

DECOLONIALIDAD Y POLÍTICA DE RECONOCIMIENTO ENTRE LOS *INDIGÈNES DE LA RÉPUBLIQUE*¹

ROBERTO D. HERNÁNDEZ²
San Diego State University,³ USA
rhernandez@mail.sdsu.edu

Recibido: 19 de julio de 2016

Aceptado: 20 de septiembre de 2016

Resumen:

Este artículo analiza las maneras como el *Partido de los indígenas de la República* en Francia moviliza y resignifica el término *indigène* (o indígena), a partir de su uso original en el contexto colonial francés como una palabra para describir los sujetos coloniales sin diferenciar su lugar de origen. En el proceso, *les indigènes* destacan y hacen explícito lo que llaman un «colonialismo postcolonial» que se mantiene en el presente en lo que respecta a la relación de Francia con sus antiguos súbditos coloniales y sus hijos, que se pone en evidencia específicamente con la población musulmana en Francia. Como tales, ellos destrozan la política normativa del reconocimiento al que otras poblaciones «minoritarias» muchas veces se acogen y en su lugar proponen una praxis descolonial de la afirmación de la vida, el ser y el yo.

Palabras clave: Francia, nativos, colonialismo, postcolonial, descolonial, reconocimiento.

Decoloniality and politics of recognition among the *Indigènes de la République*

Abstract:

This article analyses the ways in which *Le Parti des Indigènes de la République* in France mobilizes and re-signifies the term *indigène* (or indigenous), from its original use in the French colonial context as a word to describe colonial subjects irrespective of place of origin. In the process, *Les Indigènes* highlight and make explicit what they call a “postcolonial colonialism” that continues into the present with regards to France’s relationship to its former colonial subjects and their children, particularly made evident with France’s Muslim population. As such, they shatter the normative politics of recognition that other ‘minority’ populations often embrace and instead advance a decolonial praxis of the affirmation of life, self and being.

Keywords: France, Indigenous, Colonialism, Postcolonial, Decolonial, Recognition

¹ Este artículo hace parte de la investigación realizada por el autor acerca del significado de indigeneidad en diversos movimientos sociales a través del mundo.

² Ph.D. University of California, Berkeley.

³ Chicana and Chicano Studies.



Paris - 2016
Johanna Orduz

Decolonialidade e política de reconhecimento dos Indígenas da República

Resumo:

O presente artigo analisa as maneiras como o *Partido dos Indígenas da República* na França mobiliza e ressignifica o termo *indigène* (ou indígena) a partir do uso original no contexto colonial francês como uma palavra para descrever os sujeitos coloniais sem diferenciar sua origem. No processo, *Les Indigènes* colocam em destaque e explicitam o que eles chamam um «colonialismo pós-colonial» que se mantém no presente no tocante à relação da França com seus antigos súditos coloniais e com os filhos deles. Trata-se do caso da população mulçumana na França, especificamente. Eles destroem a política normativa do reconhecimento que outras populações «minoritárias» acolhem e, em troca, propõem uma *praxis* descolonial da afirmação da vida, do ser e do eu.

Palavras-chave: França, nativos, colonialismo, pós-colonial, descolonial, reconhecimento.

La indigenidad, como concepto, ha sido objeto de extensas luchas y reformulaciones en las dos últimas décadas, con muchos intentando delinear su contenido y contornos desde la perspectiva de los estudios indígenas, los estudios culturales y la academia postcolonial, cuestionando discursos coloniales y antropológicos previos. Como punto de partida, este artículo *no* trata la identidad indígena, en especial delimitada a los pueblos aborígenes del continente americano o del mundo en general. Aunque traigo a colación los debates anteriores, este artículo adopta como punto de partida el marco de la modernidad/colonialidad/decolonialidad y el pensamiento decolonial para analizar algunas de las maneras en cual la indigenidad ha sido tomada por diversas formaciones sociopolíticas en años recientes. En primer lugar, debo aclarar que la colonialidad, en oposición a las formas clásicas de colonialismo (en sus variantes extractivas, colonizadoras, comerciantes y demás) llama la atención a la continuación de los patrones de poder y dominación social, política, económica y epistémica, puestos en marcha en 1492 y vigentes desde entonces, pese al final de las administraciones coloniales formales (Quijano, 2000). Por un lado, algunas de las expresiones del continente americano y otros nos han permitido ahondar nuestra noción de indigenidad, tanto como categoría de análisis como en referencia a las poblaciones coloniales racializadas y de género (Coulthard, 2014), mientras que otras han recurrido más bien a expresiones ahistóricas, contradictorias y problemáticas que reinscriben la lógica colonial de la que han buscado deslindarse los primeros (Garrouette, 2003). En particular, sin embargo, este artículo analiza el grupo *Les Indigènes de la République* (que se organizó primero como movimiento y más adelante como «partido político decolonial» en Francia), como una organización que se ha ocupado, pero no se ha limitado a las perspectivas de esencialización racial o

identitarias biológicas, pese a las acusaciones en ese sentido (Wolfe, 2015). En lugar de eso, sostengo, es importante considerar *Les Indigènes de la République* en cuanto recentran las relaciones coloniales de poder, como formativas y esenciales a cualquier noción de indigenidad y, como tales, necesarias para cualquier análisis que se pretenda decolonial.

