva. Sin embargo, dos rasgos caracterizan a la comuna aquí estudiada: uno, sus miembros ya no tienen el trabajo agrícola como actividad principal desde mediados del siglo XX, sino que son trabajadores asalariados en la capital quiteña; y dos, su reconocimiento como *comuna* está más vinculado con la participación en la toma de decisiones de la política local que con la protección de la propiedad de la tierra.

Durante 1955 varios vecinos de Llano Grande, organizados en un *Comité Pro-Mejoras*, fueron trabajando en la solicitud, al entonces denominado Ministerio de Previsión Social y Trabajo, de su reconocimiento jurídico como comuna. Este proceso debía contar con el apoyo de la Junta Parroquial, bajo convocatoria de su máxima autoridad, el Teniente Político. La carta que éste dirige al Sub-secretario de Previsión Social, en 1956, para dar cuenta del mencionado proceso, despliega el discurso del necesario proceso civilizatorio y modernizador de la población indígena, incidiendo en su creciente empeño contra el analfabetismo:

El Anejo Llano-grande (sic), tal como su nombre lo indica, cuenta con la mayor cantidad de habitantes que otros anejos de esta parroquia, y, es así como el censo arrojó la cantidad aproximada de cerca de dos mil quinientos habitantes. (...) cuenta con el servicio de dos escuelas, agua potable, carreteras nuevas en construcción,

¹⁰ Encabezamiento del Reglamento Interno de la Comuna Llano Grande (15-06-1957) (MAG-DC/LLG).

dos campos deportivos, una pequeña capilla, y, el único y exclusivo fin de sus moradores, es que, cada día, vaya progresando más y más su bella patria chica; (...) Además, respetado señor Sub-Secretario, el Anejo Llano-grande está íntegramente habitado por gente Indígena que goza preferentemente de la garantía de que el analfabetismo va desapareciendo, debido a la cruzada eficaz de todos los hijos de este sector, así se han esforzado en obligar a sus descendientes a ponerlos en las Escuelas. Largo sería señor Sub-Secretario enumerar el valor positivo de este Anejo, ya por sus costumbres, ya por el significado de su raza y la tesón, cualidad de trabajo de que se encuentran todos poseídos (Carta el Teniente Político de Calderón al Sub-Secretario de Previsión Social, fechada el 12-01-1956. Fecha de entrada en el Ministerio de Previsión Social y Trabajo: 17-01- 1956; MAG-DC/LLG).

El *desarrollo* del anejo a través de la construcción de infraestructuras y sobre todo de escuelas, fue el anhelo que estaba detrás del proceso de reconocimiento jurídico y de la lucha colectiva por aquellos bienes que las instituciones públicas no ofrecían:

En el año 1945, yo fui niño que tenía que trabajar... hombres, mujeres, por mingas,¹¹ a hacer los canales de agua potable, las mingas de carretera, apertura de unos seis metros de ancho. (...) Entre 1945 y 1946 empezamos a abrir la carretera, la calle era apenas de seis metros, luego fueron de ocho metros, hoy día dieciséis metros. Pero nadie, digamos ninguno del municipio, ni del Instituto Geográfico, ni del Ministerio de Obras Públicas, ninguno han dedicado dar aquí una apertura de calles. Sólo ha sido donado por nosotros (Hombre, ex presidente del cabildo de la comunidad en los años 1970).

Una década antes de que la comuna adquiriera personería jurídica, los vecinos ya habían comenzado a organizarse para abrir carreteras que permitieran la entrada del transporte a Quito, donde hasta el momento se viajaba a pie. La iniciativa parte de quien sería presidente del cabildo entre 1956-1963 que según la información de varios vecinos, nace en Llano Grande hacia 1908 pero vive en el centro de Quito, donde se reúne con otros vecinos que trabajan y viven en la ciudad en los días laborables. Para muchos vecinos ancianos él era una persona muy “recta” que se propuso que todos los habitantes del anejo participaran en las obras, creando así un sentido de pertenencia a la comunidad, necesaria para llevar a cabo su “desarrollo”:

¹¹ Voz quichua: trabajo colectivo.

Todos éramos [sic] votado a él, porque él era un hombre, cómo puedo decir, nos hacía obedecer. Porque él, en mi caso, en mi hogar, mi mamita era viuda y yo soltera y mi hermanita que en paz descansa casada y en una sola casa vivíamos las tres, pero él no pasaba por alto a naidas [sic]. Las viudas también tenían que compartir en las mingas, igual la soltera, igual el casado. Entonces, hay personas que no le querían bien, y hay personas que sí lo querían porque así todo Llano Grande sabíamos trabajar. Por ejemplo en una quincena a nosotros, o a mí mamá, le tocaba chicha, a nosotros nos tocaba trabajo. Para otro 15 a mi hermano le tocaba mote, a mi hermana y a mí me tocaba trabajo. Pasaban otros 15, a mí me tocaba chicha, y así sucesivamente era para las mingas, tenía que haber chicha y mote. (Mujer, 70 años, miembro de la Unión de Artesanos)

¿Qué significó en su momento este proceso de organización comunal?, ¿qué consecuencias ha tenido hasta hoy?, ¿se puede considerar como un intento de resistir frente a la poderosa incursión del estado y la racionalidad urbana? En este sentido, Eduardo Kingman ha señalado la existencia de criterios ciudadanos *hegemónicos* que han combatido la supervivencia de las comunas:

Tendencia a desvalorizar las formas de vida comunales y a favorecer formas de propiedad libradas al libre juego del mercado, forzando a los pobladores de las comunas que requieren algún tipo de reconocimiento y atención, a disolver sus instituciones y a negar sus propias culturas. Existe toda una carga cultural que parte del estado y penetra a la población: el asumir las formas comunales como atrasadas y contrarias al progreso, como incivilizadas o poco civilizadas. (1992: 31)

Sin embargo, el proceso de configuración comunal en Llano Grande no mostraría tanto una sucesión de oposiciones comunidad/Estado sino, más bien, cómo desde el Estado se trata de integrar a las comunidades en el discurso ciudadano, y las estrategias de los pobladores dentro de esa retórica desarrollista y civilizadora. El estatus de comuna suponía para el anejo adoptar una normativa que condicionaba su forma de organización, una normativa implementada desde el Estado, del cual se podía requerir protección siempre y cuando los intereses colectivos estuvieran siendo lesionados. El discurso que se despliega en los orígenes de este proceso es, sin duda, aquel del Estado, resumido en la afirmación: “la unión para alcanzar el progreso”¹² y que se refleja en el primer

¹² Sesión del Comité Pro-Mejoras de Llano Grande (7/04/1952), recogido en el Libro de Actas del Tesorero del Comité (1952-1955).

reglamento interno de la comuna,¹³ donde la mayor parte de aspectos considerados como “finalidades de la Comuna” hacen referencia a los proyectos de construcción y mantenimiento de infraestructuras dentro del anejo: carreteras, caminos, iglesia, cancha deportiva, etc. La escuela tiene un lugar central en este discurso y en la carta de aprobación del reglamento por el Ministerio de Previsión Social y Trabajo,¹⁴ se solicita incluir el siguiente artículo en el texto: “El Comunero que no mande a la escuela a sus hijos, será expulsado de la Comuna, perdiendo como consecuencia, los beneficios que le presta la misma” (MAG-DC/LLG). La nueva normativa se imponía además sobre otras formas tradicionales de organización:

Yo recuerdo a [el primer presidente de la comuna] desde la edad de 6 años, como el hombre que llevó la vara.¹⁵ Pero él [primer presidente de la comuna] llevó la vara por nominación de la comunidad, mientras perdieron mando y hegemonía los varayoc tradicionales, nominados por... a través de las fiestas, a través de elevación de grados, los danzantes.¹⁶ (Hombre, 60 años, vecino de la comuna, vinculado al movimiento indígena)

La incursión de la racionalidad estatal se desarrolla simultáneamente a otros procesos de cambio social – urbanización, escolarización, génesis del movimiento indígena, el asentamiento de una misión evangélica norteamericana – que han marcado la configuración de la comunidad y que son interpretados de forma diversa por los pobladores de Llano Grande. Por un lado, la influencia de los misioneros norteamericanos es considerada por algunos como un aspecto central:

A raíz de la venida de la Fundación Brethren, que eran extranjeros, y la escuela que ellos pusieron, la escuela Brethren, nos prohibieron... o sea a mí, mi papá especialmente, le prohibió a mi abuelita que hable el idioma. (Mujer, 50 años, miembro de la Unión de Artesanos de Llano Grande)

Es que en la escuela ya habían dicho que tenían que dejar de hablar el quichua. La vestimenta igual, porque ya vinieron las señoras, las gringas que decíamos. Toda la culpa, no sé, es la venida de ellos acá. Con la venida de ellos se quitó toda la

¹³ Aprobado en la sala de sesiones de la Comuna Llano Grande: 15-06-1957.

¹⁴ Acuerdo n° 1493: 12-07-1957.

¹⁵ En las comunidades andinas la vara es el símbolo de autoridad; el *varayoc* es la máxima autoridad comunal que porta la vara durante los momentos rituales de representación de la unidad y el orden jerarquizado de la comunidad.

¹⁶ Jerarquía de cargos que los hombres van adquiriendo según edad y que se ritualizan en las fiestas de la comunidad, fiestas generalmente de origen católico.

costumbre de aquí de Llano Grande, de las fiestas, de los bailes. Porque antiguamente yo me acuerdo que se hacía 8 de septiembre, día de las Marías, una gran fiesta que duraba por lo menos 8 días. Todas esas fiestas se fue [sic] quitando con la venida de estos gringos. (Mujer, 70 años, miembro de la Unión de Artesanos de Llano Grande)

No obstante, la influencia que la proximidad de la capital tiene sobre la comunidad, así como la racionalidad de las políticas públicas educativas, son señaladas también como uno de los principales motores de cambio social y cultural:

Claro que la educación [pública] no utilizó el quichua, desde cuando seguramente hubo la escuela fiscal,¹⁷ que sé que ha empezado por acá, por la lavandería, después ha ido a otro lado. (...) Entonces, claro, los profesores fiscales, hasta ahora, nunca se preocupan por el idioma. Así ha sido y así sigue siendo. En eso no se la puede acusar [a la Misión Evangélica], más es el sistema educativo que siempre en las comunidades han impuesto el idioma español y en nuestro caso es la proximidad a la ciudad, queramos o no, para podernos comunicar, tenemos que aprender como fuere, de la manera que fuere. Entonces, eso ha sido más el motivo, la absorción urbana, la imposición de valores urbanos, acá. (Hombre, 55 años, educador, miembro de la CONAIE)

Así, si bien hay pobladores, como registran las citas anteriores de varias comuneras que atribuían el cambio en las “costumbres” a la llegada de los “gringos”,¹⁸ recordaban también que debido al trabajo de sus maridos en la capital, han cambiado de vestimenta: “he sido de anaco¹⁹, no con camisa bordada, pero de anaco, con sombrero. Yo también hablando la verdad, como mi esposo trabajaba en las embajadas, me daba vergüenza, no sé... mí esposo me hace cambiar de ropa y me cambio”. (Mujer, 70 años, miembro de la *Unión de Artesanos*)

El logro del reconocimiento jurídico de la comuna fortaleció en cierto modo el discurso hegemónico en torno a la desindianización, ejerciendo presión sobre ciertas marcas de la indianidad (sobre todo la lengua y el vestido), y por tanto de la inferioridad del indio, asumidas como atributos que estaban siendo irremediabilmente erosionados por el impulso modernizador de la vida urbana. Sin embargo, el reconocimiento de la comuna

¹⁷ La escuela *fiscal* es pública.

¹⁸ Categoría con la cual se hace referencia a alguien extranjero, blanco, natural de los Estados Unidos o de algún país europeo.

¹⁹ Falda que visten las mujeres indígenas en la sierra ecuatoriana.

también fue *performativo* de la propia idea y práctica de la comunidad, y esto se hará patente en los procesos de lucha que analizaré en la siguiente sección. Una muestra del éxito de esta nueva forma de imaginar la comunidad lo encontramos en el rito de conmemoración de la unidad comunal que ha pasando de celebrarse el día 8 de septiembre, festividad católica, al día 26 de febrero, fecha en que se constituyó oficialmente el estatus jurídico de comuna. Las celebraciones en ese día conmemoran la adquisición de competencias ciudadanas – un cabildo elegido democráticamente que negocia con el Estado la toma de decisiones que afectan a la colectividad – y la cultura indígena – exhibición de música, danzas, comida tradicional, vestido “originario” de la comunidad. Esta festividad fue potenciada durante la década de 1980 por jóvenes de la comuna que se organizaron en el ya desaparecido *Frente Estudiantil Llano Grande*, que intentaba reelaborar un discurso que enfatizara la diferencia cultural indígena y su mantenimiento, así como la participación activa en las luchas políticas:

Un grupo [el *Frente*] que estuvo antes en la comunidad, de jóvenes. La lucha era por las fiestas de la comunidad por los pasajes [autobús] de la comunidad... me acuerdo, unos 6 sucres,²⁰ alguna cosa así. Nos formamos igual fuimos como 40 jóvenes, luego quedamos los que siempre he dicho, los que estamos por conciencia. Entonces nosotros hacíamos actividades culturales, actividades muchas veces en las fiestas de la comuna, éramos unos de los primeros que... éramos jovencitos pero todos trabajábamos por la fiesta de la comunidad. (...) la gente siempre ha sido colaboradora, eufórica, en una fiesta, todo el mundo quiere estar en la fiesta; cuando se hacen los desfiles de la confraternidad, por eso que los llamamos siempre están, esos son espacios que no van a cambiar. (Mujer, 42 años, miembro de la organización de mujeres y de grupo de danza de la comunidad)

El hecho de que la celebración principal de la comunidad se haya fijado en la fecha de su constitución como comuna señala un lazo de unión basado en la decisión política de “estar juntos” y en este caso particular, la secularización de ese lazo ha sido, en gran medida, necesaria para la re-producción de la comunidad. La creciente pluralidad religiosa, con numerosos miembros de iglesias evangélicas, hace más difícil que la festividad católica se mantuviera como momento ritual fundamental de la identidad colectiva.

²⁰ El sucre fue moneda de curso legal en Ecuador; en el año 2000 fue sustituida por el dólar americano.

3. DOS MOMENTOS DE LUCHA Y (RE)CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA

El proceso de reconocimiento de la comuna difumina los límites sobre los cuales se ha pensado los binomios comunidad/sociedad y comunidad/Estado, es decir, no estamos ante una simple relación de oposición frontal sino de complejas negociaciones donde los imaginarios sobre lo indio, sobre la cultura y la raza, se cruzan. Un elemento más de esta redefinición mutua de las formas de agregación social y de su transformación social es, para el caso que me ocupa, la fuerza performativa de la identificación indígena. Desde los años 1970, las organizaciones comunales adquieren una mayor presencia en el espacio político; presencia que se intensifica en la década de 1990 con los Levantamientos Indígenas a nivel nacional (Almeida *et al.*, 1993; Macas, 2000). En Llano Grande, una parte de la población está relacionada, con diferentes grados de compromiso, con el movimiento indígena. No obstante, es fundamental señalar que la identificación indígena es multiforme y que los vecinos de Llano Grande producen distintas posiciones de enunciación desde este discurso. Así, esta multiplicidad se puede apreciar en el contexto de dos conflictos que han afectado decisivamente a la comunidad. Uno, con una cooperativa de transporte urbano que unía a la comuna con Quito, y que comenzó a operar ya en los años 1950; este conflicto tuvo dos momentos decisivos: en 1960-61 y en 1970. Y dos, un conflicto en el año 2002 con la Municipalidad Metropolitana de Quito por su decisión de colocar un vertedero²¹ de basura en tierras de una comuna vecina a Llano Grande, Oyacoto. El primer conflicto es analizado aquí desde su re-construcción a través de la memoria de quienes lo vivieron, constituyendo uno de los hitos de unidad comunitaria más importantes en Llano Grande. El conflicto con la municipalidad causado por la instalación del botadero de basura, coincidió mientras realizada el trabajo empírico en Llano Grande y tuve la oportunidad de participar y observar este proceso de movilización colectiva en la comunidad.²²

3.1. Contra el maltrato a la “clase indígena”: racismo cotidiano y el transporte a Quito

La Comuna de Llano Grande, Entidad reconocida por su Ministerio, desde hace años atrás viene exigiendo a las Autoridades de Tránsito, controle y ordene a la Cooperativa de Buses de la Parroquia de Calderón, realice un mejor servicio, dé un mejor trato a los pasajeros, etc. Últimamente, con motivo de haber presentado nuestra Entidad, una serie de denuncias en contra de chóferes y controladores de esta cooperativa, ante el Señor Comisario Tercero Nacional, a fin de que sea esta Autoridad quien sancione en forma ejemplar, para cortar una vez por todas esta

²¹ En contextos latinoamericanos se utiliza habitualmente la palabra “botadero”.

²² Todas las referencias relativas a este proceso provienen de las notas de mi cuaderno de campo, salvo especificación de otras fuentes.

serie de abusos y atropellos que se comete con la clase indígena de Llano Grande, nos vemos obligados a molestar su fina atención, con el fin de alcanzar de su Ministerio la intervención necesaria (...) (MAG-DC/LLG. Comuna de Llano Grande, Oficio nº 02/10 de la Comuna Llano Grande dirigido al Ministro de Previsión Social y Trabajo: 8-03-1957)

El proceso de dominación sobre la población indígena, y más concretamente el racismo como práctica cotidiana, han sido desplegados en los medios de transporte – uno de los ejemplos por excelencia del proceso de modernización – y no sólo en las grandes ciudades, sino también en provincias, en el transporte entre distritos y centros mercantiles (Cervone, 1999). La lucha contra la discriminación racial en el transporte a Quito es considerada, por muchos de sus pobladores de Llano Grande, como el enfrentamiento más duro que ha tenido la comuna con Calderón, la cabecera parroquial, de donde procedían los dueños y chóferes de los buses de la *Cooperativa de Buses de la Parroquia de Calderón*, que operaba desde 1951.

En el archivo de comunas del Ministerio de Agricultura y Ganadería había cuatro oficios redactados por las autoridades del cabildo comunal – dirigidos bien al Ministro de Previsión Social y Trabajo, bien al Ministro de Gobiernos y Municipalidades – registrando protestas por los abusos en el servicio ofrecido por la “Cooperativa Calderón” y solicitando la intervención de ambas instituciones estatales. Además, se solicitaba el permiso legal para la puesta en funcionamiento de una línea de autobuses propia de la comuna que hiciera el trayecto hasta Quito. Las denuncias contra la cooperativa se circunscriben, por una parte, a la subida el precio de los pasajes sin autorización legal – “un abuso a los intereses económicos del pueblo humilde y trabajador y en especial de la clase indígena que habita en este anejo de Quito” (MAG-DC/LLG. Oficio nº 044 de la Comuna Llano Grande dirigido al Ministerio de Gobierno y Municipalidades: 1-12-1960.) – y por otra, a la falta de respeto de los chóferes y controladores hacia los viajeros de la comuna. Este último aspecto es crucial pues introduce un giro en la representación de la indianidad frente al Estado, más allá de la semántica paternalista desde la cual se solicita la defensa de “esta clase de ecuatorianos” *como si* no pudieran representarse a sí mismos. El hecho de denunciar el maltrato del cual son objeto los indígenas de parte de los trabajadores de la cooperativa supone denunciar la *arbitrariedad* del poder ejercido por los blancos y mestizos. Así, en un extenso oficio que las autoridades comunales envían al Ministerio de Gobierno y Municipalidades se alude, entre otros atropellos, uno, al incumplimiento sistemático del recorrido quedando éste “al arbitrio de los buseros (sic), que en la mayoría de las veces dejan a los pasajeros en la Carretera Panamericana o en

el mejor de los casos en *las cuatro esquinas*”,²³ por lo tanto, dejaban sin servicio completo al núcleo de barrios del anejo, en la zona baja donde residían los *indios*, la *Llano-gente*;²⁴ y dos, al “cobro indebido de los pasajes”, aumentando la tarifa por “los pequeños bultos que los comuneros llevan a Llano Grande”, sobre los cuales además, los chóferes no tienen el más mínimo cuidado cuando son bajados “desde el techo de la carrocería, destruyendo su contenido”, y desoyendo las recomendaciones de los indígenas (MAG-DC/LLG: 24-01-1961). La utilización del amparo jurídico que el estatus de comuna es otorgado por el Estado, así como de los canales burocráticos para exponer la arbitrariedad a la que está sujeta la condición de indígenas, expande sus límites de enunciación y lo hace desde los dispositivos de representación que nacieron no tanto para el ejercicio de la ciudadanía de los indios, sino más bien para el amparo estatal de unos intereses colectivos en torno a la propiedad de la tierra.

El conflicto en torno al transporte a Quito adquirió otra dimensión durante los años 1960, cuando varios vecinos de la comuna consiguieron una pequeña flota de autobuses que hacían este mismo recorrido, compartiendo la ruta con la Cooperativa Calderón. Es importante señalar que uno de estos autobuses de la comuna pertenecía a la Banda de Músicos, una institución muy respetada en la época; y que un grupo de jóvenes comuneros incorporaron las ideas del entonces emergente movimiento indígena, e iniciaron la lucha contra la cooperativa que será finalmente expulsada en 1970. Los vecinos formaban barricadas para impedir la entrada de los buses:

Aquí en 1969 se organiza la comunidad a través de los hijos de las dos escuelas favorecidos por esa bronca de las escuelas [católica y evangélica].²⁵ Se unifican un número de 18 jóvenes de los cuales nosotros guardamos memoria; Pedro²⁶ hace de eje en ese movimiento, liderando un movimiento contra el transporte de Calderón. Porque el transporte de Calderón era la sumatoria: familiares del Teniente Político, familiares de cura, familiares de hacendado, familiares de la junta parroquial, todos en el centro de la cooperativa de transportes. (...) entonces en 1970, en mayo,

²³ Lugar de la comuna que ejerce como frontera simbólica entre la parte de arriba de la comunidad y la parte de abajo. Los límites de la comuna han sido siempre fuente de controversia. Los sectores que dan origen a la comuna desde los años 1940 es la población del anejo conocida como *Llano-gente* y se circunscribe a los barrios de la zona baja del anejo, los terrenos del área intermedia hasta la panamericana han sido en su mayor parte, haciendas. Desde los años 1930, los vecinos del anejo comenzaron a comprar tierras que los hacendados iban vendiendo, lo que contribuyó a la progresiva fragmentación de las grandes propiedades que había en la comunidad, y un proceso que se agudizó con la reforma agraria.

²⁴ Término con el cual se hace referencia a la población que históricamente vivía en un minifundio de su propiedad, y no estaba sujeta al trabajo en propiedades ajenas de ciudadanos “blancos”.

²⁵ Ambas escuelas estaban – y todavía lo están hoy, aunque la escuela evangélica ha pasado a ser pública – situadas una en frente de la otra, y muchos de los comuneros que estudiaron entre 1955 y 1975, período de mayor auge de la misión evangélica en la comuna, recuerdan las peleas entre los estudiantes que “se buscaban” a la salida de las clases.

²⁶ Nombre ficticio.

conseguimos... 8 de junio, conseguimos expulsar a la Calderón llegando hasta la Presidencia de la República, obligando con un acto, que no pudiera desdecir el Estado en absoluto. Sabíamos que Checoslovaquia y Rumanía presentaban cartas credenciales por primera vez, esos socialistas, al Ecuador, y Velasco Ibarra²⁷ había hecho pompa de aquello. Cuando nosotros leímos eso dijimos, este es el momento. (...) vamos 2000 personas a la Plaza Grande, por todos los lugares, imparables con la policía, ellos desde el Labrador²⁸ trataron de pararnos y nosotros escapábamos de los gases y nos íbamos aglutinando. En el momento en que ponían la ofrenda florar en la estatua de la Plaza Grande, los que venían a presentar cartas credenciales, nosotros fuimos a tomar la catedral en silencio, sólo con unos carteles: “Llano Grande no quiere transportes Calderón”; “Fuera el racismo”; “Fuera el dominio”; “Viva nuestra comunidad”. (Hombre, 60 años, vinculado al movimiento indígena)

Dentro de este clima de lucha política surgen, durante los años 1970, diversas iniciativas que abrían un espacio de identificación desde la enunciación de la “recuperación cultural”, principalmente en referencia a la vestimenta, la música o la organización de tareas en la comunidad:

... el año 1974, una asociación pequeña de jóvenes, lo iniciamos con el nombre de ÑAR, un grupo juvenil. Ñukanchi Alpamanta Ricushun: “Veamos por nuestra tierra”. Esta organización la hicimos conjuntamente con los hijos de la compañera Ana²⁹ que gran parte están en Madrid. Éramos alrededor de 17 jóvenes dedicados a rescatar la cultura practicante de la comunidad, porque había desaparecido, especialmente lo que es las mingas, trabajos comunitarios, ayudas al menos entre los asociados o entre los miembros de la agrupación. (...) Ahí comenzamos y tuvimos un auge hasta el... unos tres o cuatro años. Hicimos teatro, muchas actividades...música folclórica. Reactivamos lo que es nuestra música, tuvimos un grupo de música folclórica. Participamos en las invitaciones a nivel de parroquia. Pero no sé... las circunstancias de cada uno...pues ha adquirido sus compromisos, nos casamos, formamos una familia y nos fuimos retirando. (Hombre, 42 años, presidente de la Unión de Artesanos)

²⁷ Presidente del Gobierno.

²⁸ Punto de referencia en la ciudad; “el labrador” alude a una estatua.

²⁹ Nombre ficticio.

También se llevó a cabo un curioso proyecto, las fotonovelas *Manuel Santi*, una suerte de héroe que lucha por subvertir las situaciones de abuso por el Teniente Político, el hacendado y el párroco – figuras que han encarnado la lógica de dominación sobre el indio. Estas fotonovelas se realizaron con la participación de vecinos de la comuna y fue uno de los proyectos desde los cuales se comenzó a “recuperar” la vestimenta tradicional, como recuerda esta señora que había dejado de usarlas hacía más de quince años:

(...) diciendo que ya para qué voy a necesitar, ya boté regalando, boté vendiendo. Después ya mi hija y Pedro,³⁰ ellos filmaron unas novelas, esta camisa es de hace años, cuando Pedro filmaba unas novelas que trabajaban con los jóvenes. Ahí están mis hijas, ambas hijas, y yo también estoy en una de esas. Ahí recién ya nuevamente me acordé de mi ropa. (Mujer, 70 años, miembro de la Unión de Artesanos)

Las distintas generaciones se posicionan de modo diferente respecto a la identificación cultural indígena; como ya vimos en la sección anterior, el hecho de dejar de usar sus ropas “tradicionales” era considerado, por algunas mujeres de cierta edad, algo “natural”, parte de los cambios que el proceso de urbanización y el trabajo en la capital iban imponiendo. Esta experiencia y los imaginarios desde la cual se interpreta, se interrelaciona, sobre todo desde los años 1970, con la posición de otras generaciones que reconstruyen su discurso desde la “recuperación” de la cultura tradicional de la comuna. Sin embargo, la lucha política contra la discriminación en el transporte es la que parece ocupar un lugar más destacado en la memoria colectiva de la comunidad. Si bien la lucha anti-racista se articula con la semántica de la diferencia cultural indígena, no siempre son dos elementos que se fortalezcan mutuamente. Como discutiré en la última sección, la semántica cultural si bien tiene un gran poder preformativo (Yúdice, 2002) en la configuración de identidades colectivas en torno a lo indígena, ejerce también de amortiguador de la cuestión racial y del racismo como práctica estructurante de la sociedad (nacional). El segundo conflicto que analizo a continuación, contra la construcción de un vertedero de basura en tierras vecinas a la comunidad, colocó nuevamente el racismo en el centro de las disputas, al tiempo que evidenció la precariedad de la identidad indígena en la comunidad y sus ambivalencias.