Anteriormente, «la cuestión indígena» había estado por largo tiempo circunscrita al ámbito de las narrativas de viajes y fronteras y de los estudios antropológicos europeos y euroamericanos que presumían de manera problemática la inferioridad inherente de las poblaciones encontradas durante las distintas empresas coloniales iniciadas después de 1492. La forma y la dirección de esta conversación han variado ampliamente según los Estados-nación e incluso en el ámbito regional en esos países. En el mundo anglófono, el trabajo académico de Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda ha dominado la literatura, y mucha parte del enfoque se ha dado más sobre la soberanía y la identidad, ligada a los derechos sobre la tierra y los lazos comunitarios. En otros lugares, el enfoque ha sido muy diferente. En Latinoamérica, por ejemplo, los mayores intereses se han centrado en el despojo continuo de territorios y recursos naturales, así como en los sistemas de conocimiento y las epistemologías indígenas como alternativas y cuestionamientos a la racionalidad Occidente-céntrica de la modernidad/colonialidad (De Sousa Santos y Menezes, 2009). Mucho se ha escrito sobre cómo las últimas décadas han visto el surgimiento de los movimientos indígenas globales, desde lucha por la tierra en todo el continente americano, Nueva Zelanda y África, a luchas específicas por el agua, el petróleo, la deforestación, la exploración petrolera y otros recursos naturales, todos los cuales se consideran poseedores de un carácter «indígena» (Hall y Felon, 2008; Quijano, 2005). Aunque la literatura anterior se ha centrado en el carácter indígena de esas luchas principalmente en términos de la tierra, también hay un segundo aspecto, y yo diría que más importante, inherente a ellos en relación a los diferentes puntos de partida epistémicos de tales luchas (Rivera Cusicanqui, 2012), un punto al que volveré más adelante.

Un aspecto importante es que muchas de las luchas anteriores no son nuevas en sí. En algún punto, hace solo cinco o seis décadas, por ejemplo, las mismas luchas las libraba especialmente la izquierda marxista, que las entendió o articuló como luchas campesinas por la tenencia de la tierra o los derechos del campesinado, en oposición a las luchas de los pueblos indígenas por las tierras de sus ancestros. En retrospectiva, debe verse dicha formulación como parte del racismo epistémico eurocéntrico que impone sus propias categorías sobre los no europeos, aun cuando se inscriba en la izquierda. Así, puede decirse que las luchas indígenas por la tierra y contra la acumulación primitiva, el despojo, el genocidio indígena, y por la producción de conocimiento o lo epistémico mismo se remontan más atrás, un punto que se ha enfatizado una y otra vez cuando los pueblos indígenas de todo el mundo hacen énfasis en 1492 como central a sus luchas sin importar

el año en que los europeos arribaron a sus respectivos territorios. Un ejemplo importante de esto radica en los pueblos maoríes de Aotearoa (más recientemente llamada Nueva Zelanda), cuyo primer encuentro notorio con los europeos, Abel Tasman en particular y el capitán James Cook más adelante, no ocurrió hasta 1642, pero 1492 también forma parte de su genealogía autoafirmada de lucha anticolonial. Dicho esto, el enfoque de este artículo tiene menos que ver con reificar esta categoría de lo «indígena» como un pueblo o conjunto de pueblos específicos, atrapándonos en debates ontológicos, raciales o culturales sobre una división indígena/no indígena, que con frecuencia engancha la literatura sobre el colonialismo de asentamiento (Mamdani, 2001), sino que más bien se ocupa de cómo diversos pueblos «indígenas» han movilizad la categoría de lo indígena como identidad política hacia diferentes fines con relación a los reclamos políticos ante, y contra, diferentes gobiernos.