³⁰ Nombre ficticio.

3.2. “¡No al botadero!”: indianidad y memoria comunal en el enfrentamiento con la municipalidad

No porque seamos indios, nos van a mandar la basura. La población, desde Nayón³¹ hasta Calderón, ha trabajado durante años para el Municipio, en EMASEO,³² y esto es lo que reciben a cambio. (Comunero de Llano Grande, Manifestación en Calderón contra el botadero de basura: Mayo 2002)³³

Los procesos organizativos que dieron origen a la comuna tuvieron una consecuencia fundamental: que la *Llano-gente* obtuviera un espacio político de lucha y reivindicación de derechos. Este espacio se entrecruza con aquel de la identificación cultural comunitaria desde la diferencia indígena. Cuando surge el conflicto con la Municipalidad de Quito y la Junta Parroquial de Calderón en el año 2002, debido a los planes de instalación de un vertedero de basura en una quebrada que separa tres comunas de la parroquia (Llano Grande, La Capilla y Oyacoto), se trató de construir un terreno de lucha permeado por la diferenciación cultural indígena, donde la propia historia de muchos de los pobladores de esta zona –indios barrenderos de las calles de Quito desde la colonia y trabajadores asalariados de los servicios municipales de limpieza en tiempos más recientes – añadía un tono irónico al conflicto. Sin embargo, la parroquia de Calderón y la comuna de Llano Grande en concreto han sufrido cambios muy importantes, y el conflicto del botadero se sitúa en un contexto distinto al que albergó la lucha anti-racista en el transporte urbano. Del conjunto de parroquias semi-urbanas que rodean Quito, Calderón es la más poblada, con casi 85.000 habitantes en el momento en que se originó el conflicto, de los cuales, según la Administración Zonal Calderón del Municipio, unos 16.000 corresponden a Llano Grande (Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, 2002). Más allá de las cifras, lo importante es que los terrenos, tanto de la parroquia como de la comuna, han estado sujetos en los últimos quince años, a un acelerado proceso de urbanización, con la incursión de numerosas cooperativas de vivienda y de lotizaciones de terrenos, que en el caso concreto de Llano Grande se localizan en las áreas cercanas a la carretera Panamericana, donde los vecinos tienen una lógica de organización independiente del cabildo comunal.

Durante los tres meses en los cuales seguí el conflicto del botadero de basura me llamó la atención cómo se ponían en juego las representaciones ideológicas que habían fijado históricamente los límites de enunciación de la indianidad, teniendo en cuenta el contexto particular de estas comunas, y lo hacían sobre todo al ponerse en tela de juicio

³¹ Comuna de la periferia del área metropolitana de Quito.

³² Empresa Municipal de Aseo.

³³ Todas las citas de declaraciones hechas durante los procesos de movilización en la comunidad están extraídas de mi cuaderno de campo.

su relación con las autoridades. En el período que seguí el conflicto, el proceso de identificación comunitario significó la puesta en evidencia de las tensiones en las cuales están inmersas las posiciones de enunciación desde la diferenciación indígena, en un espacio con una creciente heterogeneidad interna. Además, también la Municipalidad quiso “re-activar” la comunidad (De Marinis, 2005) desde lo que denominaban “gestión participativa”. De hecho, tuve conocimiento de este conflicto durante el primer “Cabildo Sub-Sectorial Llano Grande” que la administración municipal de la zona de Calderón organizaba en la comuna.³⁴ Esta administración inició una serie de reuniones con los distintos sectores de la parroquia –comunidades, urbanizaciones, cabecera parroquial – con el objetivo, según la concejala que acudió a Llano Grande en representación de la alcaldía, de iniciar “un nuevo proceso de participación ciudadana y democracia”. En esta misma intervención que abrió el Cabildo promovido por la municipalidad, la concejala destacó el carácter “ancestral” de Llano Grande: “una comunidad rica en tradiciones”. Muchos comuneros de Llano Grande habían acudido a esta reunión con la municipalidad, en su mayoría vecinos de los barrios de la zona de abajo y vinculados con algún tipo de asociación – grupos de danza, agrupaciones juveniles vinculadas con las actividades de la parroquia (religiosa), liga barrial de fútbol, cooperativa de transporte. La sesión se organizó en cuatro mesas de trabajo: cuestiones medio-ambientales, políticas educativas y culturales, problemas de seguridad ciudadana y por último, ordenación territorial e infraestructuras. En la exposición de los resultados de las mismas, la mesa dedicada a cuestiones ecológicas se convirtió en protagonista: “Un no rotundo al relleno sanitario o botadero de basura en las tierras de los pueblos indígenas *Quitumbes* de Calderón, Llano Grande”, afirmó un comunero cercano al movimiento indígena.

Al final de la sesión me pareció patente el clima de desconfianza entre la municipalidad y el cabildo comunal de Llano Grande. Durante el mes siguiente hubo una serie de contactos entre las autoridades del cabildo, un grupo de comuneros que conformaron una Comisión de Seguimiento y EMASEO, pero la información respecto al llamado “Relleno Sanitario” no era clara. Comenzaron a correr rumores de que otras comunas ya habían pactado con la municipalidad para dar su consentimiento a la instalación del vertedero a cambio de obras e infraestructuras. En efecto, este tema fue central en las discusiones en torno al botadero, pues en el caso de Llano Grande – cuyas carreteras y su mantenimiento, como hemos visto, habían sido obra de los comuneros –, el municipio estaba ahora ensanchando y asfaltando las arterias principales que

³⁴ Su peso poblacional y los intensos procesos de urbanización que estaban teniendo lugar en una parroquia, con tal heterogeneidad poblacional y habitacional, condujeron al Municipio del Distrito Metropolitano – bajo la entonces reciente alcaldía del General Paco Moncayo – a la apertura de una administración específica para esta zona.

atravesaban la comuna. Para muchos comuneros era evidente el interés del municipio: querían tener buenas carreteras para la entrada de los camiones con la basura.

Con todos estos interrogantes en el aire, el cabildo convoca una Asamblea en la cancha deportiva un domingo por la mañana. Acudieron unas 400 personas y varias pancartas anunciaban la presencia de las diversas asociaciones de la comuna: grupo de Danza Indígena Popular *Samari*, Asociación de Mujeres de Llano Grande, la Liga Barrial, Asociación de Artesanos *Ñucanchy Causay*. Si bien no estaba presente el sacerdote que oficia en Llano Grande, sí estaba el de la comuna La Capilla – quien dirigió un discurso bastante combativo y directo contra el vertedero y la actitud de la Municipalidad; también había representantes de la comuna de Oyacoto, donde estaba planificado instalar el vertedero. Inició la sesión el Presidente del Cabildo de la comuna Llano Grande – trabajador precisamente de EMASEO – aludiendo a sus intentos fallidos de que las autoridades municipales den la información relativa al proyecto del botadero, aunque resaltó tener conocimiento de que algunos barrios – cercanos a la quebrada donde el botadero se iba a instalar – lo han aceptado por “unas migajas de obras”. Tras esta primera intervención, pasó el turno al sacerdote de La Capilla, y a representantes de la liga barrial de Llano Grande, quienes expresaron su oposición al vertedero, y criticaron la actuación de la Junta Parroquial de Llano Grande, que no defiende los intereses de la parroquia frente al Municipio. Se abrió la discusión a los asistentes, entre cuyas intervenciones me llamó la atención lo señalado por dos comuneros. Uno de ellos, advirtiendo la necesidad de unidad para luchar contra el municipio, aludió a los sectores de Llano Grande que se mantienen generalmente al margen del cabildo: “Se consideran blancos, nunca quieren saber nada de Llano Grande. Ahora que se han enterado de que los *trailers* pasarán por su vivienda, sí están preocupados”; otro comunero señaló enfáticamente la actitud del municipio: “A los de poncho,³⁵ a los indios, a esos podemos botar la basura. ¿Por qué no la botan en la González Suárez,³⁶ donde están los poderosos? Defendamos lo que es nuestro”. El conflicto se estaba trazando, según el punto de vista de gran parte de los comuneros afectados e interesados en movilizarse en contra del vertedero, desde la fijación racista de la condición subalterna de la indianidad por las autoridades: “por ser indios, nos pueden botar la basura”. Esta condición aparecía además afianzada por la actitud “caritativa”, según estos comuneros, del municipio: basura a cambio de obras en las comunidades.

Veinte días después de aquella primera asamblea en la cancha deportiva, un domingo por la mañana, llegó la noticia de que, la noche anterior, varios comuneros de San Miguel del Común habían paralizado la entrada de la maquinaria en la comuna para

³⁵ Prenda de abrigo usada tradicionalmente por las poblaciones campesinas indígenas de la sierra andina.

³⁶ Calle ubicada hacia el norte de Quito, cuyos vecinos tienen un elevado estatus socio-económico.

iniciar los trabajos de construcción del vertedero. Varios líderes de Llano Grande se movilizaron logrando que cerca de 80 comuneros se desplazaran a San Miguel en uno de los autobuses de la Cooperativa. En San Miguel, donde la maquinaria es custodiada por varios militares, se encuentra el presidente del cabildo y un grupo de comuneros; entre éstos, una anciana grita increpando a los militares que custodian la maquinaria: “¡Que se busquen otro sitio! ¡Nosotros somos pobres y no tenemos cómo ir a otro sitio a vivir! Sí, somos indios, pero no nos gusta el desaseo³⁷ que nos quieren traer aquí”. Al sumarse el apoyo de los vecinos de Llano Grande se inician diversas intervenciones, entre ellas, la de uno de los dirigentes de la “Comisión de Seguimiento” formada en la comuna hacia unos dos meses:

Sí, somos indios, pero todos estamos afectados. Todos somos iguales, tenemos la misma sangre. No entiendo cómo a los mestizos de Calderón les gusta vivir con la basura. ¿Por qué no la botan en la González Suárez,³⁸ donde viven los niños bonitos? Somos indios, y estamos aquí para demostrarle al Municipio que somos gente preparada, ¡carajo! (Hombre, comunero de Llano Grande)

A continuación, otro comunero de Llano Grande se refiere al “chantaje” de las obras que ofrece el Municipio, como alcantarillado, asfaltado de caminos, y bordillos en las aceras:

Nos han insinuado que somos tontos porque no aceptamos las obras pero nosotros sí las queremos, porque es una necesidad. Pero, ¿a cambio de qué? Nosotros hemos hecho todo con mingas, con el esfuerzo y la plata de la comunidad. No veo que hagan mingas en la Amazonas,³⁹ por ejemplo. Les dan todo e incluso luego los ingenieros se van llevando unos saquitos de cemento, y demás material para sus casas: ¡que sabemos la corrupción que hay! (Hombre, comunero de Llano Grande)

En estos contextos de confrontación se abre un campo discursivo donde se problematizan las representaciones racistas que han fijado los límites de enunciación de la indianidad: suciedad, ausencia de educación, desconocimiento del estado y pasividad. La transgresión se produce al *hablar desde* la indianidad rechazando el “desaseo”, afirmando que “somos gente preparada” y denunciado que mientras ellos “lo han hecho

³⁷ Es relevante señalar aquí la ausencia total de hábitos de higiene es un asepto presente históricamente en las ideologías y prácticas racistas, como definidor del indio.

³⁸ Calle de la capital donde viven familias de elevado poder adquisitivo.

³⁹ Avenida que nace del ensanche de la ciudad hacia el norte, donde se ubican centros comerciales, bancos, así como cafeterías y restaurantes frecuentados por turistas.

todo” trabajado colectivamente por mejorar su comuna, no han recibido nada del estado. Abrir caminos hacia la igualdad transitando por los discursos que tradicionalmente ha abanderado el estado – educación, paternalismo estatal, identificación nacional – se convierte, para este sector de la población, en una lucha contra determinada *idea* de indianidad; ésta se desplaza hacia la idea de lo originario, lo ancestral y por tanto, de un *patrimonio* étnico que debe ser respetado y protegido por el estado: la cultura como delimitador de la diferencia conecta aquí con el discurso moderno del estado de fijar normativamente lo tradicional que debe ser conservado y protegido.

Este entrelazamiento de usos de la cultura a través del discurso étnico se puso en práctica en el contexto de dos movilizaciones contra el botadero: una, la toma simbólica de Jalonguilla, y dos, la marcha pacífica desde Oyacoto a Calderón, cabecera y sede de la Junta Parroquial. Bajo el lema “Las Comunas de Calderón: no al botadero de basura”, los representantes de los cabildos de las comunas de Llano Grande, Oyacoto y La Capilla convocaron a la población, junto con algunos vecinos de la propia cabecera parroquial de Calderón que también estaban en contra de la instalación del vertedero de basura, para llevar a cabo una marcha hasta un espacio cercano al lugar donde se pretendía instalar el vertedero. Esta zona es para muchos vecinos de Llano Grande, el lugar donde se encuentran los asentamientos originarios de la comunidad, e incluso se han encontrado restos arqueológicos; muchos comuneros tienen terrenos ahí, pero no es un espacio urbanizable. Días anteriores se repartieron unos volantes convocando a los vecinos para participar en la marcha, donde se podía leer: “Somos patrimonio étnico y cultural de la humanidad, Pueblo *Quitú-Cara*.⁴⁰ (...) Te invitamos a la Toma Simbólica de nuestras tierras ancestrales... los lugares sagrados de nuestros abuelos”. Así, el evento estuvo vertebrado, en gran medida, por el discurso étnico indígena, dejando constancia en el acta del “Acuerdo Histórico: Toma y Declaratoria de Territorios Ancestrales del Pueblo Kitu Kara”⁴¹ que fue leída por un comunero de Llano Grande en este evento que:

Los Pueblos ancestrales Kitu Kara de la actual Parroquia de Calderón, Cantón Quito, Provincia de Pichincha, Ecuador, que comprenden comunidades como Jatun Pampa o Llano Grande, Oyacoto, La Capilla, Ñaupá Karapungo, Landázuri, entre otros y tantos que conforman los ancestros y raíces; en unidad de acto y con carácter reivindicatorio realizamos la marcha, toma y declaratoria de que por sangre y por historia, por trabajo y tesón, estas tierras de Jalonguilla y sus alrededores (...) son nuestras, desde siempre y hasta siempre y como tal, declarados tierra sagrada

⁴⁰ Los pueblos Quitú-caras son, según algunos estudios antropológicos, los pueblos prehistóricos cuna de la nacionalidad quiteña y ecuatoriana, que vivían en la actual provincia de Pichincha, de la cual Quito es su capital (Costales, 1960; Aquiles, 1960).

⁴¹ Denominación de los pueblos indígenas del cantón Quito.

e inviolable, defendida por todas las generaciones, que no pueden ser holladas por ajenos y entregados a otros menesteres que no fueran los que para la supervivencia del pueblo Kitu Kara (sic) se hicieran.

Unos días más tarde, se celebró una marcha para denunciar la instalación del botadero, que partió de la salida de la Panamericana Norte que lleva a Oyacoto, a la altura de un peaje, y finalizó en la cabecera parroquial de Calderón. Acudieron vecinos de las distintas comunas de la parroquia, y entre las reivindicaciones leídas en la Plaza de Calderón, se incidió en que “el basurero va en contra de nuestras costumbres y tierras ancestrales”; una dirigente del cabildo de Oyacoto y trabajadora de EMASEO, comentaba a una periodista:

Siempre, la mayoría de la población trabajadora de las comunidades de la zona ha trabajado para el Municipio en la limpieza de la ciudad y recolección de basura. Pero no les basta con la mano de obra, también quieren usar nuestras tierras para traernos la basura aquí. (Mujer, comunera de Llano Grande)

Uno de los aspectos más interesantes de este conflicto contra el vertedero de basura radica en cómo la fuerza performativa de la indianidad actúa en dos frentes: la indianidad como condición subalterna contra la cual luchar desde la negación de las representaciones racistas que la sustentan, y la indianidad como identidad colectiva delimitada por una historia y una cultura común desde la afirmación de la idea de la *communitas* originaria, ancestral. Mientras que en la movilización por un transporte digno a Quito, el primer sentido de la acción es central, el conflicto contra el vertedero aparece permeado por el discurso étnico de un modo que si bien no creo fue decisivo, sí fue significativo. No obstante, sería imprudente no señalar que el discurso étnico, fortalecido en ese momento por la presencia protagónica del movimiento indígena, es relevante para entender la configuración de la identidad comunitaria en Llano Grande pero no es ni mucho menos, hegemónico. En las entrevistas a los miembros más activos de la comuna fue constante la referencia a lo difícil que resultaba movilizar a amplios sectores de la comunidad dentro de los procesos políticos lanzados desde el movimiento indígena:

Yo creo que como cabildo, primeramente que hay la presencia poco a poco de la juventud, que ha ido preparándose y personalmente he pensado que esa nueva generación es la que tiene que entender mejor su situación, el desarrollo de la comunidad. Por otro lado, no sé si estoy equivocado, pero mi impresión es que los jóvenes un poco están más pensando en aquello que puede ser una especie de

adelanto material. Alumbrado, cemento, carretera... y ha dejado muy de lado la cuestión de la formación... y mucho menos de la identidad. Es muy reciente que ha aparecido, no sé si un poco tiene que ver lo que está pasando a nivel nacional, por ejemplo CONAIE⁴² cuando se organizó, una de sus plataformas ha sido trabajar sobre su identidad... entonces, eso de alguna manera ha trascendido. Aunque Llano Grande es último, yo diría no más allá de los diez años, menos tal vez, unos cinco años, que he oído que se ha relacionado con ECUARUNARI.⁴³ (Hombre, 55 años, vinculado con le movimiento indígena)

El hecho de que “lucha por la cultura indígena” ya no sea solamente un “espacio de oposición” sino que se haya convertido también en un “idioma del gobierno, desplegado por las instituciones neoliberales que son también el objetivo de las luchas de oposición” (Hale y Millamán, 2006: 282), implica una mayor complejidad a la hora de analizar los vasos comunicantes entre los procesos sociales de base, sus líderes y la política institucional. En el caso aquí analizado, no debemos suponer una simetría entre los discursos sancionados por el movimiento indígena institucionalizado y aquellos que se practican en un espacio local como Llano Grande, donde la micro-política de la identidad tiene sus propias complejidades:

Entonces acá hay un grupo de jóvenes que pertenecen a diferentes organizaciones y somos los que hemos participado no tan directamente en las protestas [del movimiento indígena], pero sí recolectando las ayudas de avituallas, comida... lo que se puede dar; en eso sí ha habido una participación; la gente espontáneamente sí colaboran, pero, por ejemplo, decirles: “vamos a una marcha”, es imposible, no hay participación. Y más que todo, en las personas mayores, por su situación de edad, la distancia [de la capital] y todo lo demás; y en los jóvenes, dicen que no somos indios. (Hombre, 42 años, presidente de la Unión de Artesanos de Llano Grande)

4. CONSIDERACIONES FINALES: RACISMO, POLÍTICA Y CULTURA

La problematización de los límites de enunciación fijados autoritariamente sobre la indianidad como condición de inferioridad y por tanto, como condición que sitúa a determinadas poblaciones y sus prácticas *fuera* de la política (Rodríguez Maeso, 2006), abrió nuevas posibilidades para la redefinición del concepto de ciudadanía, exponiendo

⁴² Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

⁴³ *Ecuador runacunapac richarrimui*; se podría traducir al español como “Despertar del indio ecuatoriano”.

su carácter fundamentalmente discriminatorio en los contextos latinoamericanos.⁴⁴ En este sentido, cierta gramática cultural ha logrado no tanto dotar a los indígenas de *visibilidad* política – este diagnóstico implicaría una visión excesivamente lineal de la historia de las movilizaciones de las poblaciones indígenas desde la colonia –, sino más bien, impregnar su discurso de poder político más allá de la “gubernamentalidad” de su diferencia (*i.e.* más allá de la negociación con el Estado de espacios de gobierno diferenciados y autónomos). Es desde esta interpretación que voy a considerar el trabajo de Alvarez, Dagnino y Escobar (1998) en torno al concepto de “la política de lo cultural” en los movimientos sociales latinoamericanos. El uso de este término en la crítica post-estructural antropológica y en los estudios culturales ha enfatizado la relevancia de analizar las relaciones de poder a partir de la capacidad de grupos e individuos de definir y producir significados sobre las prácticas sociales. No obstante, según los tres autores, esta perspectiva acaba por reducir el análisis a formas *textuales* que no siempre aparecen claramente vinculadas con las prácticas y acciones concretas de actores específicos (*ibidem*: 5-6). En este sentido, avanzan con una formulación de “la política de lo cultural” inherente a los procesos de acción colectiva y sus estrategias:

Consideramos la política de lo cultural como un proceso llevado a cabo [*enacted*] cuando un conjunto de actores sociales moldeados por y encarnando diferentes significados y prácticas culturales entran en conflicto entre ellos. (...) La cultura es política porque los significados son constitutivos de procesos que, de forma implícita o explícita, buscan redefinir el poder social. Es decir, cuando los movimientos despliegan concepciones alternativas de mujer, naturaleza, raza, economía, democracia, o ciudadanía, que desestabilizan significados culturales dominantes, están a ejecutar una política de lo cultural. (*ibidem*: 7)

Los procesos de lucha política analizados en este texto muestran una micro-política de lo cultural que no podemos interpretar desde una visión de mera oposición entre el poder hegemónico (el Estado, las clases media y alta blancas y mestizas) y los sectores subalternos (indígenas pobres). Más bien, hemos visto cómo diversos discursos se entrecruzan y las estrategias políticas de los diferentes actores se benefician en muchas ocasiones del discurso de su “adversario”. Así, la gramática del reconocimiento es incorporada por el Estado y sus políticas, como vimos en el caso de la Municipalidad de Quito y su programa de “gestión participativa”; del mismo modo, la gramática del progreso y la imparable “desindianización” fue crucial en la organización de la comunidad

⁴⁴ Hasta finales del siglo XX en países como Ecuador o Perú, la población analfabeta no podía ejercer su derecho al voto, una situación que afectaba de forma abrumadora a la población campesino-indígena.

que logró el reconocimiento jurídico como *comuna*. Esto no quiere decir que estas interrelaciones se den de forma pacífica, ni que las luchas políticas “desde abajo” tengan a su disposición todo un repertorio de prácticas políticas en igual medida que los grupos tradicionales de poder. Es decir, la capacidad de redefinición de la indianidad que las movilizaciones indígenas han conseguido no debe ser leída simplemente como la significación positiva de una identidad y sus atributos, puesto que precisamente, el hecho de que una categoría ya no sea dada por supuesta, supone también que cualquier enunciación hecha desde ella sea escrutada y puesta en causa. El problema no reside solamente en aquellos que *no se consideran indios* – la precariedad de la identificación indígena a la cual ya me he referido – y que reproducen la definición de la indianidad como inferior; el problema se desplaza más bien hacia la *desestabilización* de la autoridad para narrar (Beverley, 2001) y de un modo más amplio, para actuar políticamente.

Volviendo al caso de Llano Grande, quiero rescatar una proclama de un poblador durante una de las movilizaciones contra la instalación del vertedero de basura: “Somos indios, y estamos aquí para *demostrarle* al Municipio que somos gente preparada”. La performatividad de esta declaración me lleva a pensar que la resignificación de categorías raciales y culturales como la de indio no reside únicamente en la afirmación positiva de una semántica cultural (que en muchos casos se reduce a la patrimonialización de las culturas indígenas como supervivencia de modos ancestrales de vida y de conocimiento) sino a la lucha contra el *privilegio* de unos pocos, determinados racialmente, de tener acceso al poder social. La imagen dominante, históricamente construida, de los indios como “analfabetos y pre-rationales” (De la Cadena, 2004) es refutada en la lucha política, pero es la *demonstración* de la imagen contraria o mejor dicho, que esta demostración sea *necesaria*, lo que nos indica hasta qué punto las estructuras y relaciones sociales están impregnadas de racismo:

Como indígenas lo que hemos sido es amontonados, y botados en la marginación, porque somos indígenas y no tenemos derechos, no tenemos acceso... hasta ahora se da eso. Por más que como dicen los negros... a los negros se les segrega por su color que es tan fácil identificarse; el indígena, en cambio, con ponerse corbata o cortarse el pelo, aparentemente se puede mezclar entre los mestizos, pero no es así. Usted va a un sitio y el hecho de que lleve un apellido e inmediatamente le ponen a un lado, inmediatamente le ponen a un lado. Y dentro de las instituciones públicas, en el caso muy práctico mío, he tenido que superar muchas barreras y demostrar realmente la capacidad que uno tiene para poder lograr... exigir lo que como derecho me corresponde... llegar a un puesto donde yo también soy capaz de

hacerlo como otra persona. Pero me ha costado muchas situaciones, inclusive desprecio de los mismos compañeros. Lo que va a pasar en estas últimas elecciones:⁴⁵ por qué voy a estar bajo la disposición, o la autoridad de un indígena, por qué... (Hombre, 42 años, presidente de la Unión de Artesanos de Llano Grande)

SILVIA RODRÍGUEZ MAESO

Investigadora do Centro de Estudos Sociais. Doutorada em Sociologia pela Universidade do País Basco. Os seus interesses de investigação centram-se nas identidades colectivas; diversidade cultural e reconhecimento político; direitos humanos; questões étnicas e raciais. É autora do livro *La Política de la Representación. Sociología de la Identificación cultural y espacios urbanos en el Perú y Ecuador contemporáneos* (Ed. UPV, 2006).

Contacto: srodrig@ces.uc.pt.

Referencias bibliográficas

- Almeida, José; Carrasco, Hernán; De la Torre, Luz María *et al.* (1993), *Sismo Étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito: CEDIME - Abya Yala.
- Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (1998), "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements", in Sonia Álvarez; Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Culture of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder, Co.: Westview Press, 1-29.
- Bauman, Zygmunt (2002 [1969]), *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Beverly, John (2001), "What Happens When the Subaltern Speaks. Rigoberta Menchú, Multiculturalism, and the Presumption of Equal Worth", in Arturo Arias (ed.), *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 219-236.
- Bonfil Batalla, Guillermo; Ibarra, Mario; Varese, Stefano, *et al.* (1982), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José de Costa Rica: FLACSO.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1994 [1987]), *México Profundo. Una civilización negada*. México D.F.: Grijalbo.
- Cervone, Emma (1999), "Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica", in Emma Cervone y Fredy Rivera (eds.), *Ecuador racista. Imágenes e identidades*. Quito: FLACSO-Ecuador, 137-156.

⁴⁵ En las elecciones presidenciales de 2002 diversos líderes del movimiento indígena tuvieron un gran protagonismo; Lucio Gutiérrez, militar que participó junto con Antonio Vargas (entonces presidente de la CONAIE) en el golpe de estado de enero de 2000 contra el Presidente Jamil Mahuad, ganó estas elecciones como representante del *Partido Sociedad Patriótica* en alianza con el *Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País* que, en gran medida, representaba los intereses de la CONAIE. Antonio Vargas, por su parte, concurrió a las elecciones representando al *Movimiento Indígena Amauta Jatari*, y fue Ministro de Bienestar Social en el gobierno de Gutiérrez; Nina Pacari Vega, destacada líder indígena, fue Ministra de Relaciones Exteriores también durante la presidencia de Gutiérrez.

- Cevallos, Pedro Fermín (1960 [1886]), *Resumen de la Historia de Ecuador desde su origen hasta 1845*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Mínima.
- Costales, Alfredo (1960), *Karapungo*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Plan Piloto del Ecuador.
- Chávez, León N. (1993 [1943]), "Educación del espíritu indígena", in Jorge L. Trujillo (comp.), *Indianistas, indianófilos, indigenistas. Entre el enigma y la fascinación: una antología de textos sobre el "problema" indígena*. Quito: ILDIS – Abya-yala, 567-581.
- De la Cadena, Marisol (2004), *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima: IEP.
- De Marinis, Pablo (2005), "16 comentarios sobre la(s) sociologías(s) y la(s) comunidades", *Papeles del CEIC*, 15. Accedido en 20 de diciembre de 2010, <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/15.pdf>.
- Fabian, Johannes (2002 [1983]), *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Guerrero, Andrés (2000), "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura", in Andrés Guerrero (comp.), *Etnicidades*. Quito: FLACSO–Ecuador, 9-60.
- Hale, Charles y Millamán, Rosamel (2006), "Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio permitido", in Doris Sommer (ed.), *Cultural Agency in the Americas*. Durham: Duke University Press, 281-304.
- Ibarra, Hernán (2004), "La Comunidad Campesino/Indígena como sujeto socioterritorial", *Ecuador Debate*, 63.
- Jaramillo, Pío (1993/1943), "Situación política, económica y jurídica del indio en el Ecuador", in Jorge L. Trujillo (comp.), *Indianistas, indianófilos, indigenistas. Entre el enigma y la fascinación: una antología de textos sobre el "problema" indígena*. Quito: ILDIS- Abya-yala, 456-493.
- Kingman, Eduardo (1992), "Comunas quiteñas: el derecho a la diversidad", in *Quito, comunas y parroquias*, Municipio de Quito – Junta de Andalucía – Fundación Trama, Quito, 29-40.
- Korovkin, Tanya (2001), "Reinventing the Comunal Tradition. Indigenous Peoples, Civil Society, and Democratization in Andean Ecuador", *Latin American Research Review*, 36: 3, 37-67.
- Kuper, Adam (2001), *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Macas, Luis (2000), "Diez años del Levantamiento del Inti Raymi de junio de 1990: un balance provisional", in *Boletín ICCI Rimay*, 15, Quito.
- Marcus, George E. y Fischer, Michael M. J. (1986), *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mesías Carrera, Manuel y Salomon, Frank (s/f), *Zámbiza. Historia y Cultura Popular*. Quito: CEDECO.
- Municipio del Distrito Metropolitano de Quito: Administración Zonal Calderón (2002), *Cabildo Sub-Sectorial: Llano Grande. Sistema de Gestión Participativa*. Quito, mimeo.
- Muratorio, Blanca (1994), "Nación, Identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX", in Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e Imagineros*.

- Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO-Ecuador, 109-196.
- Pajuelo, Ramón (2001), "Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú", in Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, 123-179.
- Pérez, Aquiles R. (1960), *Quitús y Caras*, LLACTA, 10. Quito: IEAG.
- Rodríguez Maeso, Silvia (2006), *La Política de la Representación. Sociología de la Identificación Cultural y Escenarios Urbanos en el Perú y Ecuador Contemporáneos*. Leioa: Servicio Editorial UPV-EHU.
- Trujillo, Jorge L. (comp.) (1993), *Indianistas, indianófilos, indigenistas. Entre el enigma y la fascinación: una antología de textos sobre el "problema" indígena*. Quito: ILDIS – Abya-yala.
- VV.AA. (1975), *Ensayos de Historia Publicados en Homenaje al Pueblo de Zámiza (en el aniversario de los 391 años como Parroquia: 1584-1975)*, con la ayuda de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, el Banco Central del Ecuador, y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, mimeo.
- VV.AA. (1988 [1982]), *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano – Centre d'Etudes Mexicaines e Centraméricaines.
- Whitten, Norman (1977), "Etnocidio ecuatoriano y etnogénesis indígena: resurgencia amazónica ante la colonización andina", in Marcelo Naranjo, José Pereira y Norman Whitten (eds.), *Temas sobre continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 169-213.
- Yúdice, George (2002), *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

FUENTES PRIMARIAS

- Actas de la Comuna de Llano Grande: Libro de Actas del Tesorero del Comité Pro-Mejoras (1952-1955).
- Archivo Histórico – Distrito Metropolitano de Quito: Actas de Sesiones del Concejo Municipal de Quito (26-07-1893).
- Ministerio de Agricultura y Ganadería: Dirección de Comunas, archivo de Llano Grande (MAG/DC/LLG).
- Estatuto Comuna de Llano Grande: Reglamento Interno (MAG/DC/LLG: 15-06-1957).

RESPONSIBILITY AND THE REPRESENTATION OF SUFFERING: AUSTRALIAN LAW IN BLACK AND WHITE

RICHARD MOHR

LEGAL INTERSECTIONS RESEARCH CENTRE

UNIVERSITY OF WOLLONGONG, AUSTRALIA

Abstract: This article critically analyses the concept of suffering, with particular emphasis on responsibility for and representations of suffering. Suffering is seen as a social relationship, with objective characteristics, classified by Renault as domination, deprivation and the weakening of intersubjective supports (*désaffiliation*). Veitch and Wolcher have inquired into legal responsibility for suffering. The author adds that suffering is also constructed subjectively, through aesthetic, political and legal representations. This theoretical model of suffering is applied to recent political and legal issues in Australia dealing with an apology for earlier policies of removing Indigenous children from their families, and a more recent aggressive “emergency response” to concerns over child abuse in Aboriginal communities. Indigenous Australians have clearly suffered from colonisation and subsequent policies, while representations of their suffering can be seen to have exacerbated their disempowerment and thus increased suffering. The article proposes recognising responsibility while avoiding the disempowerment of “victims”. It concludes by proposing new approaches to domination, deprivation and disempowerment that may open the way to new constructions of political subjectivity, fostering the redevelopment of intersubjective supports, while increasing awareness of the past causes of suffering.

Keywords: Australia, Indigenous people, social justice, law, anti-colonial resistance.

INTRODUCTION

This article¹ explores the sociological and jurisprudential concepts of responsibility and suffering in an effort to evaluate their relevance to current race relations in Australia and to

¹ This article was originally written for presentation at the Centro de Estudos Sociais, Coimbra, with the kind assistance of the Istituto di Ricerca sui Sistemi Giudiziari (IRSIG), Bologna, and the Short Term Mobility Program of the Consiglio Nazionale delle Ricerche (Italy). The author thanks the commentators at CES, Boaventura de Sousa Santos, Silvia Maeso, Paula Meneses, Cecilia MacDowell Santos and José Manuel Pureza, for their insights and suggestions. Another version of the paper was presented at the University of Victoria, BC, Canada, where comments by Louis Wolcher and Benjamin Berger were again most helpful. This article has benefitted from each of these inputs, as well as the comments of an anonymous e-cadernos

clarify their broader relevance to law and society. It is located at the intersection of the ethical and the material. We cannot hope to understand the realities of disadvantage and domination without an appreciation of their historical, political and economic causes. At the same time, our understanding and discourse, informed by ethical considerations, shape the specific conditions of race relations. Moral panics justify troop surges. We engage in, redirect or promote particular responses by the terms in which they are understood and debated. The ethical (*Sittlichkeit*) is itself based in a community. In a multicultural or post-colonial society there is a plurality of ethical communities. Ethical responses consequently work *between* as well as *within* groups, defining the groups even as they construct the relations between them.

The key terms, responsibility and suffering, are connected in colonial and postcolonial debates over responsibility for the suffering of Indigenous people, informed by recent work on the social conditions of suffering and the role of law in alleviating, causing, or legitimating suffering. By building on terms in which Indigenous and settler societies debate their relationship, I hope to better understand how those groups and their relations are constituted, while broadening the terms of the debate.

Australia, inhabited by some two hundred language groups with ties to the country going back tens of thousands of years, was colonised by Britain in the late eighteenth century. The legacy of colonisation continues to influence the polity and civil society of the contemporary multicultural, economically advanced nation. Indigenous people make up only about two percent of the population, yet the unresolved issues of their dispossession and current living conditions mark the relations between the “black” and “white” societies (to use common Aboriginal terms), and the understandings of each about their place in the Australian polity.

While referring to the background of colonial dispossession and Indigenous disadvantage, this study foregrounds two recent policy debates in Australia. The first of these is the recognition of damage caused by policies of removing Indigenous children from their families, which persisted up to the 1970s, and debates over appropriate responses. The second is a policy of intervention in Aboriginal communities in Australia’s sparsely populated Northern Territory, which were initially justified by concerns over child abuse. These two case studies offer an opportunity to examine the constitution of suffering and the question of responsibility for and responses to suffering. Suffering is seen as a social phenomenon, which can only be addressed by reconceiving the settler society, the Indigenous society and the relationship between the two.

reviewer, while the author remains responsible for any remaining omissions, obscurity or errors. All the institutions mentioned above, as well as the University of Wollongong, contributed to the development of this work, through their material support during its writing.

Law is crucial to this analysis, in its role as a means for recognising demands and legitimating powers and possessions. In Australia a dominant western law has been imposed on Indigenous communities, sweeping aside their own law without recognition or recompense. This inequity creates moral and ethical dilemmas that go beyond collective responsibility or retrospective claims, to strike at the heart of the nation's legitimacy and standing. Whether or not my grandparents or I actively participated in the dispossession of the Wadi Wadi people, on whose land I now live, I am a beneficiary of that dispossession. The continuing disadvantage and social disruption caused to the Wadi Wadi and all the other Aboriginal people in Australia is a continuing challenge to the polity. At the same time, traditional law lives on in practices of Aboriginal people, and acknowledgement of that law, vestigial as it may be, challenges the legitimacy of the official, dominant laws of Australia.²

This is not, then, an investigation that seeks to allocate collective responsibility or decide the legitimacy of particular land claims. It is, rather, an exploration of the relationships between the ethical foundations of settler and Indigenous societies, their resort to law, and the social and economic conditions under which we share a continent and imagine it as a nation (Anderson, 1991).

Recent work on law and the social constitution of suffering suggests a promising conceptual framework within which to deal with these relationships and conditions. As will be seen below, the term "suffering" (*souffrance*) has long political traction in France, and it has recently come to the fore in English language discussions of law and jurisprudence. "Suffering" is extremely broad and may be seen to denote passivity, while neglecting the identification of any specific agent of suffering. However, it repays interrogation of just these aspects, since it is one of the basic ways in which people relate to and empathise with each other. The suffering of Indigenous people in Australia can be understood phenomenologically, even before analysis shifts to questions of guilt, blame or responsibility. And while suffering, and the sense in which one can empathise with another who suffers, is a universal part of the human condition, suffering is also expressed and discussed in ways that inform and constitute social, political and legal practices. The word itself does not resonate strongly in Australian political discourse (by comparison with France, for instance), but the concept can be seen to pervade concerns over the living conditions of Aboriginal communities and to have impelled the moral panic

² The prior existence and persistence of Aboriginal law in Australia has been recognised in legal cases from *Milirrpum v Nabalco* (1971) 17 FLR 141 through *Mabo v Queensland (No2)* (1992) 175 CLR 1 to *Commonwealth v Yarmirr* (1999) 101 FCR 171 (Merkel J paras [325-352]) and *Yorta Yorta v Victoria* (2001) 110 FCR 244 (Black CJ paras [35-70]). Its defeats and accommodations in the face of the common law have been discussed by Motha (1998), McNamara and Grattan (1999), Mohr (2002, 2003) and Atkinson (2001).

over child abuse, and subsequent concerns over the safety and well-being of women and children in Northern Territory communities.

The following sections deal with suffering as a concept with social, legal and political consequences. First, I consider which forms of suffering are of relevance to social analysis and political or legal redress. Second, I consider in more detail the relationship between law and suffering, which raises questions of responsibility for suffering. Third, I come to the relationship between suffering and representation, in various senses of that word: aesthetic, political and legal. Each of these stages goes to constructing a picture of the relationships between persons who suffer and the social and legal conditions of that suffering. In particular, the focus on questions of responsibility and representation allows a better understanding of the role of suffering, and reactions to it, in mutually constituting political subjects and identities.

THE SOCIAL CONDITIONS OF SUFFERING

Louis Wolcher criticises the idea that there is a hierarchy of suffering. He identifies certain strands in jurisprudence and moral philosophy that seek to draw lines around legitimate suffering, or suffering that should be addressed by public, legal processes. While we may be concerned with the immoral imposition of suffering, we are not supposed to show "excessive concern and compassion for the suffering of others". He cites Dworkin's distinction between "bare harm" and "moral harm": the former is merely subjective, while the latter is an "objective matter" with which ethical beings should properly be concerned. The unworthy victim or the one who suffers from "bare harm" are not seen, in this jurisprudential view, to be worthy of moral concern or legal redress. Wolcher criticises this approach by comparing it to the "bare life", in Agamben's analysis, "of the concentration camp inmate or terrorist detainee... [T]he possessor of merely bare life experiences suffering that the legal order interprets as wholly 'subjective' and beyond its reach" (Wolcher, 2008: 6).

Wolcher effectively opposes the idea that suffering can be classified according to the sufferer, the subject of suffering. There are no subjects who, by virtue of their position or status, are more or less worthy of having their suffering recognised as such. There are certain tropes and practices that define the *subject* whose suffering is worthy of compassion, solidarity or legal protection, or who can be *expected to* suffer in silence. These will be addressed below in discussing representations of suffering.

Though we cannot distinguish the suffering that must be addressed by law or politics according to the *subject* who suffers, we can distinguish suffering according to its social *object*. Emmanuel Renault elaborates this approach, beginning by distinguishing "social suffering" from other, more corporeal forms of suffering, such as pain. Renault (2008: 41-

45) then distinguishes between “normal” and “abnormal” social suffering. Nietzsche saw a certain suffering as being a normal part of existence. The sort of discontents which Freud refers to as being part of civilisation are undeniably social, but may also be seen as normal because all of us who live under a regime of civilisation may expect to suffer them. We may suffer when we are ill, when we lose loved ones, when we are obliged to do things we dislike doing, or when we are distressed by the state of the world or the meaning of life. Most such forms of psychological or physical suffering require no general public (legal or political) response. We may sympathise with friends, give students more time to submit their essays, allow employees time off to attend a funeral, but we cannot legislate against it.

For Renault, a social and political analysis of suffering can only achieve critical force if it is capable of distinguishing abnormal social suffering from such suffering that may be considered normal, the sort of background level of suffering that any one of us may experience. There are, then, various sorts of suffering that might be abnormal social suffering, so we need a further analysis that can connect the *experience* or the *expression* of suffering to the *real social conditions* that may be held responsible for it. Renault (2008: 56) identifies three dynamic factors that make this connection:

1. domination by means of physical constraints or symbolic violence;
2. weakening of intersubjective supports (*désaffiliation*);
3. unsatisfied needs due to inadequate material resources or material constraints to action.

Social, political or legal responses may properly be limited to addressing abnormal suffering which is caused by domination, *désaffiliation*³ or inadequate or restrictive material resources. This schema can be a guide to determining the types or dimensions of suffering that law or political action might be expected to address. Accepting Wolcher’s conclusion that there are no *subjects* whose suffering is more or less worthy of legal redress, I believe that Renault’s classification of the *nature* of that suffering (its social *objects*) does help to narrow our concerns and to focus our responsibilities.

LAW AND RESPONSIBILITY FOR SUFFERING

In a conventional view, law is expected to provide redress to those who have suffered, even if it cannot actually prevent suffering (*e.g.* by deterrence). Wolcher itemises five ways in which law addresses suffering. These include the conventional view, characterised as a demand for justice on the part of those who have suffered unjustly. The

³ I retain Renault’s expression in French, since there is no concise English equivalent. A certain sense of “alienation” may roughly correspond, but that is impossible to distinguish from the more powerful Marxist sense of the word.

law can then authorise action to redress that suffering, which may lead to the “just suffering” of the party or parties having caused this wrong, whether through action in tort (where the compensation will usually be financial) or punishment for a crime. In authorising such action the law causes other suffering, called by Wolcher “collateral damage”: this is the suffering caused by legal action which affects parties other than the wrongdoer. These may be the families of persons detained or sentenced to death, or they may be bystanders injured as a result of lawful police action.

In addition to these instances of redress and infliction of suffering, Wolcher (2008: 12-13) also notes that “private and public law-doers can and do create two additional forms of suffering: the kind that the formal agents of law do not even notice... and the kind that legal agents notice but nonetheless reject as a basis for intervening.” While this appears to be suffering caused by law, the suffering precedes the law (having possibly been caused by some other agent or circumstance). To the extent that the law causes suffering, it would seem that this is the suffering caused by a lack of redress or of recognition of the harm suffered.

Scott Veitch (2007) takes this lack of recognition, or blindness to legal responsibility, further, to see law playing a more active role in the production of suffering. If the active role of law in causing suffering for Wolcher is simply in punishing wrongdoers while harming the innocent only incidentally or by accident, then for Veitch law sets out to harm the innocent. Veitch’s position can be summed up more accurately by saying that when the powerful set out to harm the innocent they can usually count on the law for ample backing and legitimation.

The mechanisms these two writers ascribe to law’s responses and contributions to suffering provide a fuller picture. Wolcher targets the everyday processes of legal interpretation as a means of organised ethical amnesia. The thrust of his argument is bound up in a theory of meaning that criticises the lack of ethical discrimination in the presumption of objectivity in the interpretation of legal statements. His theory applies more strongly to “easy” than to “hard cases”, since it is in the easy case that the moral implications and ethical penumbras of law are most easily forgotten or concealed. The meanings given to legal statements are not unquestionable, but neither are they questioned in their application. The interpretation of law and of legal and illegal actions is not wholly determined by history.

But history has the last laugh: it winds up mastering reason by conditioning how the expression of reasons’ concepts are received and acted upon. To pretend otherwise is not only bad philosophy – it also amounts to a rank apology for whatever forms of

state violence legal actors and philosophers happen to receive as unproblematic at their particular stage of historical becoming. (Wolcher, 2008: 167)

Wolcher analyses the internal reasoning of the legal decision to arrive at a theory of law's bad faith, or self deception, in regard to how it addresses suffering.

On the other hand, Veitch (2007: 41) encompasses the social conditions of law, seeing that law disperses responsibilities to such an extent that it becomes a technology for "the legitimation of human suffering". Law's "technologies of responsibility", working within the "broader social forms of power, also provide some of the major resources through which dispersals and disavowals of responsibility can occur".

Central to this debate is the nature of the responsible subject. Wolcher specifically refers to "legal actors and philosophers": people like us. Veitch accepts that the law has a social role in the allocation of responsibilities (in the many senses of this word). But in each case the question arises: who qualifies as a person who bears responsibility? This may be a person in the legally fictitious sense of a corporation, nation or state. The very idea of responsible government highlights the importance of this collective sense of responsibility, where the abstract entity of state or government is *responsible to* a people, as another abstraction (Agamben, 2000: 28-34).

Veitch (2007: 34-6) identifies the individual as the repository of responsibility, drawing on Lacey's claim that it is only in modernity that we find the individual moral agent, separated from a richer social milieu, carved out from a community, autonomous with respect to fate and the gods, to whom responsibility can be allocated. An important aspect of his critique involves the contrast between the isolated individual and the dominance of institutions. The individual depends on social institutions for identity, even for existence, and yet is the sole locus of responsible action. "At the same moment as he or she sinks into insignificance, he or she is elevated to the apparent throne of world-shaper" (Beck, 1992 *apud* Veitch, 2007: 54). As this paradox works its way through the legal and social world, it produces a "proliferation of irresponsibilities" resulting in "the irresponsible mentality", fostered in the individual buffeted by illusions of choice, autonomous yet powerless, the *outside* of the institutions and technologies *within* which she must operate (Veitch, 2007: 41, 55-6).

In the analyses of Veitch and Wolcher, the subjects under consideration are the ones who should be held responsible for suffering. In each case, however, they evade responsibility, either through a theory of meaning that buries ethical choice (Wolcher), or through a maze of social structures and institutions, including the law, that dissipate responsibility away from any specific subject (Veitch).

While we have been considering the place of the individual or institution that should take responsibility, it is also important to keep in mind those other people who have been suffering, to see it from the other side, so to speak. Shifting the view from that of the legal subject to the suffering subject brings the relational nature of suffering into clearer focus. Using the verb in its active form, we notice not just abstract suffering, but the fact that it is people who suffer. But how are they constructed as sufferers? It is one thing to be harmed by another, but in the discourse on suffering we also find certain people who are essentialised in their suffering, even defined by it. These are the mirror image, the others, to the responsible subjects, who may cause harm not only by landing the blow, but by the very way in which they represent suffering and its subjects.

REPRESENTATION

Representational practices define and constitute the representative as well as the represented, in a dialectical process. Representation is a rich term with a long history that leaves traces in various related meanings (Pitkin, 1972). There are three main senses of the term to be explored here, which may be called political, legal and aesthetic forms of representation. When rulers are responsible to the ruled, they may be said to *represent* them, in a political sense. In the context of legal practice, we refer to lawyers *representing* their clients. And in the visual arts we say that a painting or photograph *represents* its subject. This aesthetic sense can also refer to media representations of people and events.

Hannah Arendt (1973: 75) pointed out that the new politics of the Jacobins after the French revolution derived legitimacy from their “capacity to suffer with the immense class of the poor”, accompanied by the will to raise compassion to the rank of the supreme political passion and the highest political virtue. This new source of legitimacy replaced other forms of representation, displacing the republic and forms of government (under the Girondins) by the Jacobins’ invocation of “*le peuple, les malheureux*”, in Robespierre’s coupling of the concepts. The continuing appeal of the Jacobin formula in French political rhetoric was seen in the 2007 Presidential election, when both Nicholas Sarkozy and Segolène Royal dedicated their campaigns to “*la France qui souffre*” (Renault, 2008: 151).

In political and legal discourse suffering is reconstructed from an experience of pain or deprivation into a relationship, and this is notably a relationship between those who suffer and those who do not. Renault (2008: 376) reports on Veena Das’s analysis of reactions to the Bhopal disaster in India, which found that legitimating tropes of legal discourse detached suffering from the victims. The discourse of suffering “was used to reduce those who suffered to silence”, while the negotiations and construction of events, including that of the suffering itself, were commandeered by politicians and lawyers. The emphasis here

is on the victims of suffering, while the legal mechanisms are shown to have deprived them of a voice.

Images of suffering typically portray the sufferer as the other, as distanced from “us” the responsible, the actively viewing subject. In a series of photographs by Pierre Gonnord reproduced in *El País* under the heading “El silencio de los marginados” (García, 2008), the mute, closed faces of the marginalised are in contrast to the outgoing, engaging presence of the photographer himself, depicted by a newspaper photographer.

The representation of suffering forms an essential component in that political economy of suffering that involves domination, *désaffiliation* and dispossession. On one hand, suffering is constituted as a salient political phenomenon by artistic, media and political representations. On the other hand, responses to suffering are framed by representations of the suffering subject and its converse, the responsible subject. Where suffering is represented as silence, the role of those responsible becomes to represent, to speak for, and, finally, to act for the sufferers. The media, politicians and lawyers play these roles with professional zeal. In the meantime, responsibility for one’s own actions and legal liability for specific injustices and the spoils of dispossession are washed away by the tide of a reimagined history, dispersal of collective responsibilities and the representation of suffering embodied in those who suffer.

The allocation of responsibility and suffering among Indigenous and settler Australians provides an illuminating instance of these processes. It tests and illustrates the theoretical framework developed above. At the same time, the concepts developed there should also be expected to suggest an evaluative framework and a way forward in improving the relations between the two groups, and in addressing the objective conditions of suffering. The following sections describe two relevant recent developments in law and policy relating to Australian Indigenous peoples (comprising two broad distinct groups known as Aboriginal people and Torres Strait Islanders, respectively).

“SORRY”

The demand for an apology to Indigenous people for policies that led to the removal of their children dominated debate on black-white relationships for ten years from the release of a report (HREOC, 1997⁴) on the impact of those policies to a change of government in 2007. The simple word “sorry” gained huge significance: on banners, in demonstrations, graffiti and on a number of occasions written by the vapour trail of a small aircraft above Sydney.

⁴ Unless otherwise specified, the data in this section comes from the HREOC (1997) report, *Bringing them Home*.

Through most of the twentieth century Aboriginal peoples of Australia were subjected to various paternalist regimes that assumed the inferiority of their cultures, if not (always) their inherent inferiority as human beings. It was assumed that the culture was destined to be wiped out by “progress”, if it had not already been, and that individuals would need to adapt to the new ways (Markus, 1990).

Those regimes assumed that tribal Aboriginal cultures and people would soon die out. Great effort was expended, however, in policing the boundaries between black and white communities. Aboriginal people could generally only marry with permission of a “protector of Aborigines” or some such authority, and marriages between Aborigines and Europeans were treated with particular suspicion. With or without formal authorised marriages, there were many opportunities for relations between the communities, typically based on inequalities of power and resources. The authorities were classifying children into varying degrees of whiteness or Aboriginality obsessively, as half castes, quarter castes and so on (Ellinghaus, 2003). To hasten the assimilation of the Indigenous communities, children of “mixed race” were removed from their families to institutions and foster families. They were trained and used as domestic servants and farm hands, occupations for which the whites assumed they were suited, and which white employers required, as cheaply as possible.

These consistent organised policies of child removal persisted for most of the twentieth century, until the 1970s. Aboriginal individuals and organisations spent increasing amounts of time and energy trying to match up the broken remains of families scattered across the country, relying more on local memory and oral histories than on the records of the white authorities, kept for any purpose other than preserving family histories or cultural traditions.

Eventually those organisations, such as *Link-Up*, raised awareness of these destructive policies to the point that in 1995 the Attorney-General of Australia briefed the Human Rights and Equal Opportunities Commission (HREOC) to report on past and present laws separating Indigenous children from their families, and to “examine the principles relevant to determining the justification for compensation for persons or communities affected by such separation” (HREOC, 1997). The *Bringing Them Home* report, released in 1997, made wide-ranging findings as to the impact of the policies on individuals and communities and recommended reparations, to consist of “1. acknowledgment and apology, 2. guarantees against repetition, 3. measures of restitution, 4. measures of rehabilitation, and 5. monetary compensation” (HREOC 1997: App 9). These recommendations were based on findings that the forcible removal of Aboriginal children was

[...] a gross violation of their human rights [...] was racially discriminatory and continued after Australia, as a member of the United Nations from 1945, committed itself to abolish racial discrimination. [...] The Inquiry concluded that forcible removal was an act of genocide contrary to the Convention on Genocide ratified by Australia in 1949 [which] specifically includes “forcibly transferring children of [a] group to another group” with the intention of destroying the group.⁵

By the time the report was delivered there had been a change of government in Australia, and the incumbent conservative coalition refused to recognise any of the recommendations of the report, particularly those sections dealing with reparations. The very first point, that of “acknowledgement and apology” became a major sticking point, a *cause célèbre* on both sides of politics, and the government’s refusal to even go to that point was a bitter blow to the members of the “stolen generations” as the report called them, and to all Indigenous families who had been affected by the policies.⁶

The first gesture of the new government when the Labor party won the election at the end of 2007 was to make a speech of apology as the first item of business of the new Parliament. On that day, 13 February 2008, Indigenous flags and the word “sorry” appeared on public buildings, schools, houses, pavements and media across Australia. The Prime Minister’s speech was broadcast live to outdoor screens in all major cities, while schools and workplaces organised events around the screening. The event was an emotional breakthrough for members of the stolen generations and their families, and was widely seen as a major step to reconciliation between black and white communities in Australia.