En este sentido, las Naciones Unidas también han sido escenario de las articulaciones de las inquietudes indígenas compartidas, inquietudes que en últimas se desprenden de los diversos proyectos imperiales de la modernidad/colonialidad. Sin embargo, articuladas de esa manera, la naturaleza de estas discusiones se ha centrado en las relaciones «nación a nación», o más específicamente en este caso, las relaciones «nación indígena con Estado-nación colonial», que muchas veces se basan en una política del reconocimiento. En un ensayo importante, “Subjects of Empire: Indigenous People and the ‘Politics of Recognition’ in Canada” (Sujetos del imperio: pueblos indígenas y la ‘política del reconocimiento’ en Canadá), Glen Coulthard (2007) argumentó, basado en gran medida en la obra de Frantz Fanon, que dicha premisa ha generado la reproducción de relaciones de poder coloniales en las que los temas de la tierra y la soberanía se reducen en la práctica a preocupaciones por la identidad, la cultura y un sentido colonial de reconocimiento o incluso caridad, pese a la presunta noción legal de la soberanía de las naciones indígenas, como es el caso de manera más prominente en Estados Unidos. Cuando se reducen a cuestiones de identidad y autonomía cultural sin autodeterminación política, las últimas siguen apoyándose finalmente en una lógica colonial de deshumanización y falta de reconocimiento, para lo cual el reconocimiento es una concesión o aceptación de las reglas coloniales del contrato, por así decirlo. Para Coulthard, entonces, la política del reconocimiento en su forma actual promete reproducir las configuraciones mismas del poder colonial que a lo largo de la historia han buscado trascender las demandas de los pueblos indígenas. En una reflexión de las demandas al Estado por parte de migrantes coloniales bajo la bandera de *Le Parti des Indigènes de la République* en Francia, este artículo analizará una concepción crítica alternativa de la indigenidad no basada en aspectos culturales o identitarios, ni siquiera en las batallas ante la extracción de recursos, la soberanía o la afiliación tribal, como en Estados Unidos. En lugar de eso, *Le Parti des Indigènes de la République* pone en primer plano una

política de la decolonialidad mediante el desarrollo de culturas políticas, a la vez opuestas y una forma distinta de política cultural, mediante la cual se cuestiona a sí misma y se reconfigura la línea discursiva entre lo cultural y lo político, y los sustentos epistémicos de cada uno.

***Les Indigènes de la République* y el autoreconocimiento**

Así, pues, lo primero es una nota sobre *Les Indigènes de la République* en Francia a manera de introducción:

Llamado originalmente *Mouvement des Indigènes de la République* (MIR), o Movimiento de los indígenas de la república, en enero de 2010 pasaron a ser *Le Parti des Indigènes de la République* (PIR), al transformarse la organización en partido político oficial. El MIR/PIR (de aquí en adelante *Les Indigènes*) nació luego de un llamado, en enero de 2005, titulado «Nosotros somos los indígenas de la República», al que se adhirieron miles de personas y asociaciones. El llamado se dio después de disturbios en las afueras —o suburbios de migrantes— que se produjeron a raíz de la muerte de dos jóvenes musulmanes, electrocutados cuando huían de la policía (Fernando, 2016). Desde entonces, la organización ha buscado reclutar en sus filas y organizar como militantes a los descendientes de los migrantes coloniales que viven en suburbios populares de Francia, con el fin de construir un instrumento de lucha política autónoma sobre la base de una problemática articulada por cuestiones de racismo, colonialismo e imperialismo. Los principales voceros de los *Indigènes* son Houria Bouteldja, ciudadana nacida en Francia de padres argelinos que fueron a su vez migrantes coloniales a la metrópoli, y Sadri Khiari, él mismo un migrante colonial/indígena de origen tunecino que emigró a Francia. Aquí es importante recordar que tanto Argelia como Túnez fueron colonias del imperio colonial francés, Argelia por más de 100 años desde la invasión en 1830 hasta su independencia en 1962, y Túnez, de 1881 a 1956. Más aún, tanto Argelia como Túnez han mantenido una posición de subordinación estructural, política, económica y social en relación con Francia en la arena global a pesar de su soberanía formal. Más allá del neocolonialismo esta estructuración continuada, en lo global y epistémico, es un ejemplo de la colonialidad como orden político prevaleciente que persiste pese a la terminación de los colonialismos clásicos en la mayor parte del mundo, con pocas excepciones notables.

Les Indigènes de la République es, pues, un movimiento conformado principalmente por jóvenes franceses de origen africano, árabe, caribeño y asiático, nacidos y criados en Francia, que viven la experiencia del racismo colonial y su subsiguiente marginación y explotación social (Bouteldja y Khiari, 2012). La noción de *Indigènes* (indígenas) que aquí se emplea tiene un referente particular en la historia colonial francesa. El imperio colonial francés usaba el término *Indigènes* para referirse a los sujetos coloniales de *todas* sus