THE “EMERGENCY RESPONSE”

The Prime Minister, Mr. Rudd, made no commitment to honour other recommendations of the HREOC report, and expressly renounced the possibility of reparations. For many on the conservative side of Parliament, even this went too far. They had always opposed the apology on the grounds that it could lead to the fifth of the items under the report’s recommendations on reparations, *i.e.* “monetary compensation”. Senator Fieravanti-Wells abstained from voting on the motion put in the Prime Minister’s speech on the grounds

⁵ The summary of the report goes on: “Genocide is not only the mass killing of a people. The essence of genocide is acting with the intention to destroy the group, not the extent to which that intention has been achieved. A major intention of forcibly removing Indigenous children was to ‘absorb’, ‘merge’ or ‘assimilate’ them, so Aborigines as a distinct group would disappear” (HREOC, 1997). While the Commission showed that Australian policies fell within the terms of the UN Convention, it has been criticised as ‘legalistic’ and failing to recognise the difference between ‘absorption’ and ‘assimilation’ (McGregor, 2004: 293-4).

⁶ According to the Commission’s findings, “not one Indigenous family has escaped the effects [of forcible removal of children]. Most families have been affected in one or more generations by the removal of one or more children. Nationally, the Inquiry concludes that between one in three and one in ten Indigenous children were forcibly removed from their families and communities between 1910 and 1970” (HREOC, 1997).

that “today’s motion is the beginning of the next phase where this and future generations will be made financially responsible for past and potentially current actions towards indigenous Australia” (Hoctor, 2008).

“Current actions” received remarkably little attention on the day of the Prime Minister’s speech, though they had been the focus of mass protests outside Parliament House the day before. The conservative senator’s concerns could have been addressed to those protests, which drew attention to a massive police and military operation in the Northern Territory of Australia in response to a report on child abuse among Indigenous communities. That intervention had been an initiative of the previous conservative government which was criticised but ultimately supported, in all its legislative points, by the Labor Party.

These introduced a series of measures introduced in an atmosphere of moral panic in response to a report on child abuse among Northern Territory Aboriginal communities. These measures included “quarantining” welfare benefit payments so that a proportion could only be spent in recognised food stores, medical examination of all Indigenous children in the Territory and the compulsory leasing of lands held by Indigenous communities under native title. The authors of the original report stated in August 2007 that “the intervention does not include acting on any of 97 recommendations they made after a nine-month inquiry into the sexual abuse of indigenous children”. They were “devastated” to see “the troops roll into the Northern Territory” (Murdoch and Murphy, 2007).

The use of military force to combat child abuse, a return to the paternalistic policies of the past, such as withholding welfare payments from entire Aboriginal communities, and taking control of land held under native title, indicated that the policies of forced assimilation and dispossession had returned to Australia. So concerned was the government that the intervention may be found to be racially discriminatory that it was exempted from the provisions of the Racial Discrimination Act.

The “emergency response” has continued throughout the two years following the first sitting of the new parliament and the Prime Minister’s apology speech. On 13 October 2008 the Minister for Indigenous Affairs released the report of the Northern Territory Emergency Response Review Board. While generally supporting the intervention as a response to a genuine “national emergency”, the Review recommending improved cooperation with Indigenous communities, making the income management scheme voluntary and that all government actions should “respect Australia’s human rights obligations and conform with the Racial Discrimination Act 1975” (“the Act”) (NTER Review Board, 2008: 12). A year later the Minister announced that the Act would apply to the intervention, while many of its provisions would continue as “special measures” under

the Act. Other provisions are to be amended so that, while expressly applying to Aboriginal people, they are to be for their “benefit” (as in the case of compulsory leases) or, in the case of the powers of the Australian Crime Commission, to apply where Aboriginal people are the victims of serious violence or child abuse (Macklin, 2009: 12784-5).⁷ An “emergency response” justifying the suspension of law (specifically the Act), has been regularised as “special measures” under the very same Act whose operations were suspended to allow the intervention.

A number of commentators and protest movements have highlighted the contradictions between the apology and the intervention (Behrendt, 2008 and 2009; Mohr, 2009). These concerns focus on the risk that genocidal practices may be repeated in the Aboriginal communities of the Northern Territory, through the return to paternalism, racism, and a para-military response to parenting and children. These contradictions are summed up in the slogan of a protest against the intervention in Sydney in early 2010: “Sorry means you won’t do it again” (STICS, 2010).

CONDITIONS OF SOCIAL SUFFERING IN AUSTRALIA

The situation of Indigenous Australians conforms closely to Renault’s three factors in social suffering: domination, deprivation and *désaffiliation*. These will be considered, briefly, in turn. From the arrival of the British colonisers in 1788 there was a systematic attempt to dominate the first inhabitants. Together with the impact of new diseases, (Butlin, 1983) this was achieved by a combination of frontier wars and unauthorised massacres and legal domination, (Connor, 2002; Morris, 1992) whereby British law was imposed without regard for the existing Indigenous legal systems. Unlike other Anglophone settler societies (New Zealand, Canada, United States) there were no treaties, so the domination might be said to be even more complete (Dodson, 2008).

From the first arrivals of European settlers, Indigenous people were deprived of their land. Relying on well established colonial and legal tropes of land as the property of those who worked it, the Indigenous peoples were defined as merely ranging over the land like animals. Their legal, religious and land management practices, all based on the land and its ecosystems that supported them, were ignored or denied in the process of dispossession (Reynolds, 1987). To this day, levels of unemployment, poverty, welfare dependence and insecure work are higher than in any other community in Australia. Indigenous people are seriously disadvantaged in their health status, with morbidity and mortality levels not just many times worse than those of the white community, but at levels that would be considered scandalous in many third world countries (Hoy, 2009). This is a

⁷ The previous legislation conferred these powers on the Commission where “serious violence or child abuse [was] committed by or against or involving an indigenous person” (Manderson, 2008: 244).

situation that saps the community of valuable resources in terms of energy and elders. The activities of most Indigenous people are constrained by ill health, poverty, welfare policies or police and legal practices (Cowlishaw, 2003; Cunneen, 1988).

Through a combination of depriving the people of their culture and language, separating them from their traditional lands and families to institutionalise them on missions and reserves, in “orphanages”, and prisons, the intersubjective supports available to the Indigenous population have been systematically attacked at personal, family and cultural levels (HREOC, 1997; Roach, 1997 and 2009). The common experiences of Aboriginal and Torres Strait Islander peoples have, however, led to the forging of new links across old boundaries, and some remarkable developments of shared identity in the colonial or postcolonial setting. To mention just the symbolic level, each of these communities has, in the last generation or two, designed flags that are now recognised throughout Australia to represent their “national” identities.

Clearly, from the above brief description, the social conditions in which most Indigenous people live conform in every respect to the objective conditions of suffering as defined by Renault. We can safely say that the conditions of all Indigenous people conform to Renault’s definition in some respect. Even those Indigenous people who have overcome poverty and deprivation have suffered and continue to suffer from racism and the damage to cultural and social ties inflicted by six, eight or more generations of colonialism, including child removal policies that affected every Indigenous family.

REPRESENTATION AND THE CONSTITUTION OF THE SUFFERING SUBJECT

Suffering, no matter how “objective” its conditions, cannot be understood in isolation from its broader social and cultural milieu. It has been noted, above, that the *social* aspects of suffering indicate that people do not suffer simply as a result of some natural condition. Their suffering has social origins and causes, and its very construction *as suffering* has important consequences for the way it is experienced and the frame within which solutions may be sought. The concluding sections of this article explore ways in which the theoretical analysis with which it began may be applied to understanding, reimagining and responding to the suffering of Indigenous Australians. I turn first to questions of representations of suffering to see how these constitute subjects who suffer, before dealing with questions of responsibility.

In earlier discussion it was noted that representation in all three of its forms – aesthetic, political and legal – may actually compound suffering and render the sufferers more powerless. Mute suffering is a powerful photographic trope, identified in the work of Pierre Gonnord (García, 2008) and also familiar from television reports of famines and disasters, and advertisements for aid agencies. The trope is active in depictions of

Aboriginal Australians. An archival photograph on the cover of a leading Australian newspaper's weekend magazine section (*Good Weekend*, 2009) on the anniversary of the Prime Minister's apology showed a tribal Aboriginal couple in a classic pose of powerlessness and mute suffering. The headline read "Lest we forget", using the motto familiar from invocations to remember the war dead, thus referring back to the genocidal imaginary of an earlier age, in which the demise of the Aboriginal race was assumed, and the role of the "white man" was to "ease the dying pillow" (Dodson *et al.*, 2006). While ostensibly reminding us of injustice or of its redress through the Apology, the subjects of suffering are silenced, symbolically "killed" by the unmistakable reference to remembrance and fallen soldiers. These constructions of suffering *represent* the suffering subject in two senses: as an aesthetic and moral image, and as a silent subject who is in need of representation: by a photographer, a politician, or a lawyer.

Representation in these multiple senses came together with devastating impact in Aboriginal communities of the Northern Territory in 2007 following the release of the *Little Children are Sacred* report on child abuse. The "emergency response", described above, was justified by the horrifying images of widespread Aboriginal child abuse that were talked up by the government. The image of suffering was used to justify the suspension of law. Renault (2008: 31) reports Nancy Scheper-Hughes's analysis of the same tactic in Brazil.

She has particularly described the way in which the violence and dehumanisation in the favelas constitute not only factors aggravating social suffering inside these social exclusion zones, but also arguments to justify armed violence exercised against their inhabitants by the rest of society (unlimited police repression, death squads, etc).

The constitution of suffering as a social pathology going beyond the experience or comprehension of those who do not suffer constructs the sufferers in a zone of biopolitics where police repression, military intervention and extra-judicial killings are justified as the exception to the law. The Australian government was quite explicit in making this link: the suffering constituted grounds for an emergency response that justified the suspension of law. In the first instance the terminology of a state of emergency (Agamben, 2005) was used to suspend the operation of the *Racial Discrimination Act*. After its promise at the 2007 election to apply the Act to the intervention, it took the new Labor government two years to transmute emergency powers into "special measures", and other devices described above, to maintain the operation of the intervention while shielding them from legal appeals on the grounds of racism. With the pretext of protecting suffering children

and women, successive governments have deprived whole communities of their rights to property and to legal protection from racial discrimination. The representation of suffering Aboriginal people has been used to constitute them as a biopolitical substratum, unworthy of the legal protections afforded citizens as fully-fledged political subjects.

SUFFERING, VICTIMHOOD AND RESPONSIBILITY

The representation of Indigenous people as silent sufferers not only serves to deprive them of their rights to agency and self-determination, but also reconstructs members of the dominant settler society as the natural agents of their betterment. While this is clearly seen in the paternalistic approach of the Northern Territory intervention, it also raises questions about responsibility for suffering. This is particularly so in the case of colonisation, where the settlers have in fact been the agents of domination and have benefited by appropriating the land from the dispossessed.

The solution does not lie in the dissipation of responsibility so explicit in the Prime Minister's apology speech, which expressly invoked the responsibility of parliaments to absolve any individual of responsibility. As Mr. Rudd said, "We, the parliaments of the nation, are ultimately responsible, not those who gave effect to our laws. The problem lay with the laws themselves." (Rudd, 2008: 170) There can be no question of agency in this account: people who implemented policies of child removal, even those "protectors of natives" who stand condemned by their genocidal statements that Rudd quoted,⁸ were merely "giving effect" to laws. There is no opening here for inquiries into individual responsibility or culpability, of the sort that motivated South Africa's or Canada's Truth and Reconciliation Commissions.

One response to the allocation of responsibility for suffering, while avoiding the further disempowerment of the sufferers, has been to cast the issue in terms of "guilt" versus "victimhood". The issue needs to be dealt with briefly here, since it has come to prominence in Australia, as in the United States, in response to racial disadvantage. The Aboriginal intellectual Noel Pearson, citing African American writer Shelby Steele, has linked the "erosion" of black responsibility to the politics of victimhood, which itself relies on certain attitudes among whites.

Victimhood relied on a phenomenon within the dominant white societies that had two faces: white guilt and moral vanity. The rise of victim politics meant that, even as

⁸ "The problem of our half-castes... will quickly be eliminated by the complete disappearance of the black race, and the swift submergence of their progeny in the white..." (Northern Territory Protector of Natives, similar to views of the Western Australian Protector of Natives) *apud* Rudd, 2008: 169.

there was increased recognition of black rights in the post-citizenship era, there was also a calamitous erosion of black responsibility. (Pearson, 2007: 13)

Pearson sees black victimhood and white guilt as a pair, two sides of a coin. From this he deduces that while certain “liberal left” white Australians were exhibiting their “moral vanity” in clamouring for an apology to the stolen generations, they were working against the interests of Indigenous communities which would be better served by tough policies forcing Aboriginal people to take responsibility. Pearson’s analysis is founded in a neo-liberal ethos of individual choice within a market economy, and relies on strong moral terms such as guilt, vanity, victimhood and responsibility, but it lacks a recognition of historical power relationships or the economic conditions of Indigenous disadvantage and the consequences of the experience of disadvantage.⁹

Domination, disadvantage and dispossession may be manifested or experienced as victimhood. Though it is not constituted *by* or constitutive *of* white guilt, there are mutual relationships between the political subjectivities of the dominated and the dominating, the dispossessed and the possessor. Australian debates over responsibility, redistribution policies, collective identity and race relations now bring intellectuals, activists, political parties and social movements together across racial lines to contest the fundamental terms in which the communities understand themselves and each other. These are some of the practices, names and narratives (Gatti, 2010) that constitute identities in a single territory that was colonised but never ceded by the first nations. This analysis recognises these constitutive foundations of identity formation, taking account of political, economic and historical conditions and the stories that are told about them. It requires understanding white responsibility for specific injustices, without automatically casting those who have suffered from them as passive victims. The narratives of nation can only be effectively told if they are developed as a dialogue.

Passivity arises when the discourse of suffering imagines a “victim” of suffering, posed against an active dominant group that represents those sufferers, as discussed in the previous section. Wendy Brown criticises movements that simply

perform mirror reversals of suffering without transforming the organization of the activity through which the suffering is produced and without addressing the subject

⁹ Darryl Pinkney has pointed out that Barack Obama’s analysis of the constitution of Afro-American deprivation, in *The Audacity of Hope*, effectively counters Steele’s analysis, though not explicitly. “For black Americans, such separation from the poor is never an option, and not just because ‘the color of our skin’ makes all of us only as free as the least of us, but also because ‘blacks know the back story to the inner city’s dysfunction’. [Obama] means that he cannot separate from the black poor.” (Pinkney, 2008: 9)

constitution that domination effects, that is, the constitution of the social categories, ‘workers’, ‘blacks’, ‘women’, [...] (Brown, 1995: 7)

The problem, then, is to recognise and allocate responsibility for suffering under conditions that allow those who suffer to constitute and imagine themselves as political subjects. It is only in this way that we can avoid their simplistic representation as biopolitical or even biological objects. Renault (2008: 372) calls attention to a critique that began with Gramsci as an analysis of the barriers to the development of the worker as a revolutionary subject. The critique is continued by those contemporary figures who “explicitly pose the question of political subjectivity as a problem”, and Renault names Balibar, Butler, Žižek *inter alia*.

Renault points out that the three forms of suffering, domination, deprivation and *désaffiliation*, have been characterised by specific political movements, through which participants have constituted themselves as political subjects in various ways according to their times and circumstances. While the industrial proletariat’s struggles against domination were seen as a model of political resistance from the nineteenth into the mid twentieth century, the struggles of peasants and other extremely poor people against deprivation were less developed, or at least less fully theorised and constructed by Marxist theory. Renault (2008: 33) refers to the more recent movements of Indigenous and landless interests (specifically in Bolivia and Brazil) as models that have become better recognised for their struggles against dispossession.

Recognition that the constitution of subjectivity is one of the key obstacles to an effective response to suffering refocuses attention on *désaffiliation*. If suffering is in large part a problem of powerlessness and the social construction of victimhood, then clearly *désaffiliation* is a key category of analysis. So, if resistance is the active response to domination, and if appropriation is the active response to deprivation, how can one respond actively to *désaffiliation*?

Das’s analysis of Bhopal indicated that the reduction of those who suffer to the status of passive and silent victims is a process of disempowerment. The natural response, then, would be to call for their empowerment. Yet we must be careful with what we mean by this “fashionable word” (Burgi, 2009: 26). Brown contrasts “empowerment”, as a means of “generating one’s capacities... without capitulating to constraints by particular regimes of power”, to “resistance [which] implicitly acknowledges the extent to which protest always transpires inside the regime” (1995: 22). Yet even though the term opens up more possibilities than the reactive notion of resistance, and “articulates that feature of freedom concerned with action”, there are dangers in the way it imagines subjectivity. “Indeed, the

possibility that one can ‘feel empowered’ without being so forms an important element of legitimacy for the antidemocratic dimensions of liberalism.” (Brown, 1995: 23)

If empowerment is to enable the engagement of active political subjects with the objective social conditions of their suffering, then we need to reengage with the concept of alienation. Social suffering, for Renault (2008: 387), is characterised by structures that block the satisfaction of needs, both organic (psychic and corporeal) and intersubjective needs. The resulting self-alienation requires a realisation of self by engaging with those conditions, or as Brown would put it, “organization of the activity through which the suffering is produced” (1995: 7).

RECONSTITUTING SUBJECTIVITY

Reappraisal of the role of the political subject of suffering opens the way to a new approach to the vicious circle of white responsibility: black suffering. *Pace* Pearson, it is not white guilt that constitutes black victimhood. Indigenous people suffer as a result of historical and social conditions, yet they are represented as suffering in a biopolitical space outside the norms of the Australian polity and its legal framework. Recognising white responsibility for colonial and postcolonial injustices, right up to the amendments to the *Racial Discrimination Act* proposed at the end of 2009, does not deprive Aboriginal people of their responsibility, social cohesion or will. That is perpetrated by precisely those laws that treat the Indigenous population as irresponsible, as existing in a lawless state of suffering and victimhood.

Let us be more explicit about the sources of Indigenous *désaffiliation*, the short French term that denotes the weakening of intersubjective supports. This was caused by an active process of colonisation and detachment of people from their land, their laws and their families and communities. Recognition of these causes and conditions does not lead inevitably to a paralysis of guilt, nor need it lead to paternalistic policies that seek to oversee the demise of the race or to supervise the parenting practices of entire communities (under white guidance). This recognition indicates priorities for both Indigenous and settler communities. Overcoming alienation and reestablishing intersubjective supports cannot be imposed on or offered to a community from outside. It must be an autonomous and continuing organising process. Members of the settler society must remember what it is they are sorry for, and to have sufficient understanding of their wrongs and the damage caused to ensure that they are not repeated. This will include reminding the “parliaments of the nation” (Rudd, 2008: 170) who, in the present situation, seem so prone to ethical amnesia. Indigenous communities need the freedom to fight alienation and the resources to support themselves and each other.

The discourse of suffering does not only offer insights into the constitution of the political subject who suffers. As the Australian case indicates, the “other” of the sufferers is likewise constituted by their position in relation to the sufferers, including their responsibility for the suffering, or the advantages they have gained from dispossession. The significance of the word “sorry” was characteristic of the construction of complementary identities of a community of sufferers and of a responsible collective. By adopting the position that the settler community as a whole should apologise to the Indigenous community, the former acknowledged their part in the destructive impact on Indigenous societies.

Since the major impact of the policies of child removal had been on the intersubjective ties between Indigenous people, the apology was most relevant to the type of suffering that Renault calls *désaffiliation*. The suffering caused by dispossession and domination was not explicitly addressed. While it may have been a sub-text of the demand for an apology, questions of material loss and benefit were always carefully shielded from the discourse. It has already been mentioned that the Prime Minister expressly avoided any commitment to reparations, and the entire debate was about stolen children, not stolen land. The question of land is more sensitive for white society, since any serious effort to redress that injustice may affect their property. The question of land rights, through court cases, political conflicts and legislation, notably during the 1990s, is another major chapter in the history of Australia (Yunupingu, 1997; Motha, 1998; McNamara and Grattan 1999). While it goes to the heart of dispossession, it cannot be retold here.

The domination suffered by Indigenous people is effected in large part by the operation of law, and the law itself is the foundation of the nation’s legitimacy. That legitimacy continues to be disputed, despite the universal claims of the Australian common law, since the prior Aboriginal laws were never recognised. This is the suffering that never can be recognised within the scope of a legal system obsessed with its self-referential legitimacy (Veitch, 2007: 112-4). The law making practices of “the parliaments of the nation” continue to draw on a rhetoric of suffering and responsibility while reinforcing their legitimacy through incessant legislating and story telling. At the same time that those laws and stories purport to represent the original occupants of the territory, they work to legitimate their own domination over them. This is where we find the wreckage of law as a means to redress suffering or to enforce responsibility.

The laws of Australia continue to exist in the shadows of legitimacy, with the Aboriginal laws of the land lying beneath like an unstable geological layer, the shifting sands beneath a modern polity. As the narratives of suffering and identity, of “White Australia” and its “Black History” proliferate, the communities are themselves constituted by discourses of suffering and responsibility. These can contribute to the developing self-

awareness of Australian society as long as they can be recognised as competing legitimacy stories, while the underlying conditions of dispossession, domination and the destruction of intersubjective supports are still visible, through Indigenous stories,¹⁰ under the elaborately coded and codified mantle that we keep weaving. It is only through conscientious recognition of our own responsibility that we may develop as political subjects and recognise others in all their own subjectivity.

RICHARD MOHR

Richard Mohr is Director of the Legal Intersections Research Centre at the University of Wollongong, Australia, and Managing Editor of *Law Text Culture*. His recent work (see <http://works.bepress.com/rmohr/>) has been published in the *Australian Feminist Law Journal*, *Canadian Journal of Law and Society* and *International Journal for the Semiotics of Law*.

Contact: rmohr@uow.edu.au

Bibliographic references

- Agamben, Giorgio (2000), "What is a People?", in *Means Without End: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 28-34.
- Agamben, Giorgio (2005), *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arendt, Hannah (1973), *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin.
- Atkinson, Wayne (2001), "'Not One Lota' of Land Justice. Reflections on the Yorta Yorta Native Title Claim 1994-2001", *Indigenous Law Bulletin*, 5, 19-23.
- Behrendt, Larissa (2008), "What Follows Sorry", *UTS Speaks*. University of Technology Sydney. Accessed on 18/04/09, <http://www.uts.edu.au/new/speaks/2008/March/resources/1903-transcript.html>.
- Behrendt, Larissa (2009), "Indigenous People and Human Rights: A Litmus Test for Social Policy", *2009 Juanita Nielsen Memorial Lecture*. Sydney. Accessed on 19/01/10, <http://stoptheintervention.org/facts/speeches/prof-larissa-behrendt-1-6-09>.
- Brown, Wendy (1995), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Burgi, Noëlle (2009), "Salariés acrobates pour travail sans filet", *Le Monde Diplomatique*. Paris, 26-27.
- Butlin, Noel (1983), *Our Original Aggression*. Sydney: Allen & Unwin.

¹⁰ These are most powerfully accessible through the work of singer songwriters such as Kev Carmody (2007) and Archie Roach (1997 and 2009).

- Carmody, Kev (2007), *Cannot Buy My Soul: The Songs of Kev Carmody* (CD 37774120), EMI Music Australia. Lyrics and other archives accessed on 08/04/10 at www.kevcarmody.com.au.
- Connor, John (2002), *The Australian Frontier Wars 1788-1838*. Sydney: University of New South Wales Press.
- Cowlishaw, Gillian (2003), "Disappointing Indigenous People: Violence and the Refusal of Help", *Public Culture*, 15, 103-25.
- Cunneen, Chris (1988), "The Policing of Public Order: Some Thoughts on Culture, Space and Political Economy", in M. Findlay and R. Hogg (eds.), *Understanding Crime and Criminal Justice*. Sydney: Law Book Co., 189-208.
- Dodson, Mick (2008), "The continuing relevance of the Constitution for Indigenous peoples", NAIDOC Week Speech delivered 13 July 2008 at National Archives of Australia, Canberra. Accessed on 26/05/10, <http://www.naa.gov.au/collection/explore/federation/talks/dodson.aspx>.
- Dodson, Patrick L., Elston, Jacinta K. Elston and McCoy, Brian F. (2006), "Leaving Culture at the Door: Aboriginal Perspectives on Christian Belief and Practice", *Pacifica*, 19, 249-62.
- Ellinghaus, Katherine (2003), "Absorbing the 'Aboriginal problem': Controlling interracial marriage in Australia in the late 19th and early 20th centuries", *Aboriginal History*, 27, 183-207.
- García, Ángeles (2008), "El silencio de los marginados", *El País*. Madrid, Revista de Verano, 2-3.
- Gatti, Gabriel (2010), "Algunas anécdotas y un par de ideas para escapar de las ficciones modernas acerca de la identidad colectiva", *e-cadernos ces*, 7.
- Good Weekend (2009), Lest We Forget, *Sydney Morning Herald*, 7 February.
- Hector, Michelle (2008), "Walkout Explained", *Illawarra Mercury*. Wollongong NSW, 15 February.
- Hoy, Wendy E. (2009), "'Closing the gap' by 2030: Aspiration versus reality in Indigenous health", *Medical Journal of Australia*, 190, 542-4.
- HREOC (1997), Human Rights and Equal Opportunities Commission, *Bringing Them Home*. Accessed on 22/04/08, http://www.hreoc.gov.au/education/bth/community_guide/index.html.
- Macklin, Jenny (2009), Commonwealth of Australia, Parliamentary Debates, House of Representatives, Wednesday, 26/11/09, 12783 (Jenny Macklin MP, Minister for Families, Housing, Community Services and Indigenous Affairs).
- Manderson, Desmond (2008), "Not Yet: Aboriginal People and the Deferral of the Rule of Law", *Arena*, 29/30, 219-72.
- Markus, Andrew (1990), *Governing Savages*. Sydney: Allen & Unwin.
- McGregor, Russell (2004), "Governance, Not Genocide: Aboriginal Assimilation in the Postwar Era", in A. D. Moses (ed.), *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*. Oxford and New York: Berghahn Books, 290-306.
- McNamara, Luke and Grattan, Scott (1999), "The Recognition of Indigenous Land Rights as 'Native Title': Continuity and Transformation", *Flinders Journal of Law Reform*, 3, 137-62.
- Mohr, Richard (2002), "Shifting Ground: Context and Change in Two Australian Legal Systems", *International Journal for the Semiotics of Law*, 15, 1-24.

- Mohr, Richard (2003), "Law and Identity in Spatial Contests", *National Identities* 5, 53-66.
- Mohr, Richard (2009), "Response and Responsibility", *Indigenous Law Bulletin*, 7, 15-8.
- Morris, Barry (1992), Frontier Colonialism as a Culture of Terror, *Journal of Australian Studies*, 16, 72-87.
- Motha, Stewart (1998), "Mabo: Encountering the Epistemic Limit of the Recognition of 'Difference'" *Griffith Law Review*, 7, 79-96.
- Murdoch, Lindsay and Murphy, Katharine (2007), "Canberra's NT troop move 'devastating'", *The Age*, Melbourne, 6 August. Accessed on 21/04/08, <http://www.theage.com.au/news/national/canberras-nt-troop-move-devastating/2007/08/05/1186252546287.html>.
- NTER Review Board (2008), *Report of the Northern Territory Emergency Response Review Board*, Australian Government, Canberra. Accessed on 30/09/08, <http://www.nterreview.gov.au/report.htm>.
- Pearson, Noel (2007), "White Guilt, Victimhood and the Quest for a Radical Centre", *Griffith Review*, 16. Page references to the pdf version at http://www3.griffith.edu.au/01/griffithreview/past_editions.php?id=382.
- Pinkney, Darryl (2008), "Dreams from Obama", *Australian Financial Review*, 6-10. Reprinted from *New York Review of Books*.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1972), *The Concept of Representation*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Renault, Emmanuel (2008), *Souffrances sociales: philosophie, psychologie et politique*. Paris: La Découverte.
- Reynolds, Henry (1987), *The Law of the Land*. Ringwood, Vic.: Penguin.
- Roach, Archie (1997), *Looking for Butter Boy* (CD MUSH33008.2). Melbourne: Mushroom Records.
- Roach, Archie (2009), *Music Deli Presents Archie Roach - 1988* (CD 1791253), Australian Broadcasting Corporation.
- Rudd, Kevin (2008), Commonwealth of Australia, Parliamentary Debates, House of Representatives, Wednesday, 13 February, 167-173 (Kevin Rudd, Prime Minister).
- STICS (2010), Stop the Intervention Collective Sydney, Poster of the Protest, 13 February. Accessed on 20/01/10, <http://www.stoptheintervention.org/>.
- Veitch, Scott (2007), *Law and Irresponsibility: On the Legitimation of Human Suffering*. Abingdon, Oxon: Routledge-Cavendish.
- Wolcher, Louis E. (2008), *Law's Task: The Tragic Circle of Law, Justice and Human Suffering*. Aldershot, Hampshire: Ashgate.
- Yunupingu, Galarrwuy (1997), "From the Bark Petition to Native Title", in Galarrwuy Yunupingu (ed.), *Our Land is Our Life. Land Rights: Past, Present and Future*. St. Lucia, Qld: University of Queensland Press, 1-16.