colonias en todo el mundo. Así, el MIR/PIR se ha movilizó en torno a la categoría de *indigène* o indígena como una manera de hacer demandas con base en expropiaciones coloniales, no solo del pasado colonialismo francés, sino del racismo colonial continuo, afirmando que hay un «colonialismo postcolonial» que se ha preservado hasta el presente pese a la ausencia de administraciones coloniales. Aun cuando reconocen las instituciones gubernamentales formales como instituciones coloniales, también les preocupa la interiorización cultural de epistemes coloniales con larga historia que se manifiestan no solo en las actuales políticas gubernamentales de un liberalismo secular que reivindica un ciudadano universal igualitario, pero también en las relaciones cara a cara con los *indigènes*, «los hijos de las migraciones coloniales», los jóvenes de las afueras (afros, musulmanes, árabes y demás). Primero, con la movilización del *Llamado público de 2005* (GDT, 2005) y con la segunda declaración, «Quiénes somos», una vez el MIR se convirtió en PIR desarrollaron un tercer documento guía, «Principios políticos del *Parti des Indigènes de la République*», que presenta una síntesis de las cuestiones estratégicas y organizacionales claves y constituye la base de sus actividades actuales.

En una entrevista con Said Mekki, se le preguntó Houria Bouteldja: ¿Por qué se llaman indígenas? Bouteldja respondió:

Bien, porque vivimos una realidad neocolonial. Somos los hijos de una ilusión que consistió en creer que las independencias de nuestros países significaron el fin de la colonización. En realidad, era una cuestión del primer acto de descolonización. Lo vemos tanto en la metrópolis como en sus relaciones con sus antiguas colonias: la descolonización está aún por acabar. Sus bases culturales e ideológicas aún existen. Así es como seguimos viviendo una *fase colonial diferente*. (2009, el énfasis es mío)

Esta «fase colonial diferente» es lo que *Les Indigènes* han llamado en otro lugar un «colonialismo postcolonial» para poner en tela de juicio el mito de que esas relaciones de poder han acabado. Pero contrario a las formas analíticas occidentales que ponen en primer plano o hacen énfasis en el cambio o las discontinuidades como las demarcaciones o parámetros para el estudio de fenómenos sociohistóricos en apariencia distintos, el lente decolonial de Bouteldja se hace evidente en el énfasis que hace en las continuidades de una lógica o episteme colonial que persiste pese al cambio formal en la forma o el estatus político y jurídico de los sujetos coloniales designados. Ella continúa,

Nosotros, que experimentamos diversos regímenes y sistemas de opresión, *nos reconocemos* en este nombre, porque demuestra a todos los opresores, precisamente y de manera cruda, la realidad del Estado en el que *quieren confinarnos*. (2009, el énfasis es mío)

Aquí, Bouteldja ofrece una doble intervención. Por un lado, visibiliza la base de un autoreconocimiento de parte de *Les Indigènes* como agentes políticos en sus propios términos que los autorizan y reconocen a sí mismos, una forma de desobediencia epistémica que caracteriza el giro decolonial como distinto de formas anteriores de política anticolonial (Mignolo, 2011). Sin embargo, por otro lado, también señala cómo el Estado francés *quiere* «confinar» al *indigène*, pero sin embargo es incapaz de determinar por completo las maneras para desobjetivarlos. Aquí radica una ironía o contradicción que ponen de relieve *Les Indigènes*: la república francesa trata de confinarlos al mismo tiempo a una categoría identitaria racial/étnica particularista que alega que esa misma república trasciende mediante pretensiones de un humanismo universal y la noción abstracta de un ciudadano-sujeto universal. Esto último se pone además como una aspiración para el indígena, que implica que en forma simultánea se los interpreta como retardatarios, primitivos y salvajes, mientras es el Estado el que no les extiende los derechos de ciudadanía pese a las demandas de *les indigènes* al sistema político francés. El pasaje anterior de la entrevista destaca aún más la tensión productiva que habita el MIR/PIR entre la nación y la identidad, o más bien entre una categoría identitaria étnica o racial esencializada que los críticos, incluso de la izquierda, los acusan de reificar, pero ante lo cual no hacen demandas, y «lo indígena» como nombre o categoría que visibiliza un presente colonial continuo. Lo importante es que Bouteldja no dice «el Estado en el que... ellos nos confinan». El Estado «quiere» confinar al indígena, pero *Les Indigènes* resiste y subvierte ese confinamiento.