COURT CASES

Commonwealth v Yarmirr (1999) 101 Federal Court Reports 171

Mabo v Queensland (No2) (1992) 175 Commonwealth Law Reports 1

Milirpum v Nabalco (1971) 17 Federal Law Reports 141

Yorta Yorta v Victoria (2001) 110 Federal Court Reports 244

A TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA RESSIGNIFICANDO O TERRITÓRIO BRASILEIRO: UMA ANÁLISE INTERDISCIPLINAR

GABRIELA DE FREITAS FIGUEIREDO ROCHA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Resumo: O artigo traz reflexões sobre alguns aspectos da formação do território nacional brasileiro e as transformações pelas quais este atravessa, sob o ponto de vista de uma realidade específica: a luta das comunidades quilombolas pela sobrevivência de seus traços culturais e modos de vida, os quais se produzem e reproduzem no território étnico. Conforme a análise desenvolvida, a principal condição que possibilitou a manutenção dos territórios étnicos foi a perpetuação da territorialidade quilombola. Verificou-se que é imprescindível adequar a aplicação do dispositivo constitucional que assegura às comunidades o direito a suas terras ao respeito pelos seus direitos culturais e ao reconhecimento de normatividades plurais que advêm da autonomia de cada comunidade sobre o seu território.

Palavras-chave: Território nacional; territorialidade étnica; comunidades quilombolas; pluralismo jurídico.

1. INTRODUÇÃO

A sociedade moderna se caracteriza por símbolos, valores, representações e instituições marcadas por determinadas formas de saber e de poder, ocupantes de uma posição hegemônica. O exercício dessa hegemonia dependeu, em grande medida, desde as conquistas dos grandes impérios sobre povos colonizados até os modelos mais avançados de dominação, de estratégias próprias de apropriação do espaço, que implicassem a origem e fundação de um território. Assim, os Estados Nacionais foram constituídos a partir do ideal de nação – em termos de uma identidade compartilhada – e de território, concebido como a base homogênea para o desenvolvimento dessa identidade.

Este artigo pretende abordar os processos contra-hegemônicos de formação territorial protagonizados por sujeitos diversos ao Estado, por coletividades autônomas que cultivam valores, práticas e representações para a perpetuação de uma territorialidade específica em relação aos processos de territorialidade nacionais.

A Constituição da República Brasileira, no artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias, atribuiu às comunidades remanescentes de quilombos¹ o direito à titularidade das terras onde habitam, de onde retiram o seu sustento, onde produzem e reproduzem sua identidade específica, de caráter étnico. Trata-se do reconhecimento expresso de que tais terras desempenham uma função primordial na garantia da pluralidade étnica da matriz cultural brasileira.

Intenta-se demonstrar no presente artigo que o reconhecimento da identidade étnica torna imprescindível a compreensão das dinâmicas próprias à formação do território e em que medida a territorialidade étnica determina os modelos de relações que o grupo estabelece com o ambiente onde está situado.

No primeiro tópico do texto são trazidas algumas referências teóricas, fundamentais a um entendimento prévio das categorias trabalhadas. Em seguida, é inserida à discussão uma abordagem mais geral sobre os processos de configuração do território brasileiro e alguns aspectos políticos e econômicos envolvidos. O terceiro tópico procura esclarecer a noção de “remanescente de quilombo”, a partir do contraponto das dimensões histórica e antropológica. Os dois últimos tópicos priorizam o debate sobre a territorialidade quilombola, suas características e como ela se projeta no reconhecimento dos direitos étnico-territoriais, o que é analisado sob o enfoque do pluralismo jurídico.

2. OS CONCEITOS DE TERRITORIALIDADE E TERRITÓRIO

O conceito central a esta análise é de territorialidade, definida, em termos antropológicos, como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (Little, 2002: 3). O território seria, nesse sentido, “um produto histórico de processos sociais e políticos” (*ibidem*).

O território nacional seria, por sua vez, o produto de processos históricos que marcaram a sociedade moderna, cujo agente hegemônico central é a própria nação, suporte simbólico uniformizador e integrador das relações sociais, econômicas políticas, jurídicas e culturais. A noção de identidade nacional e sua relação com o território figura

¹ O Decreto n° 4887/2003 traz a definição de remanescente de quilombo, no seu art.2º, segundo o qual, “ Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

como aspecto central na formação de um sentido de unidade, o que fortalece o poder do Estado centralizado. A unidade territorial seria apenas uma das facetas de todo um conjunto de uniformizações políticas, econômicas, sociais e culturais, associadas ao sujeito estatal e à sociedade moderna ocidental. E enquanto tais processos de uniformização foram corroborados no campo da ciência, da filosofia e da política, justificavam-se assim todas as formas de opressão sobre os que não se adequavam ao ideal nacional, sobre os sujeitos e culturas a serem esquecidos ou superados pelo progresso. Nesses termos se deu a colonização e o extermínio das coletividades denominadas primitivas ou selvagens, tanto pela eliminação física quanto simbólica.

A unificação dos Estados Nacionais conduziu, portanto, a formas – mais ou menos brandas – de etnocídio das culturas não conformadas aos padrões civilizacionais de hegemonia sobre o espaço ocupado pelo homem moderno. Assim, combinada a um componente fundamental, qual seja, o capitalismo, a dimensão territorial foi reforçada como componente da expansão do progresso humano. O ideal nacional só teria força na base de um território seguro e bem governado. Contudo, essas categorias e divisões sobre a territorialidade nacional e os processos aos quais ela está relacionada são colocadas em xeque quando se está diante de experiências que questionam exatamente a unidade aparentemente garantida pelo ideal nacional, bem como a uniformidade da vida social. Aquilo que parecia esquecido e superado passa a ser resgatado no seio da uniformidade, quando se reconhece que há outros sujeitos políticos para além do Estado, capazes de territorialidades alternativas e específicas.

3. A CONFIGURAÇÃO DO TERRITÓRIO NACIONAL E SEUS CONTORNOS CONTEMPORÂNEOS

Os geógrafos Milton Santos e Maria Laura Silveira procuraram descrever a nação brasileira pelo seu território, conectando a divisão e expansão do território à divisão do trabalho, que define, a cada momento, “a capacidade de agir das pessoas, firmas e instituições” (Santos e Silveira, 2006: 21). As técnicas utilizadas para a organização da ocupação dos homens na sociedade criam a história dos usos do território nacional, foco da investigação dos autores. Foram identificados três períodos distintos para caracterizar as diferentes fases do processo de territorialização brasileiro: o período dos meios naturais, o dos meios técnicos e o do meio técnico-científico-informacional.

O período dos meios naturais é caracterizado pela subordinação dos meios econômicos de organização da ação humana às disposições naturais. O corpo humano era o principal agente de transformação e “as localizações econômicas resultavam da combinação harmoniosa entre as necessidades de cada produto e as condições preexistentes” (Santos e Silveira, 2006: 51). Como os grupos humanos, nesse contexto, obedecem a uma ordem natural, moldando os seus comportamentos às possibilidades

que esta oferece à sua sobrevivência, o tempo das transformações é lento, as diferenciações enraízam-se na natureza.

Já o período dos meios técnicos é marcado por diferentes fases de modernização dos processos produtivos e da ocupação do território. O esforço humano é substituído pela mecanização, que passa a impor as lógicas e os tempos humanos à natureza. As diferenciações entre uma região e outra não são tão rígidas como antes, pois a disposição do meio se dá conforme a vontade de quem ocupa o espaço e o manipula.

Destacam-se aí fenômenos como a expansão do território para o interior, o desenvolvimento de atividades como a mineração e a agricultura mecanizada, a urbanização, a industrialização. É o desenvolvimento progressivo dos meios técnicos que possibilita a denominada integração nacional e a apropriação funcional de todo o território nacional, com a expansão hegemônica do controle exercido pelas regiões de São Paulo e Rio de Janeiro, as quais desde a colonização centralizam a organização econômica e política do país.

Com o advento do período do meio técnico-científico-informacional, há um declínio da ideia de nação como centralizadora da funcionalização do território. O desenvolvimento das redes de transporte e informação criam a fluidez do território, o que significa que aquele enraizamento – pleno no meio natural – parece ter-se perdido por completo, pela força maximizadora das lógicas e temporalidades humanas, que tornam supérflua qualquer forma de pertencimento, mesmo a do território nacional. Observam-se fenômenos como o desenvolvimento de setores da economia de alta tecnologia, como a agroindústria e a intensificação da especialização territorial, fragmentando ainda mais o espaço utilizável (Santos e Silveira, 2006). É o período em que “o capital comanda o território, e o trabalho, tornado abstrato, representa um papel indireto” (*ibidem*: 52). E nas diferentes instâncias em que esse comando se firma, da autonomia relativa dos lugares de produção e reprodução passa-se à interdependência, condicionada pelo mercado global, por sua vez controlado por um grupo restrito de produtores.

Dentro da lógica desse mercado global, embora continuem sendo válidas a noção de território nacional e as categorias relacionadas a ela, não traduzem o que se passa na prática, pois funcionam apenas como um suporte para o espaço que pertence ao mercado. Destaca-se que a análise sobre os estágios de territorialização necessita ser abordada levando-se em conta o processo de globalização, suas características e consequências na constituição das políticas do espaço. É evidente que a globalização hegemônica² tem como um dos seus efeitos a fragmentação do espaço ao extremo das

² Esse termo é utilizado por Boaventura de Sousa Santos, que chama atenção para o fato de o processo de globalização se desdobrar em dois movimentos antagônicos: a globalização hegemônica, controlada pelo mercado financeiro e de capitais, bem como pelas grandes corporações capitalistas, apoiadas pelos seus representantes em todo o mundo; a globalização contra-hegemônica, caracterizada pela ação insurgente de

possibilidades, pois a cada momento se cria mais uma divisão entre o espaço de lazer, de morar, de consumo, de trabalho, etc., todos eles diretamente implicados no automatismo produtivo. Uma consequência de tal fragmentação é a ausência da noção de totalidade, que se torna também desnecessária.

Decorre disso o estranhamento em relação ao lugar, fator que está diretamente relacionado à identidade do indivíduo, a qual, também fragmentada, se perde sem unidade subjetiva, reduzindo-se apenas a mais uma unidade produtiva.

Dito fenômeno pode ser entendido também como um processo generalizante de perda da memória (Carlos *apud* Santos *et al.*, 1994). Esta se refere a algo que está para além do imediato, que funciona como referência, como ponto fixo, de enraizamento, tanto no tempo quanto no espaço.

Se a globalização gera o máximo desenraizamento das populações, pode concluir-se que há uma tendência generalizante para que a conformação dos territórios se torne dissociada e independente da territorialidade. Ou seja, os territórios passam a se expandir, se comprimir e se fragmentar por fatores alheios à atuação dos sujeitos concretos que atribuam significados aos mesmos, produzindo e reproduzindo valores a eles inerentes.

Cabe ressaltar, porém, que os diferentes modelos de territorialização existem simultaneamente e se relacionam, de formas contrapostas e contraditórias. Em meio à fragmentação dos territórios, característica da sociedade contemporânea, contrapõe-se a territorialidade horizontalizada de grupos étnicos minoritários, que resistem aos valores informados pela cultura nacional, mantendo a identidade étnica como referência central à apropriação do espaço e à reprodução social.

É forçoso reconhecer que a formação do território brasileiro e a consolidação do Estado Nacional ocorreram à custa da desterritorialização de inúmeros grupos indígenas, que sofreram com os choques culturais, sobretudo em face da incomunicabilidade das duas culturas em torno do valor da terra. A diferença elementar consistia na concepção da terra como mercadoria, de um lado, e como expressão da identidade, do outro. E o conflito atual entre as comunidades tradicionais sobreviventes e os grandes proprietários de terras não representa meramente um resquício histórico, mas revela que tal incomunicabilidade se manteve e tomou novos contornos frente às contingências.

Observa-se ainda que o processo de colonização significou o desprezo pelas ordens sociais pré-existentes ao tempo da invasão europeia, pois a integração política e territorial imposta pela metrópole exigia a profunda adequação da ordem nascente aos

grupos de minorias, movimentos sociais e demais agentes sociais e políticos que lutam contra a opressão provocada pela globalização hegemônica em todo o mundo. A caracterização detalhada dos dois modelos pode ser conferida em Santos, 2006: 213-225.

modelos europeus de sociabilidade, desde que adaptados, por óbvio, à permissividade vigente nas colônias. A territorialidade nacional adquirira, pois, desde cedo, um significado também extremamente artificial.

Ou seja, ao contrário do que se deu na formação histórica de outras nações, a ocupação do território brasileiro serviu unicamente à garantia do monopólio da terra e à manutenção dos lucros de elites nacionais e estrangeiras. A cultura nacional não se construiu com base na formação de um povo autônomo, mas na apropriação da força de trabalho das populações que iam se estabelecendo no território. Os sistemas sociais se fundavam na primazia do lucro sobre a necessidade (Ribeiro, 1995).

Se grupos como as comunidades quilombolas sobreviveram, adotando em seus sistemas sociais parâmetros alternativos de sociabilidade e territorialidade, foi tão somente porque conseguiram evitar que seus espaços vitais se reduzissem a uma parcela do território nacional, tal como ainda se impõe, por meio de diretrizes políticas e institucionais. Deveu-se à resistência e à sobrevivência do território-memória, do território étnico. Mas o que tornou possível que tais comunidades pobres pudessem constituir o próprio território? Não seriam elas apenas um conjunto de famílias reivindicando a segurança de suas posses para garantir um mínimo de sobrevivência?

As respostas a estas indagações não são simples e nem oferecem a segurança da certeza. Contudo, um ponto de partida é investigar o fator mitigado pela instabilidade de todo o contexto presente e pela globalização, que é a territorialidade, abordada no centro de um contexto específico. O enfoque deste estudo recaiu sobre a territorialidade étnica quilombola. Antes de discorrer sobre o seu conteúdo, é necessário verificar a origem e o sentido do termo, a partir das raízes dos territórios quilombolas, desde suas formações mais remotas.

4. OS QUILOMBOS: ENTRE O CONCEITO HISTÓRICO E O SENTIDO DO REMANESCENTE

As fontes documentais da época colonial registraram que os quilombos significavam muito além de um foco de resistência isolado, pois se proliferavam em grande número por todo o território brasileiro. Sua permanência, embora variasse bastante, era em geral duradoura, o que comprova as dificuldades enfrentadas pelo governo colonial para controlá-los e combatê-los.³

De uma pluralidade de tamanhos, formas de organização econômica, política e social, os quilombos funcionavam como peças-chave na resistência negra contra a violência e a opressão do sistema escravista. Neste ponto, alguns historiadores divergem quanto à amplitude do fenômeno do aquilombamento, pois alguns o definem como um

³ Para conhecer um pouco sobre a história dos quilombos e sua contribuição na formação sociocultural da sociedade brasileira, confira: Gomes e Reis (1996), Barbosa (1972), Anjos (1999), Moura (1981).

movimento de resistência individual de escravos fugidos, sem motivação revolucionária, enquanto outros defendem o caráter revolucionário dos quilombos, descrevendo-os como espaços de articulação de ordens sociais paralelas ao sistema vigente.⁴

O termo quilombo era, à época, associado aos critérios formulados pela “resposta ao rei de Portugal”, em 1740, segundo o qual, “quilombo é toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoadas, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (Almeida *apud* O’Dwyer, 2002: 47). Desde então, milhares de grupos tradicionais persistiram no tempo, mantendo vivos os valores e práticas cultivadas pelos quilombos como fatores de resistência e fuga aos padrões de opressão estabelecidos. Seriam eles os tais remanescentes de comunidades de quilombos, termo descrito pela Constituição, ao tratar das coletividades às quais é destinado um tratamento legal específico.

O termo remanescente, aderido à noção de quilombo, deixa em aberto uma discussão sobre quais são os critérios para se caracterizar o grupo que teria constituído um quilombo ou, em outras palavras, quais são as especificidades a serem consideradas ao se estabelecer quem é remanescente ou não. Nesse sentido, as comunidades têm-se empenhado em situar suas diferenças significativamente relevantes,⁵ demonstrando que a sobrevivência do quilombo dependeu do fator étnico, o qual atuou como resignificante do ideal quilombola no contexto presente. Procuram, antes de tudo, defender uma concepção antropológica, interpretando de forma ampla e problemática a expressão do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, segundo o qual:

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.⁶

⁴ Uma abordagem sobre a história dos quilombos como resistência individualizada pode ser encontrada em Barbosa (1972). Em sentido diverso, ver Guimarães (1996), “Mineração, quilombos e Palmares. Minas Gerais do século XVIII”, in Flávio dos Santos Gomes; João José Reis (orgs.), *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, (1996); Moura (1981).

⁵ A definição da identidade étnica advém de pressupostos analíticos e metodológicos adotados pela Etnologia, segundo os quais prevalece uma ou outra tendência científica presente no campo da Antropologia. Embora não se possa dizer que haja pacificidade quanto a tais pressupostos, é de ampla aceitação – sobretudo no tocante à confecção de relatórios antropológicos para a identificação das comunidades quilombolas – a adoção dos critérios sistematizados por Fredrik Barth, na obra *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. Segundo o autor, não pode o antropólogo lidar com a identidade étnica como se esta guardasse um conteúdo substancializado, verificado a partir da observação de seus hábitos e práticas. O investigador deve assim definir a etnia pelas fronteiras de diferenciação trazidas dos elementos diacríticos, ou seja, elementos aos quais os próprios habitantes atribuem um valor significativo. Cf. Poutignat e Streiff-Fenart (1998: 186-227).

⁶ A doutrina está se pacificando no sentido de reconhecer na referida disposição um autêntico direito fundamental, dada a sua ligação ao princípio da dignidade da pessoa humana. Por conseguinte, fica fora de dúvidas a aplicabilidade imediata de tal direito. Cf. Sarmiento, Daniel (2007), “A garantia do direito à posse dos remanescentes de quilombos antes da desapropriação”, in Duprat, Deborah (org.), *Pareceres Jurídicos: Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Manaus: UEA.

Enquanto alguns setores políticos conservadores defendem a concepção histórica, ao adotar como base unicamente os registros e documentações que comprovem se, no passado, uma determinada comunidade foi ou não um quilombo, o movimento quilombola procura fazer valer outra opção. Segundo esta, deve-se buscar o passado na memória viva da comunidade, onde as representações, hábitos e práticas fornecem as evidências da história daquele quilombo, que não pode ser reduzida aos registros oficiais.⁷

O principal argumento de legitimação da identidade étnica quilombola é a existência de um território, conquistado no passado e perpetuado ao longo do tempo pelas sucessivas gerações de famílias, ligadas pela consanguinidade e pela manutenção de seus hábitos nos mesmos locais que seus antepassados. Por isso, a fim de fornecer as bases de uma concepção precisa sobre quem são os remanescentes de quilombos, cumpre compreender o que eles significam nos termos de uma territorialidade própria e quais são os possíveis desdobramentos jurídicos do reconhecimento dessa territorialidade.

5. A TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA COMO PONTO DE CONVERGÊNCIA DE NOVOS DIREITOS

Voltando à questão sobre a territorialidade, é necessário então precisar alguns pontos fundamentais sobre o tema. O conceito de territorialidade refere-se ao vínculo de significado criado e perpetuado culturalmente. Correlato ao sentido de territorialidade, lugar significa “experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa” (Escobar, 2005: 233).

Não se deve pensar que essa relação de pertencimento, advinda da territorialidade e manifesta no cultivar cotidiano dos lugares, sobreviva apenas quando um determinado grupo ou comunidade permaneça isolado ao contato ou à interferência de fatores transformadores, derivados de ações internas ou externas. Ao contrário, as contradições e conflitos são decorrências comuns da vida em sociedade e fortalecem os vínculos sociais, na medida em que as instituições, mais ou menos complexas, passam a dar conta de definir e organizar os meios de solucionar os problemas, aprofundando, assim, as bases de afirmação de uma certa ordem de valores, de uma normatividade.

A despeito das dificuldades, a luta quilombola para fazer valer seu direito ao território evidencia a necessidade de se assegurarem os lugares desse grupo e os processos de

⁷ A controvérsia fica mesmo acirrada após o Decreto presidencial 4887 de 2003, que estabelece a autodefinição como critério apropriado ao reconhecimento das comunidades quilombolas. Na Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239, interposta pelo Partido da Frente Liberal contra o referido Decreto, intenta-se impugnar o critério de identificação sob o argumento de que “resumir a identificação dos remanescentes a critérios de autodeterminação frustra o real objetivo da norma constitucional, instituindo a provável hipótese de se atribuir a titularidade dessas terras a pessoas que efetivamente não têm relação com os habitantes das comunidades formadas por escravos fugidos, ao tempo da escravidão no país”. Esse debate está se desenvolvendo, pois ainda é aguardada a decisão definitiva do Supremo Tribunal Federal.

significação que fazem do território uma referência para a reprodução social e cultural da coletividade. Somente com a garantia do território, espaço apropriado sob as condições determinadas pelo grupo, pode-se resgatar o significado de cada lugar com a potencialidade necessária ao desenvolvimento das características que a identidade encerra, pressuposto para a luta contra as espoliações provocadas pela expansão dos modelos hegemônicos de apropriação territorial. A territorialidade quilombola funciona, nesse sentido, como contra-hegemonia em torno da qual são elaboradas propostas de novos pactos sociais, baseados nas demandas políticas, econômicas e culturais dos quilombolas.

Portanto, o artigo 68 do ADCT, ao assegurar a titularidade das terras às comunidades remanescentes de quilombos, exatamente por abarcar uma categoria ampla e até então desconhecida pelo sistema jurídico oficial, inaugurou um vasto campo de interpretações. O esforço das comunidades, movimentos sociais, antropólogos e demais atores sociais tem sido no sentido de conjugar a aplicação do referido dispositivo às diretrizes dos artigos 215 e 216 da Constituição, que dispõem sobre os direitos culturais.⁸ Regulamentando tais preceitos constitucionais, uma inovação importante, fruto da mobilização crescente, foi implementada por meio do Decreto 6040/2007, ao ser instituída a Política Nacional do Desenvolvimento Sustentável dos Povos e das Comunidades Tradicionais.⁹

Motivados a fazer valer suas próprias regras como parâmetros à regulamentação dos direitos ao território e à cultura, as comunidades quilombolas, após anos de invisibilidade, procuram consolidar a noção de território quilombola como espaço memória, valor perpetuado através de diversas estratégias, dentre as quais se destacam a manutenção do grupo apenas pelos descendentes dos fundadores das comunidades, a permanência das segundas gerações nas terras ocupadas por cada família, a valorização dos lugares tradicionalmente significativos para a união do grupo. Enfim, além do direito ao território, o desafio mais profundo dos quilombolas tem sido o de fazer reconhecer a sua territorialidade, fator indispensável à segurança próprio território, enquanto suporte para a autodeterminação dos grupos. Porém, para se definir o alcance e o significado da

⁸ É previsto, segundo o artigo 215, modificado pela emenda constitucional 48 de 2005, o estabelecimento de um Plano Nacional da Cultura, cujas diretrizes necessariamente contemplem a valorização da identidade étnica e nacional (artigo 215, §3º, V). Ademais, o §1º do mesmo artigo dispõe sobre a obrigação do Estado em assegurar a livre manifestação da cultura popular, seja na sua vertente indígena, afro-descendente, ou qualquer que seja a matriz prevalecente. O artigo 216, por seu turno, refere-se ao patrimônio cultural, definido como o conjunto “dos bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Segundo o §1º, o poder público, juntamente à comunidade, deve promover e proteger o patrimônio cultural, por meio dos instrumentos cabíveis.

⁹ Dos pontos mais relevantes desse decreto, destaca-se que o objetivo geral da política é a promoção do desenvolvimento sustentável das populações, a ser alcançado por meio de instrumentos tais como a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, além de fóruns regionais e locais (artigo 4º, II e III). Cf. Milaré, 2007: 617-622.

territorialidade quilombola, a fim de elaborar parâmetros evidentes para operacionalizar a garantia desses direitos, é preciso ter em conta que estes não são os mesmos que foram no passado, tampouco podem ser reduzidos a categorias gerais e homogêneas.

Cada comunidade tem sua própria história, cada território atravessou as transformações que lhe determinavam as contingências. O ponto coincidente entre todas elas é a existência de fronteiras étnicas, as quais determinam o percurso dos grupos pela maneira como eles resistem e respondem aos consecutivos desafios. O reconhecimento do valor cultural de territórios tradicionais possibilita a regularização das terras como forma de valorizar a autonomia do grupo. Requer-se, portanto, retomar a cultura tradicional como um objeto de preservação que não está intacto à ação do tempo. Ao contrário, a identidade cultural é exatamente o elemento dinamizador, que vinculará as decisões sobre a destinação, o uso e as transformações do território à deliberação do principal sujeito implicado, qual seja, a comunidade quilombola.

Destaca-se que não se quer elaborar uma compreensão pronta e homogênea, como se fosse simples esboçar alguma identidade nos dias atuais, principalmente quando esta é historicamente submetida ao refúgio, à submissão e ao desprezo. A Etnologia já não trabalha com acepções fechadas sobre as dinâmicas socioculturais. E não há razão para que o direito o faça, quando o objetivo buscado é exatamente compreender realidades que a evolução dos conceitos jurídicos não acompanhou e muito menos foi capaz de transformar. É preciso pensar a formação do território como integrante dos processos sociais, produzindo exclusões, hierarquias, determinando a evolução do espaço na medida do progresso humano.

Chega-se à conclusão sobre o fracasso da noção de território nacional como uma entidade homogênea e intacta, pois assim como o espaço se fragmenta em parcelas apropriadas, também o território se encontra fragmentado em diferentes unidades políticas e jurídicas, a serem reconhecidas por meio da efetiva aplicação dos direitos étnico-territoriais de grupos e minorias étnicas. Neste passo, resta evidente que o reconhecimento de territórios diversos dentro de uma mesma unidade territorial nacional está associado ao reconhecimento de ordens jurídicas supra-estatais, pois a afirmação do pluralismo jurídico é decorrência da promoção e proteção de valores multiculturais como premissa para o desenvolvimento democrático e para a garantia de direitos fundamentais.

Explica-se, enfim, que o desenvolvimento deste estudo pretendeu fazer um simples recorte, abordando apenas uma modalidade de agrupamento étnico – a comunidade quilombola. Todavia, a realidade de comunidades tradicionais, principalmente indígenas, bem como a luta pela garantia de seus direitos territoriais e culturais, tem sido objeto de

profundos estudos, tanto por especialistas na área das ciências sociais quanto do direito, aos quais se procura acrescentar uma pequena contribuição.¹⁰

O intuito maior é testar possibilidades novas de superação do velho paradigma da unicidade e da completude do direito estatal, dando voz ao oprimido, não para ensiná-lo sobre como superar suas privações, mas para reconhecer sua autonomia e capacidade de autodeterminação, legitimando o domínio e o governo do seu território com base na normatividade autêntica, advinda de suas próprias dinâmicas culturais.

6. A TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA COMO EXPRESSÃO DO PLURALISMO JURÍDICO: PRESSUPOSTOS E VIABILIDADE

Em sua importante obra sobre o pluralismo jurídico, Antônio Carlos Wolkmer o define como:

a multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais, e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais. (Wolkmer, 2001: 219)

Sobretudo em contextos pós-coloniais, o pluralismo jurídico viria preencher o vazio jurídico-político e institucional, provocado pela ausência de respostas aos problemas e demandas específicas de suas populações. Trata-se de modelos alternativos de normatividade que advêm de conflitos e consensos, consistindo, portanto, em meios de adaptação à realidade imposta pelo poder hegemônico vigente, que subvertem a unificação por este determinada, adquirindo, assim, caráter insurgente.

A construção da territorialidade quilombola como fator fundante de uma identidade coletiva autônoma está no mesmo passo da mudança paradigmática à qual o autor se refere, pois a luta pelo direito ao território expressa a necessidade de legitimar a comunidade a determinar seus próprios parâmetros de sociabilidade, segundo as normas sobre produção e reprodução do grupo que são ditadas a partir de seus referenciais étnicos.

Ao analisar a possibilidade de reconhecer o pluralismo jurídico na experiência quilombola, não devemos prender-nos à rigidez do raciocínio lógico-formal, segundo o qual a ordem jurídica estatal necessariamente se imporia às manifestações de juridicidade informais, enquanto imperativo ético universalizante.

Se há elementos que configuraram um direito alternativo ao direito estatal, não decorre daí apenas a negação deste. Há sim uma convivência entre ambos, baseada nas

¹⁰ Cf. Barbosa, 2001.

necessidades e na capacidade de articulação do sujeito coletivo, ao se utilizar de instrumentos de convencimento e autoridade, válidos para os participantes da comunidade.¹¹ Porém, não há a substituição de uma ordem universalizante por outra de igual teor, tendo em vista que o pluralismo jurídico é compreendido pelo seu caráter democrático, participativo e emancipatório.

Cabe, enfim, incluir a seguinte explicação de Wolkmer sobre toda a dimensão transformadora que o pluralismo jurídico abarca:

O exaurimento do atual paradigma preponderante da Ciência Jurídica tradicional – quer em sua vertente idealista-metafísica quer em sua vertente formal-positivista – descortina, lenta e progressivamente, o horizonte para a mudança e a reconstrução paradigmática, modelada tanto por contradiscursos desmistificadores que têm um amplo alcance teórico-jurídico, quanto por novas proposições epistemológicas fundadas na experiência histórica e na prática cotidiana concreta de um pluralismo jurídico de teor comunitário-participativo. [...] Ademais, torna-se imperativo que o pluralismo como novo referencial do político e do jurídico esteja necessariamente comprometido com a atuação de novos sujeitos coletivos (legitimidade dos atores), com a satisfação de necessidades humanas essenciais (“fundamentos materiais”) e com o processo político democrático de descentralização, participação e controle comunitário (estratégias) (Wolkmer, 2001: 220).

Após essas observações, é necessário saber quais são as condições para o reconhecimento da normatividade quilombola, quanto ao conteúdo de sua territorialidade. Conforme já mencionado, às comunidades remanescentes de quilombos foi assegurado, por meio do artigo 68 do ADCT, o direito à titularidade de seus territórios. O Decreto n.º 4887, de 20 de novembro de 2003, estabeleceu as normas para o procedimento de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Pelo disposto no artigo 2º, §1º do Decreto, fica estabelecido o critério da autodefinição para a identificação das comunidades. Quanto ao teor completo desta disposição, determina-se o seguinte:

Art. 2. Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição,

¹¹ Esse de convívio entre a ordem oficial e a não oficial de direitos é cuidadosamente fundamentado e analisado por Boventura de Sousa Santos, a partir de sua experiência em uma favela do Rio de Janeiro. Ver em Santos, 1988.

com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Além da identificação do grupo, que fica sob a responsabilidade da própria comunidade, também a delimitação das terras ocupadas, que sirvam à “garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” e a demarcação do território quilombola obedecem às indicações dos próprios quilombolas. Ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) cabe a tarefa de coordenar todo o processo, com a participação direta dos titulares do direito.

Alguns setores conservadores da sociedade, sobretudo integrados por latifundiários, inconformados com o caráter participativo e emancipatório dessas disposições, temeram ver o seu poder ameaçado, e submeteram o referido Decreto a uma Ação Direita de Inconstitucionalidade (ADIN 3239-9/DF),¹² impetrada pelo antigo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas.

Contudo, o decreto vem sendo aplicado em todo o país,¹³ mesmo que lentamente e esbarrando em obstáculos políticos e institucionais de toda ordem. O mais importante é que a atuação do poder público, em conjunto às comunidades, aos movimentos sociais, às ONGs, aos antropólogos, juristas e apoiadores tem ventilado os espaços públicos com debates significativos, os quais expressam e ampliam a reivindicação quilombola pelo reconhecimento efetivo de sua identidade.

Não há outra forma de se atingirem transformações sociais, em compasso a renovadas compreensões sobre o direito, a ciência, a política e a sociedade, sem que as mudanças se façam propagar cotidianamente, por meio da luta constante, que precede e é concomitante às conquistas de direitos.

É nesse sentido que entendemos ser relevante a investigação do componente território na dinâmica das comunidades quilombolas, para revelar em que medida a experiência histórica de manutenção de um espaço sociocultural repleto de significados se traduz em algo além de meras concessões por parte do Estado, mas no reconhecimento de direitos enquanto valorização de normatividades autônomas.

CONCLUSÃO

As reflexões expostas nesse artigo procuraram interpretar a centralidade do território na formação e transformação da realidade brasileira, por meio de um estudo de cunho

¹² Ação Direita de Inconstitucionalidade cujo relator é o Ministro César Peluso.

¹³ No Brasil estão localizadas mais de 2.000 comunidades quilombolas em quase todas as unidades da federação. Informação disponibilizada em <http://www.cpisp.org.br> (acesso em 19/04/2010).

interdisciplinar, com o foco no caráter específico e insurgente da territorialidade étnica quilombola.

A garantia do direito ao território das comunidades remanescentes de quilombos, assegurado pelo artigo 68 do Ato de Disposições Transitórias da Constituição de 1988, constitui um avanço na superação da concepção hegemônica sobre a uniformidade dos processos de uso e ocupação do espaço e, além disso, inaugura o reconhecimento de modelos específicos de organização e atribuição de valores e significados ao território.

Verificou-se que a complexidade da aplicação desse dispositivo normativo se encontra exatamente na apuração do significado que o território detém para cada comunidade, determinado pelo conteúdo de sua territorialidade étnica. Esta não tem o sentido limitado ao que se extrai da documentação histórica dos quilombos, pois se perfaz nas dinâmicas e conflitos onde a identidade quilombola se configura cotidianamente, em meio aos arranjos adotados pela coletividade.

Constatou-se, por fim, que não basta proceder à titularização das terras das comunidades que lá residem; os interesses e demandas expressos pela luta quilombola vão muito além disso. Implica também o reconhecimento de direitos culturais e a participação direta dos quilombolas na aplicação destes e na execução de políticas específicas, além de abranger uma outra proposta. Trata-se do imprescindível reconhecimento do caráter multi-étnico da formação do território nacional, o que compreende, necessariamente, o reconhecimento e a legitimação da normatividade vigente em cada território quilombola.

GABRIELA DE FREITAS FIGUEIREDO ROCHA

Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mestranda em Antropologia Social pela mesma Universidade.

Contato: gafrochamg@yahoo.com.br.

Referências bibliográficas

- Anjos, Rafael Sânzio Araújo dos (1999), *Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil: primeira configuração espacial*. Brasília, D.F: Ed. do Autor.
- Barbosa, Marco Antônio (2001), *Autodeterminação: direito à diferença*. São Paulo: Plêiade, Fapesp.
- Barbosa, Waldemar de Almeida (1972), *Negros e quilombos em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial.
- Barth, Frederik (1998/1969) "Grupos étnicos e suas fronteiras" in Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 186-227.
- Brasil. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado.

- Brasil. Decreto n.º 4887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em www.planalto.gov.br, acesso em 02/11/2008.
- Brasil. Decreto n.º 5051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em <http://www.institutoamp.com.br>, acesso em 02/11/2008.
- Brasil. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade n.º 3239. Contra o Decreto n.º 4887, de 20 de novembro de 2003, com fundamento no art. 103, inciso VIII, e 102, inciso I, alíneas “a” e “p”, da Constituição Federal e na Lei nº 9868, de 10 de novembro de 1999. Disponível em <http://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoAndamento.asp?numero=3239&classe=AD I&origem=AP&recurso=0&tipoJulgamento=M>, acesso em 29/04/2009.
- Carlos, Ana Fani Alessandri (1994), “A natureza do espaço fragmentado”, in Milton Santos, Maria Adélia A. de Souza e Maria Laura Silveira (orgs.), *Território. Globalização e fragmentação*. São Paulo: Editora HUCITEC.
- Duprat, Deborah (org.) (2007), *Pareceres Jurídicos: Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Manaus: UEA.
- Escobar, Arturo, “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?”, in Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e as ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, setembro 2005, 133-168.
- Gomes, Flávio dos Santos e Reis, João José (orgs.) (1996), *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Guimarães, Carlos Magno (1996), “Mineração, quilombos e Palmares. Minas Gerais do século XVIII”, in Flávio dos Santos Gomes e João José Reis (orgs.), *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Little, Paul E. (2002), “Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil. Por uma antropologia da territorialidade”, *Série Antropologia*, 322. Acedido a 12/10/2009, <http://www.unb.br/ics/dan/Serie322empdf.pdf>.
- Milaré, Édis (2007), *Direito do Ambiente: Doutrina, jurisprudência, glossário*. 5.ª ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.
- Moura, Clóvis (1981), *Os quilombos e a revolução negra*. São Paulo: Brasiliense.
- O'Dwyer, Eliane Cantarino (org.) (2002), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Ribeiro, Darcy (1995), *O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.

- Santos, Boaventura de Sousa (1988), *O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. Porto Alegre: Sérgio A. Fabris.
- Santos, Milton e Silveira, Maria Laura (2006), *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. 9.ª ed. Rio de Janeiro: Record.
- Sarmiento, Daniel (2007), “A garantia do direito à posse dos remanescentes de quilombos antes da desapropriação”, in Duprat, Deborah (org.), *Pareceres Jurídicos: Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Manaus: UEA.
- Wolkmer, Antônio Carlos (2001), *Pluralismo Jurídico*. Fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3.ª ed. São Paulo: Alfa-Ômega.

LA ETNICIDAD Y SUS USOS. REFLEXIONES ACERCA DE LA DIFUSIÓN DE LA ETNICIDAD*

CÉSAR A. ORÉ ROCCA

CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE LA IDENTIDAD COLECTIVA (CEIC), UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO (EHU/UPV)

Resumen: El contexto actual de proliferación de la etnicidad o de etnización de diversas acciones colectivas y discursos sociales, deja abiertos interrogantes acerca de los atributos de la propia etnicidad que la sitúan en el centro de los procesos de diferenciación social. El texto aborda los posibles usos de la noción de etnicidad, apuntando hacia su adaptabilidad social y su capacidad de condicionar imaginarios colectivos e individuales disímiles. Así mismo, la reflexión intenta distinguir su potencial como una categoría de análisis para la comprensión de los continuos y contradictorios procesos en los que se legitiman y producen rasgos culturales que congregan a los sujetos. Para dar cuenta de ello, dedicamos el epígrafe final al caso de lo que ha venido a denominarse “eticidad virtual”. Una noción que hace referencia a nuevos desafíos en un mundo conquistado por las tecnologías de la información y la comunicación.

Palabras clave: Etnicidad, identidades colectivas, procesos de subjetivación, etnicidad positiva, estudios sobre la etnicidad.

INTRODUCCIÓN

La persistente emergencia y pronunciamiento de lo étnico viene propiciando el desarrollo de investigaciones que se esfuerzan por vislumbrar posibles marcos de interpretación de éste resurgir sobrevenido a lo largo de las últimas dos décadas. En una pasada estancia de investigación en el Perú,¹ tuve ocasión de observar la continua producción de trabajos que abordan el creciente y enaltecido pronunciamiento étnico en la región. Entre ellos, estudios históricos acerca del lugar del indio en el tiempo de la construcción de la Nación peruana, estudios antropológicos de registro de la producción cultural de los grupos étnicos, así como trabajos sociológicos acerca de la realidad social, política y económica

* Este texto ha sido redactado dentro de los avances del proyecto de tesis doctoral “Identidad étnica e Internet: espacio para nuevas subjetividades políticas y comunitarias”, cuyo desarrollo ha sido hasta ahora posible gracias a la financiación del programa Ayudas para la Formación de Personal Investigador de la Universidad del País Vasco.

¹ Realizada en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2009.

del medio rural. Un conjunto de iniciativas que conforman un abanico de propuestas que procuran comprender la vigorosidad alcanzada por la referencia étnica; pero además, emergen como testafierros de la progresiva diversificación de espacios y dimensiones de reflexión e interpretación de los fenómenos contemporáneos de la etnicidad. Esto es, en la medida que certifican la existencia de una difusión vigorosa de lo étnico, confieren también un fundamental aporte en la comprensión de la naturaleza compleja de la etnicidad incidiendo en múltiples dimensiones de su análisis.

En este sentido, por citar un ejemplo, un estudio comparativo realizado por el antropólogo Ramón Pajuelo Teves,² titulado *Reinventando comunidades imaginadas* (2007), sitúa su punto de partida, igual que muchos de estos trabajos, en que la enérgica emergencia de las acciones y estrategias que giran en torno a lo étnico en la región andina, no responde en ningún caso a la idea de una resistencia indígena anclada a tiempos y territorios remotos, inmaculada y perseverante desde los tiempos coloniales. Por el contrario, asegura que se trata de una serie de resignificaciones y cambios experimentados por dichas poblaciones en las últimas décadas y que la agitada negociación y adaptación (relaciones de poder entre las diferentes agregaciones colectivas y los Estados respectivos) propician el desarrollo de estrategias y artefactos que remarcen y (re)producen determinados rasgos culturales. A partir de esa base, Pajuelo enfoca su investigación en los posibles estilos y maneras por los que la etnicidad es imaginada y recreada en el área central de los Andes (Ecuador, Perú y Bolivia). Es decir, atiende a los posibles modos de articular medios y espacios, artefactos y tecnologías para la producción de subjetividades, imaginarios comunitarios, sentidos de pertenencia, etc.

La producción de estos trabajos de investigación alientan el interés, desde el plano sociológico, de entender el éxito y eficacia social de la etnicidad y, más aún, de atender a la razón de su vigente capacidad de influenciar el comportamiento de los sujetos. En este sentido, nos invitan a que llevemos a reflexión su grado de difusión y el tipo de actores por los que se extiende. Pero además, nos invitan a no desatender la labor de los mecanismos y artefactos que se hallan vinculados a ella, en tanto que infieren en los procesos de subjetivación cristalizando eso que se enuncian como identidades étnicas. Dentro de esta amplitud de trabajos e iniciativas quisiera llevar a reflexión, a partir de una lectura de determinados trabajos dentro de los estudios de la etnicidad, el por qué consigue, por un lado, proliferar en el seno de los discursos de movilización social anclados en la reconfiguración de identidades colectivas y, por otro, incorporar tan diversos mecanismos por los que logra operar sobre disímiles imaginarios individuales y/o colectivos. En este sentido, cabe incluir en el texto la inquietud que sugiere la posible

² Ramón Pajuelo Teves es antropólogo e investigador del Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco-Perú.

articulación de las tecnologías actuales basadas en la información y la comunicación con la formación social de las agregaciones étnicas.

DILATADA IMPRONTA DE LA ETNICIDAD

1. Una huella de origen en las ciencias sociales

Entre el largo listado de nociones que han ocupado el centro de atención de las ciencias sociales se halla la etnicidad. Desde los años 1970 ella ha experimentado un desarrollo constante dentro de la reflexión teórica y, también, a través de vida social contemporánea. Aún siendo un hecho social independiente a los análisis científicos (Restrepo, 2004: 72), lo cierto es que la etnicidad fue ideada como herramienta conceptual en aquel entonces, para abordar de manera distinta la comprensión de los grupos étnicos y sus identidades. En un impulso analítico, opuesto al substancialismo precedente en los trabajos sobre poblaciones (etnias), se desplazó aquella concepción de los grupos étnicos como conjuntos preexistentes, de pertenencias invariables y atributos naturales. Desde entonces, la producción y el mantenimiento de los significados han pasado a ser la principal perspectiva de análisis así como la articulación de los rasgos que definen la etnicidad, y su relevancia como constituyentes de los grupos. De este modo, los enfoques fueron desplazándose:

del análisis del contenido cultural de los grupos étnicos en un momento determinado, al análisis de la emergencia y mantenimiento de las categorías (fronteras) étnicas que se construyen inter-subjetivamente en y a través de las relaciones interétnicas [...], del estudio de las características de los grupos, al estudio de los procesos de construcción social; de la sustancia a la forma; de los aspectos estáticos a los aspectos dinámicos y relacionales; de la estructura a los procesos. (Giménez, 2006: 132 ss.)

Fredrick Barth (1976), uno de los pensadores protagónicos de este giro analítico de los estudios de las poblaciones, con una contribución inestimable en su teoría de las fronteras étnicas, aportó inquietantes caracterizaciones del estudio y comprensión de la etnicidad que, como sugiere Gilberto Giménez, bien pueden ser resumidos en:

a) Los grupos étnicos deben considerarse como una forma de organización, como la organización social de las diferencias culturales. Esto quiere decir que, tanto hacia adentro como hacia fuera del grupo, las relaciones sociales se organizan a partir de diferencias culturales.

b) Pero no se trata aquí de diferencias culturales supuestamente objetivas, sino de diferencias subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores

sociales para clasificarse a sí mismos y a la vez ser clasificados por otros con fines de interacción.

c) La identidad étnica se construye o se transforma en la interacción de los grupos sociales mediante procesos de inclusión-exclusión que establecen fronteras entre dichos grupos, definiendo quiénes pertenecen o no a los mismos.

d) La identidad de los grupos étnicos se define por la continuidad de sus fronteras, a través de procesos de interacción inter-étnica, y no por las diferencias culturales que, en un momento determinado, marcan o definen dichas fronteras (Giménez, 2006: 134).

Sin embargo, a pesar de que las nuevas perspectivas teóricas y analíticas modificaron rápidamente las lentes hacia estas consideraciones, y volcaran sus esfuerzos en el desarrollo de investigaciones exhaustivas a partir de esta emergente perspectiva; no dejaron de verse sorprendidas ante la actual emergencia de la etnicidad en el seno de los discursos de asociaciones y colectivos de nuevo cuño. La extensa serie de acontecimientos a la luz de los estos estudios sobre la etnicidad continúan alimentando las interrogantes acerca de su reciente representación socialmente generalizada. Diversos autores sostienen que asistimos a la emergencia de una lectura distinta de la etnicidad que la sitúa como fundamento sobre el cual se alzan voces de resistencia y reconocimiento.³ Imagen que se instala en el cotidiano de la vida social contemporánea no sólo por su dimensión mediática, como lo fue el caso emblemático de Chiapas-México, sino también por su difusión actual a través de instancias de orden internacional. Como señala Shane Greene “Las naciones unidas han oficializado la indigenidad. La organización mundial del trabajo (OIT) ahora consulta a las instancias indígenas. El Banco Mundial introduce la indigenidad en las políticas y procedimientos de desarrollo internacionales” (2009:33).

Vivimos tiempos en el que el pronunciamiento étnico rotula la transformación de aquella operatoria clásica de la figura: nominar la existencia de grupos desde la posición externa de otros colectivos, por lo general dominantes (König, 1998; Devalle, 2008 Larson, 2002).

³ El primer ejemplo que podríamos mencionar a este respecto es la distinción que hace Le Bot (1998) del carácter positivo de la etnicidad en los nuevos movimientos indígenas: “Lo que hace ejemplares y expresivos los movimientos indígenas modernos es la combinación de una voluntad de emancipación y de un proyecto de construcción de un sujeto, individual y colectivo. Son sublevaciones contra las fuerzas de objetivación – externas e internas a la comunidad- y tentativas para constituirse en actores y sujetos a partir de la diferencia étnica. Son luchas por deshacerse de la ‘indignidad negativa’ (el indio como producto colonial y neocolonial) y convertirla en ‘indignidad positiva’, luchas por el reconocimiento, por la identidad, que articulan reivindicaciones socioeconómicas y políticas con la movilización de recursos culturales” (Le Bot, 1998: 203). También véase: Pratt, 1996; De la Cadena, 2008a.

2. Etnicidad extendida en el mundo social

La etnicidad hoy da lugar, sin eliminar su función de nominación dentro del orden de representación de lo social dominante,⁴ a un pronunciamiento positivo de la misma, es decir, a una “etnicidad positiva” enunciada desde el interior de los colectivos, por sujetos que se autodenominan como étnicos (Albó, 1991; Gros, 1998; Hall, 1996; Méndez, 2002). Aún cuando autores como el propio Shane Greene (2009) afirman, con razón, que la etnicidad no es, ni mucho menos, un fenómeno nuevo sino, por el contrario, existente desde los tiempos del incipiente colonialismo europeo, asistimos en la actualidad a su resignificación en el seno de las movilizaciones reivindicativas a manera de recurso y estrategia. En una reciente publicación, la antropóloga Marisol de la Cadena expresaba esta cuestión de manera puntual, al afirmar que:

el proyecto indígena se abre así un lugar en la arena de la política hegemónica articulando sus demandas a través de la ‘cultura’, es decir, utilizando los términos (literalmente) aceptables por el contrato social dominante, ocupa el espacio conceptual adjudicado a lo indígena y lo convierte en arena política desde donde reclamar derechos con relativa legitimidad. (De la Cadena, 2008a: 28 ss.)

Estas aseveraciones señalan que la etnicidad se difunde atravesando la vida social contemporánea donde desempeña una destacada tarea a través de diversas formas de comparecencia – procesos de autodeterminación, resistencia y negociación con los Estados, asociacionismos de nuevo cuño en torno a la defensa de intereses comunes, etc. –; resignificando, como señala Pajuelo, “el pasado así como las diferencias culturales, siendo esta tarea la que permite el despliegue colectivo de nuevas identidades” (2004: 9). En definitiva, un proceso manifiesto de la construcción constante de las identidades, que sin eliminar del todo las viejas connotaciones, adquiere nuevos contenidos (Méndez, 2000: 35).

LA ETNICIDAD, NOCIÓN ABIERTA

En la progresiva difusión y acomodo social, las categorías étnicas han adquirido un grado de significación tan diverso que complica su aprehensión sociológica, disipando aquello que alguna vez pudo creerse una unidad. Dentro del quiebre del paradigma de las identidades colectivas y el de su tratamiento a través de los estudios de la etnicidad, no ha dejado de gestarse, ciertamente, una paradoja. A pesar de las indicaciones hechas por Restrepo (2004) acerca de la consolidación de una lectura de la etnicidad a partir de

⁴ Para una mayor caracterización de estas representaciones, véase los trabajos de Méndez (2002) y Rodríguez Maeso (2006a, 2006b), De la Cadena (2008b).

cuatro premisas: a) su contingencia, positividad y especificidad histórica; b) su no reductibilidad o epifenomenalidad con respecto a otros entramados o precipitados de la vida social; c) su inmanente heterogeneidad y polifonía en la filigrana de las prácticas e imaginarios de los disímiles actores y d) su intrínseca relacionalidad y estrecha imbricación con articulaciones de poder y resistencia, lo cierto es que el término no ha hecho más que ver diversificado su significado. A medida que su popularidad aumenta y el empleo del sustantivo y su respectivo adjetivo (étnico/a) se extienden, la categoría ha ido perdiendo, a su vez, especificidad. La diversificación de casos en los últimos años ha constatado la acometida de la referencia étnica articula voces y acciones diversas que demuestran un carácter heterogéneo. La etnicidad admite abundantes combinaciones (Devalle, 2008) y plurales experiencias.⁵ Su actual revitalización en el escenario social, indica la dilatación y complejización de la noción a razón del entramado de prácticas discursivas inscritas en juegos de poder. A este respecto, pareciera confirmarse que tal revitalización deviene de la diferencia cultural (Giménez, 2006) en la que se admite un doble ejercicio de determinación: intra- e intergrupala. Dicho de otra manera, la etnicidad es contemplada en la actualidad en dos sentidos: por un lado, continua a ser una noción utilizada para producir un discurso sobre el Otro que refuerza su dominación (Bhabha, 2002) y, por otro, es una noción apropiada ahora por “aquellos que alguna vez estuvieron sujetos al dominio colonial” (Greene, 2009: 40), formando parte de su repertorio de movilización colectiva.

Decía Fredrick Barth, que las categorías étnicas son como un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenidos en los diferentes sistemas sociales (1976: 16); razonamiento al que puede aplicarse también la noción de “significante flotante” sugerida por Hall⁶ y, ¿porqué no?, también la idea de “vacuidad” de Marisol de la Cadena (2008a).⁷ De igual modo, aparecen otras nociones aplicadas a la etnicidad: la de “eticidad genérica” y “abierto” articulada por Yvon Le Bot en su esfuerzo por atender los divergentes pronunciamientos en torno a ella (Le Bot, 1998),⁸ o la idea de “convivencia semántica”, con la que Silvia Rodríguez Maeso (2006a) señala la nueva situación de los espacios de identificación, caracterizada por la yuxtaposición de la representación de lo arcaico, ausencia de conocimiento, por un lado

⁵ Para procurar una rápida panorámica de la variedad de experiencias véase: Stavenhagen, 2001; Larson, 2002; Pajuelo, 2004 y 2007; Rodríguez Maeso, 2006a; Devalle, 2008.

⁶ Este es un tropo utilizado por Stuart Hall para hacer referencia a aquellas nociones a las que se les atribuyen diferentes significados. Significados que provienen de discursos divergentes que disputan por darle un contenido.

⁷ Aunque Marisol de la Cadena emplea la noción de “vacuidad” al referirse a la raza, sin lugar a dudas la raza y la etnicidad comparten aquella capacidad de adquirir significado y propagarse articulada a condiciones diferenciadoras locales (De la Cadena, 2008a: 14).

⁸ Le Bot emplea la noción de “eticidad genérica” y “abierto” para dar cuenta de aquellas características del pronunciamiento étnico poco convencionales que instrumentalizan “la fractura y no la búsqueda del consenso, la apertura y no el repliegue, la afirmación y no la defensa, la inscripción de la etnicidad en la sociedad nacional y no solamente la construcción de una nueva comunidad” (Le Bot, 1998: 203 ss.).

y, la representación de una cultura, de una tradición, por otro. Es en este contexto que se desprende la sospecha que formulo como hipótesis: aquella naturaleza constituyente de la etnicidad que rubrica la paradoja, es la que le confiere el éxito histórico. Es decir, su vacuidad es la que le provee capacidad de condicionar la construcción de sentimientos, diferencias e identificaciones. “Naturaleza” útil sociológicamente para la comprensión de los complejos procesos en los que se legitiman algunos de los rasgos culturales capaces de congregarse a los individuos y cristalizar identidades.