Más adelante en la misma entrevista, Mekki añade: «¿Qué es lo que hace lo «indígena» una categoría políticamente pertinente?» A esta pregunta, Bouteldja prosigue:

El tríptico de «colonialismo, imperialismo, normas ideológicas superiores que deben imponerse a todos» sigue existiendo. Se ha puesto en boga de nuevo con la llegada de los «neo-conservadores» al poder en toda Europa. La palabra «indígena» funciona como un doloroso recordatorio de esta verdad y nuestra declaración de resistencia a ella, en términos de pensamiento político... (2009)

Para *Les Indigènes* entonces hay una inversión importante de la relación discursiva de fuerzas y terreno de lucha en la que ya no es cuestión de sujetos coloniales que buscan reconocimiento *del* Estado, sino más bien de los *indigènes* que invierten y reflejan

la mirada colonial y se convierten en los que de manera activa y mordaz sirven para recordar al Estado colonial francés, pasado y presente, su propio enmarañamiento e imbricaciones en una lógica y una empresa colonial de siglos de antigüedad que está a la vez arraigada en la antinegritud y la antiindigenidad. Aquí yo sostendría que los marcos simplistas de los proveedores del colonialismo han buscado

contener, incluso el pensamiento crítico decolonial, que surge de dichos lugares de enunciación de sus diversos sujetos coloniales como forma de esencialismo racial. Pero al contrario, antinegritud y antiindigenidad operan en el nivel de un orden simbólico y tienen menos (si algo) que ver con identidades étnicas/raciales fijas y más que ver con poner en primer plano las dimensiones biopolíticas del poder y las dominaciones coloniales. En este contexto, podría preguntarse, aunque Mekki no lo hace en la misma vía necesariamente, ¿qué es entonces exactamente lo indígena o la indigenidad para *Les Indigènes*? Bouteldja prosigue: «La palabra ‘indígena’ es un destructor de mitos: el mito de la república universal e igualitaria» (Mekki, 2009). Es un recordatorio, como lo dijo alguna vez una joven poetisa salvadoreña en Oakland, California, cuando narra la historia de migración de su familia a Estados Unidos: «¡nosotros estamos aquí, porque ustedes fueron allá!». En otras palabras, tanto el migrante indígena pipil como el ciudadano francés de ascendencia argelina trabajan para alterar la noción o mito de un migrante abstracto universal que migra sin tener en cuenta el contexto, es decir, la idea de que simplemente se emigra de un país natal a un país receptor sin ningún supuesto vínculo o razón histórica para la trayectoria o ruta elegida, y por supuesto mucho menos alguno colonial. «Más aún», elabora Bouteldja, la palabra *indigène* o indígena «establece el vínculo con el *estatus* [colonial] que nuestros padres tuvieron... y nos enseña que la lucha por la liberación continúa hasta el día de hoy aquí [en Francia] como continúa allí» en ese «enviar» abstracto de los antiguos países coloniales (Mekki, 2009). Como tales, más que una identidad racial biológica que existe meramente en el continente americano, o el corolario colonial de la negritud como identidad confinada al continente que hoy se llama África, lo «indígena» surge tanto como lección para otros *indigènes* no politizados de que sus ilusiones de reconocimiento y ciudadanía inevitablemente quedarán incumplidas más allá de cualquier mera incorporación simbólica, pues un principio sociogénico de deshumanización siempre permeará su relación con la República y otros Estados-nación y sus lógicas coloniales de poder.

Así, mientras *Les Indigènes* son tanto de las colonias y de Francia misma, el PIR realza la condición o situación colonial como punto de partida para una participación en el campo político, no en términos de una identidad racial o étnica, ni siquiera como una demanda de autonomía cultural que ha estado en la base de mucha parte de lo que la «política del reconocimiento» ha supuesto para las comunidades indígenas en otros contextos, sino más como cultura política o actitud decolonial de no necesitar pedir disculpas en su pretensión de la esfera política misma en sus propios términos, no en los de la República, ni siquiera en los de quienes *Les Indigènes* llaman la izquierda blanca. Esa noción de indigenidad también se erige en oposición a demandas recientes, por ejemplo, formuladas por los anglosajones supremacistas blancos con motivaciones políticas en el Reino Unido o por otros supremacistas blancos en Estados Unidos, que también han

buscado movilizar el término indígena en sus contextos respectivos, pero que oscurecen esta relación invocando un conservatismo cultural que comienza con la exclusión de los pueblos no blancos desde una perspectiva de poder. También difiere en parte del de los nativos americanos para quienes la cuestión de la cultura se asume pero se debate, pero la idea del presumible reconocimiento de nación a nación es básico en la configuración de las culturas políticas indígenas en Estados Unidos pese a su historia colonial de asentamiento y al continuo quebrantamiento y desconocimiento de los tratados existentes con las naciones nativas (Keefer y Klassen, 2005).

Houria Bouteldja amplía de nuevo la noción de *Les Indigènes* y su abordaje de su subjetividad política cuando se le pregunta sobre el programa político del PIR:

Somos un grupo político que no es ideológico, no está dividido por los falsos conflictos étnicos y religiosos, críticos frente a la república histórica y sarkozista, críticos de la interpretación tendenciosa del secularismo, etc.... Entre más avanzamos hacia la *reafirmación de nosotros mismos...* más nos hacemos objetos de crítica, en particular de la izquierda que quisiera recuperarnos en una lógica que considera que nuestra lucha es a fin de cuentas secundaria en comparación con lo que ellos definen como las cuestiones principales que los diferencian de la derecha. (Mekki, 2009, el énfasis es mío).