Esta sospecha halla sostén en los distintos trabajos e investigaciones que recogen e instrumentalizan dicha paradoja de la etnicidad, aún cuando Weber (1993), en su esfuerzo por definir “grupo étnico”, comprobó que era una categoría de análisis sumamente complicada ante cualquier esfuerzo de aprehenderla sociológicamente.⁹ En dirección contraria a aquella disquisición weberiana, han adquirido fuerza propuestas sumamente interesantes. Entre ellas la noción de “articulación” de Stuart Hall, con la que explica la relación entre sujetos y prácticas discursivas de la que emanan las identidades (Hall, 1996 y 1998). Noción que, opuesta a un proceso unilateral, explica la relación entre “los discursos y prácticas que intentan ‘interpelarnos’, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares, y los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de decirse” (Hall, 1996: 20). En esta línea se halla el desarrollo de trabajos que, dentro de las inquietudes sociológicas derivadas de la alta difusión de ciertas definiciones o nociones, se esfuerzan por atender la capacidad de éstas para influenciar el comportamiento de los sujetos (Albó, 1991; Degregori, 1995; Méndez; 2000; Greene, 2009). Del mismo modo, proliferan estudios que se centran en los mecanismos que funcionan para que ésta, la etnicidad, consiga su difusión y efecto. Aquí destaca el trabajo de Benedict Anderson (2007) que, en su esfuerzo por entender la construcción y difusión de los nacionalismos, reseñó agudamente cuestiones cruciales en los procesos de construcción de identidades: a) la importancia de la imaginación como terreno en el que se graban las referencias nacionales y b) el despliegue de tecnología que viabilizan su difusión. Por una parte, la imaginación¹⁰ aparece como campo en el que se consuman los lazos que vinculan a los hombres (Durand, 2005), mientras que por otra, las tecnologías, bajo su noción de “capitalismo de imprenta” que comprende novelas del siglo XIX y los diarios que datan de la misma época, actúan como mecanismos por los que se alimentan los imaginarios nacionales de los sujetos. Dentro de estas tesituras, cabe el hacerse la pregunta por la tarea que desempeñan las nuevas tecnologías, cuando su despliegue es imparable.

⁹ Max Weber, en el capítulo IV de Economía y Sociedad, expresa que la noción de “étnico” es un “término genérico completamente inoperante para toda investigación rigurosamente exacta” (1993: 324)

¹⁰ Para ahondar en la perspectiva teórica de la imaginación véase: Appadurai, (2001); Durand, (2005); Pajuelo (2007).

Esta complejidad que intentamos retratar a través de la variedad de propuestas, fue identificada por Max Weber en su ensayo “Comunidades étnicas”, en su esfuerzo por definir “grupo étnico”. Como señala Cecilia Méndez, en este ensayo sobre “los grupos étnicos”, Weber se “anticipó casi proféticamente” a los actuales enfoques deconstruccionistas (inspirados por Benedict Anderson) en torno a las identidades nacionales y étnicas (Méndez, 2002, 38). Weber observó ávidamente que, en primer lugar, se trata de una figura social de naturaleza construida, un “artificio que nos hace creer racionalmente en las relaciones personales de la comunidad” (Weber, 1993: 319); y, segundo, que un conjunto de elementos heterogéneos es lo que la nutre de manera distintas y de fuentes variadas. En relación a ello, sostuvo que una creencia que infiere de tal manera en los imaginarios “no flota en el aire de la invención, sino que se sustenta en distintos elementos móviles”. No obstante, pese a la sobrada habilidad que demostró al visualizar aquellas dificultades de trabajar sobre un fenómeno que se suponía unitario (*Ibid.*: 324),¹¹ no pudo prever que aquella amplitud y dispersión de elementos constituyentes de la etnicidad junto a su carácter elástico y maleable, llegarían a (re)situarse en el seno de la teoría social. Así, contrario a sus pronósticos, aquella problemática que avizoró sobre la noción de “grupo étnico”, es lo que ha venido a presentarse como un reto analítico, más aún cuando se presenta como una noción capaz de alumbrar ciertos intersticios del tejido social, difíciles de percibir al emplearse concepciones más cerradas y estáticas.

DIVISANDO LA ETNICIDAD EN EL CAMPO DE SU ESTUDIO

Tras la inauguración de los estudios sobre las identidades colectivas,¹² la etnicidad se desarrolla como herramienta conceptual capaz de indicar gran parte del orden semántico de la agregación social, a partir de la conjunción y yuxtaposición de rasgos específicos y circunscritos a momentos determinados. En efecto, desde entonces, la etnicidad no ha dejado de promoverse como categoría analítica de la mano de diversas tendencias – marxistas, instrumentalistas, racionalistas, constructivistas e invencionistas, etc. (Restrepo, 2004). Los estudios centrados en el análisis de la significación social a través de la etnicidad se han visto obligados a agudizar su enfoque en los juegos de poder y resistencias en los que las identidades se producen.

¹¹ Cabe señalar que, si bien Weber pensó en la noción étnico poco precisa, buscó definir el principio subyacente en la etnicidad y, finalmente, lo adjudicó a la referencia de un origen supuestamente común (Giménez, 2006). Un esfuerzo que, a diferencia de Barth quien se preocupó poco por especificar los rasgos étnicos, no despejó la aseveración hecha por Weber sobre la inutilidad de la categoría.

¹² A partir de los años sesenta se instituye el campo de análisis de la Identidad Colectiva.

A este respecto, vuelve a ser un claro ejemplo el trabajo de Stuart Hall (1981, 1996, 1998 y 2005) desde el marco de los estudios culturales,¹³ cuando afirma que las identidades, étnicas o de cualquier otra índole, no pueden ser más que construcciones que se desprenden de las relaciones entre los grupos, de las posiciones desde las que se enuncia y de la historia que la precede. De esta manera, rescata la noción de etnicidad como categoría para la comprensión de los imaginarios y procesos de subjetivación, y desarrolla la noción como una especie de campo donde se ligan discursos, estrategias y formas de subjetivación. Para ello, ofrece la ampliación de la noción, primero, tras desvincular los posibles binomios de oposición de etnicidad/modernidad, y concibiéndola como elemento plural, producto de constantes transformaciones, capaz de adaptarse a distintas condiciones. En segundo lugar, la necesidad de comprenderla como una articulación histórica, como producto de “los discursos y las prácticas discursivas fuertemente vinculadas al contexto en el que emergen” (Restrepo, 2004: 36).

Para Hall, la etnicidad se estructura a partir de condiciones que permiten su articulación. Entre ellas: a) su condición relacional: sujeta a las relaciones y a la variabilidad de las mismas; a que sean resaltadas algunas de sus partes y otras se dejen en la penumbra. Así, como señala Restrepo, “el término étnico puede investir connotaciones diferentes de acuerdo con la sintaxis histórica específica en el cual opera” (2004: 36). b) su condición posicional, en tanto que regula la inscripción o la adscripción étnica o, incluso, la nominación o la autodeterminación. Y, c) su condición histórica; es decir, su condición de producto de la conjugación de prácticas discursivas del pasado y del presente. Para Hall, asegura Restrepo, aunque la etnicidad sea “parcialmente producida desde el presente como efecto de luchas políticas y discursivas sobre su significados no son inventadas de forma caprichosa, sin anclaje en los contextos y experiencias históricas” (2004: 61).

Así mismo, proliferan ejemplos en los que el interés por la significación social a través de la etnicidad se perfila en los entramados sobre los que se construyen las identidades. Entre ellos destacan los estudios que se centran en el posible despliegue de artefactos por los que la etnicidad se extiende y opera. Perspectiva dominante en el trabajo ya citado de Ramón Pajuelo, *Reinventando comunidades imaginadas*. En él, se incorporan enfoques y aproximaciones analíticas de serios trabajos precedentes que centraron su atención en el potencial estructural que incide en la conciencia de los sujetos. Así, con un gesto directo en el título de su estudio, Pajuelo nos conduce a la fuente¹⁴ de la que se nutre para distinguir la *imaginación* como terreno en el que la retórica de los nombres, del

¹³ Para una aproximación a la producción teórica de los Estudios Culturales véase Cabello (2006) y Curran (1998).

¹⁴ Ella es la obra de Anderson (2007) titulada *Comunidades imaginadas*.

territorio, de las pertenencias, pasa a formar parte de los sujetos y donde las proyecciones identitarias hallan desarrollo.¹⁵ De este modo, desarrolla su investigación sobre la emergencia de nuevos movimientos autodefinidos en términos étnicos y representados por un conjunto de organizaciones de reciente formación que han desplazado a anteriores movimientos de corte campesinista (Pajuelo, 2007: 26). Pajuelo intentará enfocar su observación en la reformulación y reinención de narrativas de la nación a partir de la articulación de figuras étnicas, donde la imaginación tuviera un importante carácter social y colectivo. También, ilustra las maneras de imaginar y proyectar la identidad nacional a través de diversos elementos y artefactos. En este camino, advierte la construcción de poderosos recursos que atraviesan la imaginación nacional: el caso del mapa de nacionalidades y pueblos en el Ecuador, del *whipala*¹⁶ en Bolivia y la errática apropiación del imaginario indígena por parte del Estado peruano durante el gobierno de Alejandro Toledo y su esposa, la antropóloga Eliane Karp. Pajuelo se detiene sobre el papel de los mecanismos y tecnologías desplegadas en el entretejido social para desarrollar sobre ellos el análisis de las posibles maneras en que recursos como los señalados condicionan los procesos de subjetivación de los individuos. Finalmente, Pajuelo observa en los mecanismos y tecnologías la forma en que algunos rasgos culturales logran ser vistos y posicionados como atributos externos a la imaginación; la forma en que son colocados dentro del orden social de representación como si se tratase de elementos y atributos de carácter natural y dado.

En resumen, estos trabajos nos invitan a pensar la etnicidad a partir de la diversidad de modos en que se presenta. En cualquier caso, su naturaleza articulada o de combinación de elementos heterogéneos – materiales y simbólicos, histórico e inventados- son condiciones suficientes para conferirle la necesaria autenticidad para dar “sentido y cohesión a las acciones y prácticas individuales y/o colectivas” (Pajuelo, 2004: 11).

LA ETNICIDAD EN LA RED

En este último epígrafe quisiera, a modo de cierre, recoger la noción de etnicidad como categoría de análisis. Para ello, voy a referirme a uno de los posibles espacios sociales, concretamente el ciberespacio, en el que se exponen los potenciales procesos de articulación de la etnicidad.

¹⁵ La imaginación aparece en este estudio como terreno relevante para el análisis social y la comprensión de los fenómenos actuales de proclamación de lo étnico. Planteamiento que halla respaldo en trabajos tales como *Modernidad Desbordada* de Appadurai (2001), donde la imaginación figura como combustible para la acción, como un fuerte campo de producción.

¹⁶ El *Whipala* refiere a las banderas de siete colores que emplean los colectivos que se proclaman como étnicos en la región de los Andes.

El interés, podría decirse clásico, de las ciencias sociales por el papel que desempeña la tecnología en los procesos de formación social, se ve hoy fortalecido por el continuo desarrollo de tecnologías en el seno de la vida social. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación alientan aquel interés a través de una serie de nuevos fenómenos que se vinculan a ellas.¹⁷ Entre estos, la “etnicidad virtual” se presenta como un campo de análisis propicio para esta reflexión.

La etnicidad virtual refiere a una etnicidad mediada por un mundo cada vez más tecnologizado (Poster, 2003: 191) en el que los entornos virtuales se convierten en extensiones espaciales de la vida social (Hine, 2000; Grillo, 2007). Linda Leung considera que entre los estudios acerca de la representación de la etnicidad en la Red – algunos proclives a entenderla por un lado, como productoras de discursos racistas y, por otro, como no representativa de las minorías étnicas – se vislumbra la perspectiva de atender a los grupos étnicos que están activamente implicados en el medio (2007: 49-50). A partir de este enfoque, se comprende que *la red* contiene gran capacidad de ofrecer plurales representaciones de la etnicidad, entre ellas, sostiene Leung, imágenes alternativas a las que ofrecen los medios tradicionales de difusión e influencia que han constreñido las representaciones de la etnicidad dentro de la cultura popular (2007: 19). En esta línea, las palabras pronunciadas por Mary Louise Pratt en el Centro Cultural del Banco Interamericano de Desarrollo apuntaban hacia el desarrollo de estos procesos:

En la revolución de las comunicaciones, estos pueblos y sociedades (pueblos indígenas y sociedades tribales) han encontrado nuevas formas de exigir una participación en estos procesos, de hacer valer sus demandas y aspiraciones, de incorporar sus valores y su visión del mundo en el diálogo y las negociaciones y de agruparse para tratar de defender sus intereses comunes. (Pratt, 1996: 3)

Mary Louise Pratt pone sobre la mesa la conjugación de dos elementos. Por un lado, el de la revolución de las comunicaciones ligado al desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, vinculado a los procesos de construcción de la etnicidad, y, por otro, el reconocimiento de aquellos procesos de construcción que asumen como recurso los mecanismos o tecnologías comunicacionales. Esto es, vincula los procesos de construcción de identidades con el uso de tecnologías. Ello nos conduce, siguiendo con la taxonomía de Pratt, a vislumbrar en aquel despliegue y entramado tecnológico (en aquello que ha venido a denominarse “ciberespacio”) una nueva “zona de contacto”. Entender el ciberespacio como un lugar en el que se activan *ex novo* procesos de diferenciación y representación social (Leung, 2007; Ardèvol *et al.*, 2004). Como un

¹⁷ Véase: Ardèvol *et al.*, 2004; Woolgar, 2005 y Lévy, 2007,

espacio donde la etnicidad se extiende a través de dinámicas y estrategias que persiguen el poder de significar y dar contenido a la representación cultural de la diferenciación social en los entornos virtuales (*i.e.*: sitios y páginas web).

La emergencia de espacios virtuales a través de tecnologías de la información y la comunicación, puede por tanto ser entendida como un momento clave de despliegue de la paradoja de la etnicidad que hemos señalado. Estas tecnologías posibilitan una articulación de la etnicidad dentro del orden de lo virtual capaz de activar nuevas lecturas de la misma, aún cuando mantiene una relación profunda con las que la han precedido. Esta disposición de la etnicidad en relación a las nuevas tecnologías invita a llevar a examen la vinculación de las configuraciones materiales y simbólicas así como la articulación de atributos a través de las prácticas de representación; esto es, a “distinguir su emergencia, no a través de las redes sino en las redes, a observar sus variables formaciones textuales, gráficas y auditivas a las que están sujetos los individuos” (Poster, 2003: 215).

La etnicidad en la red resulta una muestra del potencial articulado con artefactos de nuevo cuño, capaz de activar procesos de identificación y gestión de diferencias sociales acorde a las posibilidades que ofrecen las tecnologías (Grillo, 2007). La etnicidad modulada en estos espacios presenta nuevos retos por entender los entramados de poder desarrollados a través de las prácticas de los usuarios, sujetos a la maleabilidad constante de los contenidos virtuales y a la flexibilidad de los vínculos que allí se generan (Mayans, 2002). Circunstancias en las que vuelve a definirse la etnicidad a través del despliegue de elementos heterogéneos. Configuraciones *virtualizadas* sobre las que se estructuran posibles ejercicios de nominación y/o autodeterminación en tanto que admite múltiples usuarios y gestores de la información presentada.

Finalmente, apuntalar que la pertinencia del estudio de la etnicidad consiste en que ella nos conduce a advertir las distintas lecturas realizadas en el seno de los procesos de identificación en relación al conjunto de elementos desplegados y heterogéneos, aún cuando estos por separado carezcan de significado. Así mismo, el análisis de la etnicidad apunta a comprender los procesos de construcción de sentidos por la que se activan modos de subjetivación y modelación de imaginarios individuales y colectivos.

CÉSAR A. ORÉ ROCCA

Licenciado en Sociología (2006) por la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Desde entonces es Investigador del Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva (CEIC) y doctorando del Departamento de Sociología 2 de la Universidad del País Vasco (EHU/UPV).

Contacto: cesar_ore@yahoo.es.

Referencias bibliográficas

- Albó, Xavier (1991), "El retorno del indio", *Revista Andina*, 2, 299-345.
- Anderson, Benedict (2007), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, Arjun (2001), *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ardèvol, Elisenda *et al.* (2004), *La actuación de la identidad online: estrategias de representación y simulación en el ciberespacio* en http://eardevol.files.wordpress.com/2008/10/gircom_ciberart_vl.pdf.
- Bhabha, Homi (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Barth, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cabello, Antonio Martín, (2006), *La Escuela de Birmingham: el Centre for Contemporary Cultural Studies y el origen de los estudios culturales*. Madrid: Servicio de publicaciones de la Universidad Rey Juan Carlos, Series Ciencias Jurídicas y sociales.
- Curran, James *et al.*, (eds.) (1998), *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona: Paidós.
- De la Cadena, Marisol (ed.) (2008a), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión.
- De la Cadena, Marisol (2008b), *¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades*, en Marisol de la Cadena, (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión, 84-116.
- Degregori, Carlos Iván (1995), "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre la etnicidad en el Perú", en Julio Cotler (ed.), *Perú 1964-1994*. Lima: IEP, 303-332.
- Devalle, Susana B.C. (2008), *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*. México: Colegio de México.
- Durand, Gilberto (2005), *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Giménez, Gilberto (2006), "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad", *Cultura y representaciones sociales*, año 1, 1, 129-144.
- Grillo, Óscar (2007), "Internet como un mundo aparte e internet como parte del mundo", en Mirian Cárdenas y Martín Mora (eds.), *Ciberoamérica en red. Escotomas y fosfenos 2.0*. Barcelona: Editorial UOC, 27-44.
- Greene, Shane (2009), *Caminos y carreteras: acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*, Lima: IEP, COMISEDH, DED.
- Gros, Christian (1998), "El movimiento indígena: del nacional-populismo al neoliberalismo", en Hans-Joachim König (ed.), *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana*. Frankfurt/Main, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstätt, 185-198.

- Hall, Stuart (1981) "La cultura, los medios de comunicación y el 'efecto ideológico'", en James Curran, Michael Gurevich y Janet Woollacott (eds.), *Sociedad y comunicación de masas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hall, Stuart (1996) "Introducción: ¿quién necesita "identidad"?", en Stuart Hall y Paul du Guy (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, Stuart, (1998), "Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas", en James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine (comp.), *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona: Paidós.
- Hall, Stuart (2005), "La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad", *Revista Colombiana de Antropología*, 41, 219-257.
- Hine, Christine (2000), *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC.
- König, Hans-Joachim (1998), "¿Bárbaros o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica", en Hans-Joachim König (ed.), *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. Frankfurt/Main: Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstätt, 13-31.
- Larson, Brooke (2002), *Indígenas, élites y Estado en la formación de las Repúblicas Andinas 1850-1910*. Lima: IEP/PUCP.
- Le Bot, Yvon (1998), "¿Se puede hablar de actores sociales étnicos en América Latina?", en Hans-Joachim König (ed.), *El indio como sujeto y objeto de historia latinoamericana*. Frankfurt/Main: Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstätt, 199-205.
- Leung, Linda (2007), *Etnicidad Virtual. Raza, resistencia y World Wide Web*. Barcelona: Gedisa.
- Lévy, Pierre (2007), *Cibercultura. Informe al consejo de Europa*. Barcelona: Anthropos.
- Mayans i Planells, Joan (2002), *nick Ciberespacio/ set topic conceptos y términos para el análisis socioantropológico*, comunicación presentada en el 1er Congreso online del Observatorio para la CiberSociedad: Cultura & Política@Ciberespacio (9 al 22 de Septiembre de 2002) accedido a 10/06/2010, <http://www.cibersociedad.net/congreso/comms/g10mayans.htm>.
- Méndez, Cecilia (2000), *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP.
- Méndez, Cecilia (2002), *El poder del nombre, o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: mito e historia de los iquichanos*. Lima, IEP.
- Pajuelo, Ramón (2004), "Identidades en movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos". Caracas: CIPOST, FaCES, Universidad de Venezuela, 1-71.
- Pajuelo, Ramón (2007), *Reinventando comunidades indígenas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima: IEP/IFEA.

- Poster, Marc (2003), "Etnicidad virtual: la identidad tribal en la era de las comunicaciones", en Steven G. Jones (ed.), *Cibersociedad 2.0 Una nueva vista a la comunidad y la comunicación mediada por ordenador*. Barcelona: Editorial UOC, 191-215.
- Pratt, Mary Louise (1996), "Apocalisis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo", Centro Cultural del BID. Marzo-1996, 15, 1-28.
- Restrepo, Eduardo (2004), *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, Cali: Editorial Universidad del Cauca.
- Rodríguez Maeso, Silvia (2006a), "El espacio de la identificación cultural. Notas sobre el nacimiento político del orden de la diversidad cultural en los países andinos (Ecuador y Perú)", *Papeles del CEIC*, 2006/1, 1-23.
- Rodríguez Maeso, Silvia (2006b) *La política de la representación. Sociología de la identificación cultural y escenarios urbanos en el Perú y Ecuador contemporáneos*. Leioa: Servicio editorial UPV-EHU, series Tesis Doctorales.
- Stavenhagen, Rodolfo (2001), *La cuestión étnica*, México D.F.: El Colegio de México.
- Weber, Max (1993), *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Woolgar, Steve (ed.) (2005), *¿Sociedad Virtual? Tecnología, 'Cibérboles' Realidad*. Barcelona: Editorial UOC.

LA IMPORTANCIA DE LLAMARSE INDÍGENA: MANEJO Y USO POLÍTICO DEL TÉRMINO INDÍGENA EN LIRCAY – PERÚ

ADRIANA ARISTA ZERGA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

Resumen: En los últimos años se ha venido desarrollando en las zonas andinas de Perú la aparición de políticos miembros de las comunidades campesinas. Estas elites locales emergentes, luego de acceder a la educación superior y de obtener apoyo de la cooperación internacional – gracias a su condición de indígenas – regresan a sus lugares de origen con la finalidad de trabajar por el bienestar de “sus hermanos indígenas”. Dentro de este contexto, el presente artículo analiza el uso y manejo del tema y del término indígena en la comunidad de Lircay (Huancavelica), como un interesante ejemplo de nuevos procesos de invención, construcción o reconstrucción de identidades.

Palabras clave: Perú, identidad, indígenas, cooperación internacional, política.

1. INTRODUCCIÓN

“Todas las sociedades poseen su propia teoría de la pureza y el mestizaje y habría que ser muy ingenuo para creer que esta teoría ha desaparecido en nuestra modernidad globalizada” (Amselle, 2007: 84).

En el caso del Perú, resulta sumamente interesante comprender cuál es la visión que de “nosotros” mismos tenemos. El recurrente racismo impera en la sociedad peruana en todos los niveles, desde la calle hasta las instituciones públicas. Las perspectivas críticas son amortiguadas con frases del tipo: “por qué somos racistas si aquí el que no tiene de *inga* tiene de *mandinga*”, es decir, el que no es descendiente de los incas o de los indios es descendiente de los negros africanos o “mandingos”. Otra de las frases recurrentes es “en el Perú todos somos mestizos, somos una mezcla de razas”, como un discurso hegemónico para sustentar nuestra herencia ancestral y colonial.

Ser y sentirse mestizo sigue siendo para la población de origen serrano o selvático en Perú, en el día a día, mucho más útil que ser considerado indígena, principalmente a su

llegada a las grandes ciudades y para hacer uso de derechos y deberes ciudadanos, es decir, para una mejor socialización en un espacio distinto al originario.

El término “indígena” o “indio” es considerado peyorativo, y no sólo por el uso que se le daba para aludir a un grupo que ancestralmente había sido olvidado, maltratado y explotado, sino porque continúan siendo repetidos aquellos discursos que datan de la época colonial, en que se señalaba que los indios eran la peor escoria, sucios, haraganes, profanos, etc. Como señala Juan M. Ossio, la connotación peyorativa detrás de los términos indio e indígena “reposa en una discriminación cultural y racial heredera del período colonial. Expresiones tales como salvajes, indio bruto, ignorante, ocioso, han sido y continúan siendo bastante populares entre las élites urbanas” (Ossio, 1990: 164).

El presidente peruano Augusto B. Leguía decide que desde el 24 de junio de 1930, todos los 24 de junio de cada año se celebre el “Día del Indio”. En el año 1969 durante el Gobierno Militar de Juan Velasco Alvarado se promulga la Ley de Reforma Agraria, que a su vez establece que el 24 de junio ya no sería el día del indio si no del “campesino”. Durante su gobierno se reconoció el quechua como idioma oficial. Estos cambios se hicieron porque se consideraba que el término “indio” era despectivo, que tenía toda esa carga y connotación de la explotación sufrida por la población indígena, y por lo tanto al iniciarse la Reforma Agraria y al pasar las tierras de los hacendados a manos de los que “verdaderamente” las trabajaban, se decide utilizar el término campesino, como reivindicación al indio explotado. Igualmente, como señala Anahí Durand (2005: 542-582), existen otros elementos que influyen en la ausencia, en el Perú, de movimientos de reivindicación étnica como los desarrollados en Ecuador y Bolivia: las migraciones internas de población indígena hacia Lima en la década de los 70, la presión del mestizaje y la influencia del discurso clasista de la izquierda peruana. Además, la ausencia de “élites indígenas” compuestas por profesionales indígenas (como en el caso de Ecuador), “en el Perú, una mayor instrucción lleva a la ‘desetnización’ como estrategia de ascenso social” (*ibidem*: 545).

En el contexto señalado líneas arriba, que ya debilitaba de por sí los procesos de revalorización de lo indígena, irrumpe, en 1980, un conflicto armado interno con profundas consecuencias socioeconómicas y políticas.¹ El conflicto no sólo significó la debilitación del tejido social, sino que evidenció las brechas sociales existentes en el país:

¹ En 1980 el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso inicia su accionar subversivo en la localidad ayacuchana de Chuschi, lo que da inicio a la denominada ILA-Inicio de la Lucha Armada. Sendero Luminoso buscaba la destrucción de los cimientos del estado peruano, una lucha de clases que tenía la violencia y el terror como principal arma. A partir de ese momento y por cerca de 20 años se inicia un conflicto armado en el Perú que también tuvo en el Estado peruano con su accionar antisubversivo como un actor que agravó la situación de violencia. En junio de 2001 se creó la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) que tuvo como principal tarea la elaboración de un Informe Final que describiera los hechos acaecidos entre los años 1980-2000. Según este informe final el número estimado de víctimas del conflicto armado interno en el Perú fue de 69, 280 personas.

el 75% de las víctimas reportadas a las CVR de este conflicto tenía el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno.²

Finalmente, “la permanente debilidad de las organizaciones indígenas, que no han logrado superar regionalismos – amazónicos y andinos – ni contradicciones internas, que durante los últimos años han generado confrontaciones” (Durand, *op. cit.*: 545) es otro elemento que no favorece un proceso de reivindicación étnica como los que existen en otros países del área andina. Como señala Verena Stolcke: “la mezcla entre pueblos y culturas es parte de la historia humana, mientras que las identidades sociales son siempre creadas, y por lo tanto, históricas” (2007: 16). La identidad de “campesino” ha sido creada, se ha fortalecido y sustituido la identidad “indígena”, por las razones explicadas anteriormente. En esa misma línea es interesante otro elemento que señala Marisol de la Cadena:

El hecho que en el Perú y Latinoamérica algunos de estos significados-*mestizo/indio*- se hayan vuelto “evidentes” mientras que otros parezcan «raros» es el resultado de políticas conceptuales en las que la “definición” de etiquetas raciales y étnicas forma parte de un grupo mayor de herramientas utilizadas para clasificar, separar, y a través de ello subordinar el diálogo que tercamente continua, aunque inadvertido y silencioso (2006: 55).