Aunque los comentarios que ella hace aquí pueden interpretarse como contrarios a la tradición o a la cohesión de las comunidades culturales, y sin duda paradójicamente también han sido calificados como antitradicionales y de fundamentalismo religioso, en lugar de eso este pasaje, con su crítica al secularismo incluida, señala cómo *Les Indigènes* es un conjunto más amplio de comunidades unidas por sus situaciones coloniales compartidas aunque distintas frente a la república colonial francesa. Sin embargo, yo extendería el análisis y plantearía que su importación e importancia analítica y política para otras comunidades de lucha contra los diferentes tentáculos de la colonialidad radica en que tal conjunto de situaciones coloniales diferenciadas es uno que no se limita al contexto colonial francés. Es de hecho global, pues ellos contribuyen a la revigorización crítica de nuestro pensamiento sobre la indigenidad con fundamento en un análisis decolonial más allá de un marco de política del reconocimiento occidente-céntrico que opera mediante el lente de la soberanía del Estado-nación por un lado y del reconocimiento cultural y la autonomía por el otro (basado él mismo en categorías raciales/biológicas esencializadas del «otro»). En otras palabras, *Les Indigènes* nos da una base para insistir nuevamente en un presente colonial continuo en las experiencias vividas de poblaciones subyugadas tanto en las (antiguas) colonias como en las metrópolis. Es uno a la vez político y cultural, que cuestiona tal división para exponer el carácter racial/

colonial de la dominación en el presente. Más aún, el «secularismo» al que hace referencia el PIR se entiende para ellos no como otro regalo universal francés a la humanidad, que Aimé Césaire (1955) desenmascaró hace largo tiempo como parte de la falsa ilusión de Occidente, sino más bien como la secularización muy específica de la cristiandad, quizás llamada más propiamente post-cristianismo, que constituye el orden religioso-cosmológico más amplio de la modernidad colonial misma. Esta visión del mundo cristiana secularizada se ha impuesto en diversas poblaciones colonizadas sin importar si han sido las empresas francesas, británicas, holandesas u otra colonial al mando, todo en nombre de un presunto giro secular ilustrado. Sin embargo, dicho secularismo disfraza el carácter cultural cristiano de muchos Estados occidentales, invisibilizándolo por norma, mientras los derechos «culturales» de otros que están por fuera de dicha norma deben en últimas ser concedidos por los regímenes cristianos secularistas.

Adherirse a una política del reconocimiento, sea política o cultural, es por ende consentir en una contradicción fundamental. En primer lugar, es aceptar o dar por sentado que es el Estado el único capaz o el único investido del poder de «conceder» realmente el reconocimiento. Esta es mantenida por una relación jerárquica unilateral y unidireccional de poder, mediante la cual una entidad puede dictar los términos del reconocimiento, aun cuando los representantes del Estado sean nominalmente de la Izquierda, como ha sido el caso en Francia. El problema radica en que la presunción de reconocimiento implica un allanamiento horizontal del poder pese a su arquitectura inherentemente de arriba abajo. En lugar de eso, visto de manera diferente, desde la perspectiva del colonizado para ser exactos, reconocerse e imponerse con base en criterios colectivos propios, como lo propone Houria Bouteldja, es alterar la dirección del poder. Dicha afirmación o autoreconocimiento constituye en sí un momento de autodeterminación en cuanto a que los *indigènes* se autorizan a sí mismos, como expresión de una creencia y un compromiso con el colectivo indígena por fuera de la lógica de una búsqueda hegeliana de reconocimiento del amo. Es al tiempo una autoafirmación política y cultural que busca cuestionar la presunta división entre lo cultural y lo político. Este segundo aspecto por sí solo, aunque con potencial liberador, no está exenta de riesgos y limitaciones inherentes.

Según Fanon, los *indigènes* que siguen adhiriéndose a una política de reconocimiento no lograrán establecer una autodeterminación real. En otras palabras, no podrán determinar los términos de su propio autoreconocimiento, ni los procesos de encuentro con el Estado estarán nunca en plena conformidad con sus propios valores culturales. Un claro ejemplo de esto puede hallarse en Canadá, donde la Corte Suprema «se ha negado de manera consistente a reconocer a los pueblos de las Primeras Naciones como iguales y con un estatus de autodeterminación... con base en [su] sujeción al precedente legal basado en el mito supremacista blanco

de que las sociedades indígenas eran demasiado primitivas para ser portadoras de «derechos políticos abstractos» cuando se encontraron por primera vez con los poderes europeos» (Coulthard, 2013). Así, aun cuando las cortes en el contexto canadiense y otros —lo mismo puede decirse de las Naciones Unidas— han extendido o «concedido» una protección extensiva a ciertas «prácticas culturales», estas han ocurrido en algunos casos en la forma de derechos ceremoniales o de subsistencia *dentro* del contexto del régimen interno del Estado. Las cortes sin embargo se han negado de manera consistente a poner en tela de juicio la premisa racista de la inferioridad de los pueblos y conocimientos indígenas, haciéndolos por ende legibles solo como comunidades «culturales» y no como productores de conocimiento o sujetos políticos idóneos con derecho a autogobierno y autonomía política por derecho propio. También en Canadá, el trabajo de Taiaiake Alfred (2005) y de otros ha mostrado aún más cómo los «campos institucionales y discursivos dentro y contra los que se hacen las demandas indígenas de reconocimiento pueden dar forma sutilmente a las subjetividades y visiones del mundo de los reclamantes indígenas involucrados» (Coulthard, 2013). Alfred mantiene la posición de que «la manera como se luce determina en qué se convertirá una vez terminada la batalla» (2005, pp. 22-23). Así que si se empieza desde un punto de partida de buscar reconocimiento del Estado se está condenado al fracaso porque ellos serán incapaces de articular posiciones que no estén delimitadas por los parámetros de los discursos estatales establecidos.

Política cultural, culturas políticas y praxis decolonial

La colonialidad en parte trata una disposición de poder mutuamente constitutiva o heterárquica que consiste, entre otros, en el desarrollo de una jerarquía lingüística entre las lenguas europeas y las no europeas, pero también privilegia la comunicación y el conocimiento o la producción teórica de los anteriores mientras subalterniza a los últimos como productores exclusivos de folclor o cultura, pero no de conocimiento o teoría (Mignolo, 2000). Como tal, la extensión o el reconocimiento de los derechos «culturales» como derechos culturales sigue manifestándose dentro de un ordenamiento de poder y subjetividad que convierte a los sujetos indígenas colonizados en subordinados folclóricos de un ciudadano-sujeto occidental abstracto, presumiblemente secular y universal. Con la anterior conceptualización de cultura en un contexto de colonialidad en mente, aquí radica la relevancia de la distinción entre el «colonialismo» y la «colonialidad». La colonialidad nos permite entender la continuidad de las formas coloniales de dominación o las situaciones coloniales después del término de las administraciones coloniales formales; pero también las formaciones culturales dentro y producidas y articuladas en y a través del encuentro con las empresas y estructuras coloniales en el mundo moderno/colonial. La colonialidad del poder se refiere así a un proceso de estructuración crucial en el mundo moderno/colonial

que articula los puntos periféricos en la división internacional del trabajo con una jerarquía étnica y racial global, mediante la cual los migrantes del Tercer Mundo se inscriben como inferiores en esa jerarquía étnica y racial. En consecuencia, se considera que sus culturas encarnan dicha inferioridad, tal que se convierten en el blanco de trabajo de las instituciones estatales para facilitar presumiblemente la asimilación necesaria e inevitable a la cultura dominante, que a la vez se interpreta de manera relacional tanto como la norma y superior.

La política cultural, a su vez, se ha considerado como el uso de las artes visuales, la producción literaria y otras formas y medios de producción artística al servicio de un programa político o metas organizacionales de otro modo autosostenidas. Randy J. Ontiveros define en términos generales la política cultural como «el campo de expresión creativa donde se articulan los valores personales y colectivos» (2014, pp. 32-33) y donde las personas pueden reformular elementos culturales y estéticos gobernados por la imaginación y los sentidos. Sin duda, aunque podemos reconocer ampliamente el rol de diferentes medios y otras formas artísticas empleadas para fines políticos, también debemos tener claridad conceptual y sin duda un repensamiento de lo que constituye «política» y «lo político». Basados en el pensamiento innovador de Enrique Dussel en *20 Tesis de Política* (2006), yo sitúo lo político no meramente como el reino de la gobernanza y la subjetividad, electoral o de otra manera, sino más bien como un terreno en múltiples capas que precede lo ético en su consideración de cómo involucrarse bien con otros y en lugar de eso trae a primer plano la cuestión de quién se reconoce legítimamente como humano o como persona en primer lugar que merezca un trato ético.