El campesino, desde una mirada superficial, vendría a ser más cercano a lo que se considera como mestizo, un término medio entre el indio explotado en el trabajo de la tierra, y el indio que ha pasado a ser dueño de su propia tierra, pero que, al convertirse en su propio amo, ya no es un indio, sino un campesino.

A pesar de todo ello, en el Perú se vienen dando desde diferentes ámbitos movimientos sociales, políticos y culturales que buscan la reivindicación indígena. Estos movimientos, aislados en algunos casos y cohesionados en otros, tienen como hilo conductor todo el contexto señalado, lo que hace que tengan características particulares. Asimismo, junto a los movimientos de reivindicación étnica que se han dado en la región sudamericana, en el contexto de la promulgación de diversas normativas de protección a los pueblos indígenas (como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas) y del creciente

² Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Conclusión número 6: “La CVR ha podido apreciar que, conjuntamente con las brechas socioeconómicas, el proceso de violencia puso de manifiesto la gravedad de las desigualdades de índole étnico-cultural que aún prevalecen en el país. Del análisis de los testimonios recibidos resulta que el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno. Este dato contrasta de manera elocuente con el hecho de que la población que comparte esa característica constituye solamente el 16 por ciento de la población peruana de acuerdo con el censo nacional de 1993” (CVR, 2003, Tomo VIII-Tercera parte: 316).

apoyo de la cooperación internacional, se están generando en el Perú escenarios interesantes, donde se entrecruzan, se crean y se recrean identidades. Esto es, como señalaba Amselle (2007: 84), están surgiendo nuevas teorías de mezcla, de pureza que toman diversos matices en el espacio y el tiempo.



Un ejemplo en el que se conjugan varios de los elementos señalados líneas arriba es lo sucedido en Lircay, capital de la provincia de Angaraes, departamento de Huancavelica,³ en la sierra central del Perú. A pesar que la actividad agrícola y ganadera es importante, la actividad minera es la que ha determinado el desarrollo de esta provincia, puesto que cercana a Lircay se encuentra la Mina Julcani explotada desde

³ El departamento de Huancavelica se encuentra entre por carretera entre 8 a 10 horas de distancia de Lima, está ubicado en la sierra sur central de Perú, según el XI Censo Nacional de Población y VI de Vivienda del año 2007 tiene una población de 454, 800 personas. Es uno de los departamentos más pobres del Perú, y fue uno de los más afectados durante los años de violencia que vivió el Perú entre 1980-2000.

hace cincuenta años por la compañía minera Buenaventura S.A., explotación que ha ocasionado graves daños al medioambiente, debido principalmente a los relaves que desembocaban en el río Opamayo, conocido actualmente como “río muerto”, por el grado de oxidación y contaminación que tiene, impidiendo su utilización en las actividades ganaderas y agrícolas de las comunidades que cruza.

Si bien hay conciencia de una grave afectación al medio ambiente por la explotación minera, este tema no se podría considerar un “conflicto latente” es decir, no está dentro de los reclamos de la población y no forma parte primordial de las agendas de negociación de las autoridades con las grandes empresas mineras, tal como sucede en otras partes del Perú, como es el caso de las zonas altas del departamento de Cusco, la ciudad de La Oroya en la sierra central, entre otras.

2. MOVIMIENTOS POLÍTICOS, ONGS E IDENTIDAD INDÍGENA: EL CASO DE LIRCAY



La provincia de Angaraes,⁴ en el departamento de Huancavelica, es una de las pocas regiones en la sierra del Perú donde en los últimos años se han formado organizaciones que incluyen en sus discursos elementos de carácter étnico y una incidencia política importante a nivel local. Es el caso del Movimiento Regional Independencia Trabajo e Integración – INTI (*Inti* en quechua significa sol) y el Movimiento Independiente de Campesinos y Profesionales – MINCAP (palabra que remite al concepto quechua de

⁴ La Provincia de Angaraes, esta situada al sur este de Huancavelica, en la Región Central Andina del Perú. Su altitud oscila entre los 2,571 y los 4,550 metros sobre el nivel del mar La capital de la provincia es Lircay.

minka o trabajo cooperativo), con concepciones y usos propios acerca de lo étnico, la cultura y el desarrollo (Durand, 2005: 542).

La crisis a nivel nacional de los partidos “tradicionales” – tales como Acción Popular, Partido Aprista Peruano – también se refleja en Lircay, donde su influencia se ha debilitado pues la población ha optado por las agrupaciones políticas que se han originado en el lugar. En los siguientes cuadros se pueden ver los resultados de las dos últimas elecciones municipales provinciales, en los años 2002 y 2006, donde se nota claramente la participación de las nuevas organizaciones políticas y la aceptación que tienen frente a los partidos políticos. Los dos alcaldes que resultaron electos en ambas elecciones, pertenecen a las filas de las organizaciones políticas INTI y MINCAP, respectivamente.

RESULTADOS DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES PROVINCIALES 2002 Huancavelica-Angaraes/Lircay

ORGANIZACIÓN POLÍTICA	VOTOS	PORCENTAJE SOBRE VOTOS VÁLIDOS
Movimiento Independiente Regional “INTI”	5977	37.0 %
Movimiento Independiente de Campesinos y Profesionales – MINCAP	4912	30.4 %
"Movimiento Rikcharisun Ayllu"	3044	18.8 %
Partido Peru Posible	798	4.9 %
Partido Renacimiento Andino	715	4.4 %
Alianza Electoral Unidad Nacional	433	2.6 %
Partido Accion Popular	238	1.4 %

Fuente: Oficina Nacional de Procesos Electorales-ONPE.

RESULTADOS DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES PROVINCIALES 2006
Huancavelica-Angaraes/Lircay

ORGANIZACIÓN POLÍTICA	VOTOS	PORCENTAJE SOBRE VOTOS VÁLIDOS
Movimiento Independiente de Campesinos y Profesionales – MINCAP	3,784	37.4 %
Movimiento Independiente Trabajando para Todos	2,496	24.7 %
Movimiento Regional AYNÍ	2,262	22.4 %
Frente Popular Agrícola Fia del Peru	540	5.3 %
Proyecto Integracionista de Comunidades Organizadas	421	4.1 %
Partido Aprista Peruano	212	2.1 %
Partido Nacionalista Peruano	104	1.0 %
Union por el Peru	65	0.6 %
Alianza Electoral Unidad Nacional	60	0.5 %
Fuerza Democratica	50	0.4 %

Fuente: Oficina Nacional de Procesos Electorales-ONPE

Hasta los años noventa, la historia de Angaraes es un fiel reflejo de la situación sociopolítica en el Perú. En los años 1970, como ya destacamos, la política asimilacionista del gobierno militar desplazó los términos indígenas del discurso oficial e impuso un enfoque campesinista, un discurso que fue asumido por la población rural, que hasta ahora se define principalmente como campesina. El conflicto armado, el deterioro del tejido social, la falta de liderazgo indígena y el contexto político, ayudan a la comprensión del “movimiento indígena” en Lircay, que ha sido desarrollado a través de la reivindicación de la Nación *Anq´ara*, teniendo además amplia relación con la cooperación internacional presente en la zona.

En Lircay con relación al tema indígena podemos identificar dos niveles. El primero, conformado por el movimiento y discurso indígena de profesionales y organismos no gubernamentales (ONGs locales),⁵ que son quienes reivindican con gran fuerza la grandeza de la nación *Anq´ara*, los derechos de los indígenas originarios. Incluso ellos se autoproclaman como parte de ese origen. Las ONGs y la población encuentran un punto

⁵ Creadas principalmente por ciudadanos locales pero que han tenido acceso a estudios superiores y han decidido crear, con la ayuda de la cooperación internacional, ONGs que tengan programas que puedan ser aplicados en sus lugares de origen.

de convergencia para tener un rol importante dentro del ambiente político de la comunidad. Un claro ejemplo es el caso de Eduardo Candiotti, uno de los candidatos perteneciente al partido que reivindicaba la identidad indígena, quien, proclamaba que su gobierno sería netamente indígena. La historia personal de este candidato sirve como ejemplo del paso de ser un poblador o campesino a ser un “indígena ilustrado”. Luego de emigrar a la ciudad, retorna a su lugar de origen blindado por los estudios universitarios que realizó, la ONG que creó (*Equipo de Promoción y Desarrollo Rural, Yapuq – PRODER*) y el dinero de organizaciones internacionales para la elaboración de proyectos productivos de desarrollo, con la finalidad, según sus propias palabras, de “ayudar a sus hermanos y hermanas indígenas”.⁶

Luego de los proyectos productivos realizados (e.g. la construcción de piscigranjas, el mejoramiento de sistema de riego) y teniendo como marco la protección de la seguridad alimentaria, viene el salto hacia la política pero recordando siempre el trabajo realizado desde su ONG para el desarrollo de la comunidad.

El hecho de generar elementos tangibles que favorezcan el desarrollo económico de la comunidad (e.g. la capacitación en técnicas agrícolas y ganaderas), pero apelando siempre al respeto a las tradiciones ancestrales, es el punto de partida del discurso indigenista que desde la ONG se busca difundir; es decir, centrándose en la reivindicación de lo ancestral como recuperación de una identidad olvidada o soslayada por elementos impuestos desde el Estado y por la concepción clásica del Estado-Nación que no tenía en cuenta las diferencias culturales y políticas de determinadas poblaciones.

El siguiente paso, es el uso del discurso indígena en la búsqueda de un cargo público, si bien su plasmación real en un programa político no sea necesariamente el camino que se sigue. Las agrupaciones políticas en época electoral se debatían entre la reivindicación de los campesinos o la reivindicación del indígena. Pero este último punto era tratado de una manera que separaba el programa electoral concreto del discurso político: que si bien se utilizaba como un argumento en entrevistas, mensajes y actividades de comunicación/mediáticas, no estaba dentro del programa político que se pensaba aplicar en caso de ser elegidos. Así, el candidato señalado líneas arriba afirmaba que su gobierno sería “netamente indígena”, y en los volantes y afiches aparecía vestido con un sombrero típico de la zona de Huancavelica, una bufanda representando la *wifala* Inca (bandera símbolo del Consejo Único de la Nación Anqara – CUNAN⁷) y la vara que lo identifica como *varayoc*⁸ de la comunidad de Ocopa (cargo que

⁶ Entrevista de la autora: Lircay, septiembre de 2006.

⁷ Que fue fruto de la Escuela Rural Andina – ERA (proyecto financiado por OXFAM-América).

⁸ Autoridad civil que se encarga de controlar el desarrollo normal de las relaciones y de los actos que suceden en una comunidad. Actualmente algunas comunidades campesinas de Perú aún conservan este cargo, de origen colonial, que se caracteriza por el otorgamiento de una vara, que simboliza el rango de la persona.

pasó años atrás). Igualmente, varios puntos de los textos están escritos en quechua y en los afiches está inserto el calendario inca. Si embargo, más allá de esta simbología, si se analiza la propuesta y sus contenidos, sólo se atraviesa el tema indígena de forma tangencial. En el aspecto educativo se hace referencia a un cambio del programa de educación acorde a la realidad cultural, social, geográfica, pero ligando el concepto al tema de la producción y la empresa. En el caso de la salud, se busca una revalorización de la medicina andina, incluyendo a los *yacha* (curanderos andinos) como promotores de salud. En el caso de los servicios, se propone la lucha contra la delincuencia aplicando tanto el derecho positivo como el, *derecho consuetudinario*, es decir aquel vinculado a prácticas culturales.⁹ Finalmente, se propone la creación de la Escuela de Reafirmación Andina (ERA) como escuela de formación de los próximos gobernantes del pueblo, utilizando estas siglas pero sin expresar directamente que tiene un componente indígena.

Dentro de ese discurso hay datos histórico-culturales y arqueológicos que se deben tener en cuenta. Según los estudios de Héctor Manrique (2005) (que se podría considerar como uno de los mayores investigadores de la cultura *Anq'ara*)¹⁰ y de otros investigadores, como Arturo Ruiz Estrada, el Reino *Anq'ara* se formó luego de la decadencia del imperio *Wari*¹¹ y estuvo dividido en el grupo de los *Asto* y el de los *Chancas*. Los *Anq'ara* pasaron a formar parte de la confederación chanca que fue conquistada por el imperio Inca, primero con la llegada de *mitimaes*¹² para finalmente ser sometidos por el inca *Túpac Yupanqui*. La mayor parte de la evidencia de la existencia de características “indígenas *anq'aras*” en la zona está vinculada al *pukllay anq'ara* o carnaval *anq'ara* y otras expresiones culturales de origen inca como el idioma, la organización política en ayllus, el ayni, la minka, etc. no existe una gran evidencia de lo *anq'ara* como algo separado de lo inca-quechua.¹³

Por lo tanto la pregunta es ¿cómo y para qué reconstruir una identidad específica? La respuesta es que no se reconstruye o reivindica solamente lo *anq'ara*, sino que se ha construido una identidad en base a referencias generales que al no pertenecer a ninguna de las culturas que poblaron la zona, según los datos históricos que se tienen, “se supone son *anq'aras*”, ha tomado referencias incas para construir una identidad indígena que

⁹ Reconocido por el artículo 149 de la Constitución Política de 1993 que señala: “Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de las personas”.

¹⁰ Manrique es profesor, ex-dirigente del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación – SUTE y uno de los fundadores de la organización política MINCAP. Podría considerarse también como parte del grupo de los “indígenas ilustrados”.

¹¹ El Imperio Wari se desarrolló entre los años 600-800 d.c. principalmente en el actual departamento de Ayacucho y parte del departamento de Huancavelica, a pesar que en su época de apogeo lograron extenderse también hasta el departamento de Lima.

¹² Grupos de personas o familias que eran trasladados por los incas desde pueblos que habían sido conquistados hacia otros lugares o viceversa, con la finalidad de debilitar la resistencia al imperio incaico.

¹³ Para referencia sobre los Chancas y cronología de las culturas en el Perú consultar Milla Batres (1975).

resalta su carácter “aguerrido” y que, según sus promotores, forma parte de la idiosincrasia *anq´ara* y *chanca*, este último un grupo asumido como guerrero y que fue difícil de conquistar por los incas.

Otra característica reivindicada es la de ser “indígenas ilustrados” que busca, a través de la cooperación internacional, que los “indígenas no ilustrados” recuperen su identidad. Por ello, en proyectos de incidencia social, talleres de capacitación y formación de líderes, se ha ido insertando el discurso de lo *anq´ara* intentando que los pobladores de las comunidades “recuperen” esa identidad que habría estado oculta por muchos años y que, siempre en boca de los ilustrados, habría sido dejada de lado por la inserción del término “campesino”.

Es aquí donde se está reactivando el papel de la población receptora de los proyectos de desarrollo y del discurso indígena elaborado por los “indígenas ilustrados”. Es decir, los pobladores de las comunidades campesinas que aún conservan costumbres ancestrales como el idioma, la organización política (alcaldes *vara*¹⁴), la organización administrativa (faenas comunales), la aplicación del derecho consuetudinario para resolver, por ejemplo, problemas de límites entre terrenos, pero que no son los principales gestores de la reconstrucción de la idea de pertenecer a un determinado grupo étnico, sino que son aquellos que deberían interiorizarla como un proceso de “aprendizaje” de una identidad. En este sentido es interesante destacar lo que, en diferentes momentos, señalaron tanto el líder del Consejo Unitario de la Nacionalidad Anq´ara – CUNAN, el alcalde *vara* de la comunidad de Ocopa y un joven que también forma parte del CUNAN. Ante la pregunta de qué significa ser indígena *anq´ara* decían que *“en el taller nos enseñaron que somos originarios, es decir que este es nuestro territorio, nos hicieron ver que somos indígenas y no campesinos”*.¹⁵

Por su parte los representantes de las principales ONGs que trabajan en la zona, señalan que la población aún no se considera indígena, que hay cierta reticencia a aceptar el término, porque muchos lo consideran despectivo. Al explicar cómo realizan las capacitaciones, uno de los representantes manifestó que se colocan varios términos como “indígena”, “originario”, “aborigen”, etc. y se les pregunta a los participantes ¿cuál prefieren? Muchos de ellos han afirmado que prefieren el término “originario” porque alude a que son del lugar.

Esto no sólo demuestra un cierto manejo para reconocerse de una u otra manera, si no que pone en evidencia también que el término “indígena” aún es considerado despectivo, a pesar de que la adscripción de “originario” tiene en el contexto de ser considerado beneficiario de los patrocinios de los convenios internacionales, el mismo

¹⁴ Ver nota 15.

¹⁵ Entrevistas realizadas en Lircay en setiembre de 2006.

significado que ser indígena. Puesto que en “términos prácticos”, para estar inmerso dentro de todo el marco normativo de los nuevos documentos internacionales de protección de los derechos de los indígenas y para gozar de todos los derechos señalados en estas declaraciones y convenios, no es necesario únicamente llamarse indígena, puede usarse cualquiera de los términos señalados.

3. CONCLUSIONES: SOBRE LOS USOS DE LA ALTERIDAD Y LA POLÍTICA DE COOPERACIÓN

Los dos niveles señalados, indígenas *ilustrados* y *no ilustrados*, se entrelazan y entrecruzan gracias a la cooperación internacional que siguiendo las nuevas tendencias de la protección de los derechos humanos, en este caso aquellos de la promoción y desarrollo de los pueblos indígenas, financia proyectos de tipo social.¹⁶ Es reconocido que la forma de llegada de las ONGs a la cooperación internacional es a través del tema indígena, colocando a esta población como la principal beneficiaria de los proyectos; de ahí la relevancia que adquiere “identificarse” con los términos señalados párrafos arriba, dejando de lado el término campesino o la posibilidad de que los pobladores no se hayan preguntado, en otras oportunidades y ante otros eventos, quién o qué son, o que tipo de derechos tienen dentro de la comunidad y cuál es la participación política o social que han tenido o tienen.

Lo que se observa aquí no es un reforzamiento de identidad, sino la creación de una identidad con elementos “reales” pero no esencialmente particulares, de una identidad *anq'ara*. Elementos que si bien en muchos casos forman parte de la vida y organización de las poblaciones beneficiarias de los proyectos, son presentados con un matiz distinto, buscando imponer una identidad construida por los “indígenas ilustrados”.

Todas esas formas de vida han formado parte del proceso de identificación de los individuos en su cotidianidad, pues siendo “campesinos” o del “lugar” se sabían diferentes, por ejemplo cuando señalaban como “mistis”¹⁷ a los gamonales o hacendados dueños de las tierras que ellos siempre consideraron suyas. Como señala Nelly García: “Ningún grupo humano se piensa así mismo como grupo sin pensar en sus fronteras con

¹⁶ Si bien no es el tema del presente trabajo considero que en el caso del Perú el apoyo de la cooperación internacional ha pasado por varias etapas teniendo no sólo en cuenta la coyuntura nacional sino también internacional. En la década del 80 debido a la violencia política y las vulneraciones a los derechos civiles y políticos el trabajo entre cooperación internacional y ONG se daba en el sentido de proteger estos derechos vulnerados. En la década del 90 se continuó con el trabajo y fortalecimiento de los derechos civiles y políticos poniendo incidencia en la recuperación del Estado de Derecho violentado no solo por el conflicto armado interno, sino por el gobierno de Alberto Fujimori y la corrupción instaurada en las altas esferas del Estado. De regreso a la democracia la preocupación se centró en los derechos económicos y sociales, servicios de salud, educación, violencia de género, proyectos productivos para personas y zonas en extrema pobreza; para finalmente encontrarnos ahora en el estadio de fortalecer la identidad, incorporarnos a las nuevas tendencias de los Convenios Internacionales, especialmente en el tema indígena.

¹⁷ El término “mistis” estaba vinculado principalmente a los señores, patrones o hacendados dueños de tierras que tenían a su cargo a un gran número de personas. Representaban muchas veces no sólo el poder económico, si no también político.

el exterior y sus diferencias con el que vive más allá de aquéllas; esto quiere decir que reconocerse a sí mismo lleva implícito la comparación con el otro y el reconocimiento de las diferencias” (García Gavidia, 2003: 295; véase también Alés y Chiappino, 2003: 295). Considero que en el caso que venimos estudiando, siempre hubo un reconocimiento de diferencias, un sentido de pertenencia que iba, y tal vez va, más allá de reconocerse únicamente como indígena, aborigen u originario.

Es un hecho que en las comunidades de Angaraes existen toda una serie de criterios de la cultura andina que justifican el reclamo de una identidad propia. El punto a tener en cuenta es el de la identidad instrumentalizada, con fines económicos y políticos por personas que pertenecen a la misma comunidad, pero que han asistido a la universidad y han obtenido financiamiento de la cooperación internacional para sus proyectos. Por lo tanto, la cooperación internacional es un actor clave. Por un lado, dentro de sus líneas de trabajo y políticas de financiamiento se coloca como población preferiblemente beneficiaria a los “indígenas”, razón por la que las ONGs tratan de encuadrar su realidad local en el ámbito de lo “indígena” y recrean una sociedad inamovible, ancestral, que necesita de ciertos elementos para seguir desarrollándose.

Se financian, en muchos casos, proyectos de carácter productivo que no están acorde con las necesidades de las comunidades y como hemos visto, talleres de formación de líderes que se constituyen como espacios para “asumir una identidad indígena, originaria, nativa, ancestral, aborigen”, dependiendo del término que prefieran utilizar los pobladores, que hasta ese momento se identificaban como campesinos, pero que en virtud de lo que señala el Convenio 169 reunían ciertas características que facilitan que las ONG los inserten en esa gran masa de gente que es susceptible de reclamar derechos colectivos. Mientras más indígenas existan más proyectos se podrán realizar y se podrá obtener mayor financiamiento, sin tener en cuenta, en muchos casos, las necesidades reales de las comunidades más allá de ser indígenas o no.

En medio de esos niveles se encuentra la población, aquellas personas cuya forma de vida y cultura es utilizada como gancho para los proyectos y los discursos. Dentro de la propia población también hay niveles, ya que son las autoridades las que reciben mayor capacitación y transmiten a la gran mayoría de comuneros el discurso que se les enseñó, quienes también son capacitados pero con un nivel educativo que no les permite, en algunos casos, darle la dimensión e importancia que realmente ese discurso puede tener como trasfondo, como sí sucede en el caso de las autoridades. Hay una apropiación distinta del discurso.

Como señala Verena Stolcke:

la tan mentada “alteridad” no existe en sí, sino que es construida. Por una parte, lo que ha ocurrido, y desde la antropología nos tenemos que dar cuenta, pues hemos contribuido a ello, es la construcción de esta noción de alteridad, de otredad, de “los otros”, etc., como si se tratase de una realidad congelada ahistórica; como si existiesen en el mundo una especie de cajas cerradas que somos “nosotros” frente a “los otros”, en vez de percibir que todos los pueblos somos el producto de procesos políticos de construcción de identidades, fronteras y exclusiones. (2004: s.p.)

Al parecer muchas veces se ha tomado a rajatabla la noción de alteridad, y se ha determinado la utilización, como por ejemplo en el caso de Lircay, del “otro para los otros”. Se presentaba un modelo interesante en el que un “indígena” buscaba la reivindicación de “los indígenas” frente a los “otros”.

En una realidad en la que las nuevas tendencias se insertan también en las comunidades, esto no los hace menos o más indígenas. Sus características culturales se recrean, se transforman pero siguen siendo únicas, porque los procesos de intercambio son distintos en cada grupo cultural. Lo real son esos discursos que no tienen sustento en la población beneficiaria, que termina asumiendo una identidad enseñada, estática, impostada, que lamentablemente es utilizada para obtener beneficios personales y políticos.

Si en las comunidades andinas la población se quiere considerar indígenas, originarios, aborígenes, etc. como un proceso bien generado desde dentro bien desde fuera de las propias comunidades, en el que se conjugan diversos elementos, debemos estar atentos a su utilización para obtener réditos políticos o económicos, porque finalmente sentirse o identificarse como indígena tiene que ser “importante” para la propia comunidad.

ADRIANA ARISTA ZERGA

Abogada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha realizado la Maestría en Derechos Humanos en la Universidad Internacional de Andalucía-España y la Maestría en Antropología en la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha sido becaria del Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología de Perú – CONCYTEC y ha laborado en la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Se ha desempeñado como asistente de investigación en proyectos del Instituto de Estudios Peruanos – IEP y ha sido investigadora junior del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO CROP. Es especialista en temas de derechos culturales y patrimonio cultural. Ha sido asistente de cátedra del curso de Antropología Andina en la Escuela de

Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, profesora del curso de Legislación Cultural en el Museo de Arte de Lima-MALI y especialista en el Consejo Nacional de Reparaciones del Perú. Actualmente es Becaria MAEC–AECID para realizar el Doctorado en Antropología Social y Cultural en la Universidad Autónoma de Barcelona – España.

Contacto: adriazerga2@yahoo.com.

Referencias bibliográficas

- Alés, Catherine y Chiappino, Jean (eds.) (2003), *Caminos Cruzados: ensayos en antropología social, etnoecología y etnoeducación*. Paris: IRD Éditions/ULA GRIAL.
- Amselle, Jean-Loup (2007), “Mestissatge, connexió i triangulació de cultures”, *Revista d’ Etnologia de Catalunya*, 30, 81-89.
- Comisión de La Verdad y Reconciliación – CVR (2003), *Informe Final*, Lima. Accedido a 10 de Febrero de 2010, <http://www.cverdad.org.pe>.
- De la Cadena, Marisol (2006), “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, *Universitas Humanística*, 61. Bogotá – Colombia, enero-junio, 51-84.
- Durand Guerrero, Anahí (2005), “Revaloración étnica y representación política: los casos de INTI y MINCAP de Lircay, Huancavelica”, en Javier Iguñiz; Javier Escobal y Carlos Iván Degregori (eds.), *El Problema Agrario en Debate*. Perú, Lima: SEPIA XI, 541-582.
- Manrique, Héctor (2005), *Carnaval Lirqueño, historia del Pukllay Anq’ara*. Huancavelica.
- Milla Batres, Carlos (1975), *Guía para Museos de Arqueología Peruana*. Lima: Editorial Milla Batres.
- García Gavidia, Nelly (2003), “El uso de símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional”, *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 19, 9-34.
- Ossio, Juan M. (1990), “¿Existen las poblaciones indígenas andinas en el Perú?”, en América, José Alcina Franch (compil.), *Indianismo e Indigenismo*. Madrid: Alianza Universidad.
- Stolcke, Verena (2007), “Los mestizos no nacen se hacen”, en Verena Stolcke y Alexandre Coello (eds.), *Identidades Ambivalentes en América Latina* (Siglos XVI-XXI). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Stolcke, Verena (2004), Entrevista con Claudia Nancy Quiceno en AIBR - *Revista de Antropología Iberoamericana*, 35. Accedido a 15 de enero de 2010, <http://www.aibr.org/antropologia/boant/entrevistas/may0401.html>.



Centro de Estudos Sociais

Laboratório Associado

Faculdade de Economia
Universidade de Coimbra

Editados pelo Centro de Estudos Sociais desde 2008, os e-cadernos ces são uma publicação com arbitragem científica que visa promover a divulgação de investigação avançada produzida no âmbito das ciências sociais e humanas, privilegiando perspectivas críticas e inter/transdisciplinares. Os e-cadernos ces são publicados trimestralmente em versão electrónica, e pontualmente em suporte papel, disseminando textos resultantes de conferências, seminários e workshops, assim como textos de pesquisas efectuadas no âmbito de programas de formação avançada e de projectos de investigação científica.