Posiblemente, la colonialidad entonces también puede entenderse como los procesos de deshumanización que han implicado la negación de consideración del comportamiento ético, por no hablar de los derechos, o la famosa proclamación de Arendt del derecho a tener derechos. Es la creación, en el cara a cara, de lo que Georges Balandier y Frantz Fanon llamaron acertadamente «situaciones coloniales» en oposición al colonialismo territorial en sí en su acepción clásica, de una manera que evade la trampa territorial-jurídica del Estado-nación y los marcos legales que son en sí siempre ya mecanismos internos de mediación para una colonialidad global. Por «situaciones coloniales» me refiero así a la opresión y explotación cultural, sexual, nacional, económica y epistémica de grupos étnicos o racializados subordinados por parte de grupos étnicos o raciales dominantes con o sin la existencia de administraciones coloniales. En este aspecto, lo político es una arquitectura para la capacidad de respirar, de existir, de amar y de vivir, es decir, simplemente de ser, con dignidad, libre de coacciones humanas. La cultura, entonces, puede repensarse como la esfera de la existencia en la que las personas experimentan y expresan un sentido de ser transmitido por medio de saberes y prácticas a través de generaciones de ancestros y ancestros antes de ellos. Sin

embargo, si ese mismo sentido de ser ha sido negado a comunidades que hayan sido sometidas a la deshumanización, entonces el acto mismo de ser en el mundo, de *autoafirmación* y la autorización dada por uno mismo en los términos de uno mismo, deviene un acto político que golpea el corazón del *modus operandi* y la *raison d'être* de la modernidad/colonialidad. Es en esta coyuntura crítica que reposa la praxis decolonial des *Indigènes de la République*.

En una entrevista con Danièle Obono, uno de los fundadores originales y también vocero des *Indigènes*, Sadri Khiari, declara lo siguiente:

No tenemos el complejo [de inferioridad] de quienes piensan que no tienen derecho sobre Francia, ni el sentimiento de impotencia de quienes se paralizan por temor a la cooptación porque se consideran víctimas de la conspiración maquiavélica en contra nuestra por parte de fuerzas oscuras. (2010)

Para el PIR dicha posición que interioriza la interpretación cultural de los *indigènes* como inferiores es un pesimismo derrotista y una sinsalida intelectual y política que equivale, por falta de mejores términos, a una forma de «infantilismo de izquierda», donde se asume todo está ya subsumido en un estado general de desesperanza del cual no hay salida. Más aún, esto lleva a ceder poder al Estado o poder colonial donde por ende se considera inútil la participación en el ámbito político. Khiari prosigue:

No somos ni aislacionistas desesperados para quienes todo está corrupto y que tejen con hilos de amargura sus propios capullos «entre los de su clase», excluyéndose así de la política. La autonomía no es separatismo, sino más bien la construcción de una relación de fuerzas. No somos maximalistas ni apocalípticos, pero tampoco haremos la «danza del vientre» para seducir a nadie. Sin embargo, estamos conscientes de que la realización de nuestros sueños no se dará de inmediato como un pase mágico, que se necesitarán muchas batallas —una transformación de la relación de fuerzas filosóficas, morales, culturales y políticas. (Obono, 2010)

Khiari hace distinciones entre ellos y los «aislacionistas», a quienes ven como aquellos que abandonaron el campo político, pero también de los maximalistas que se apegan a exigencias rígidas que a fin de cuentas los vuelven ineficientes en términos políticos. Además, se diferencia de los fundamentalismos culturales que sostienen opiniones apocalípticas o milenaristas no siempre fundadas completamente en el terreno político a mano y de los multiculturalistas celebratorios, que creen de manera optimista, sino ingenua, que el Estado les concederá mayor acceso y derechos si siguen las directivas partidarias correctas, lo que equivale a hacer una danza del vientre o a una «seducción» cultural por así decirlo. El PIR no se hace ilusiones sobre la realidad política que los confronta.

En lugar de eso buscan una «transformación» más amplia de las diferentes esferas de la vida misma. En esta posición, están más en línea con la reformulación de la política y lo político que hace Enrique Dussel, y que cuestiona el axioma de larga data heredado de Rosa Luxemburgo, que postuló una dicotomía entre reforma y revolución. Dussel rompe con la ortodoxia para proponer una noción de la realidad y la necesidad de *transformación* política, que puede ser parcial o total en sí, pero nunca exhaustiva, pues ella también llevará de manera inevitable a nuevas exclusiones, aun cuando sea de manera inadvertida (2008, p. 109). Para el PIR, de manera similar no es ni un escenario de esto o lo otro desde el cual la izquierda entonces los malinterpreta como reformistas por un lado o como fundamentalistas por el otro. En lugar de eso, ellos buscan una *transformación* en todas las condiciones, una que evade y en últimas rompe con los límites políticos aceptados tanto de la derecha como de la izquierda eurocéntricas.

En este último aspecto, el PIR no es ni marxista ni antimarxista, simplemente están comenzando desde una serie de premisas y supuestos políticos y epistemológicos distintos, y operando bajo una lógica diferente aun si se adhieren a principios/elementos que pueden parecer en parte de la izquierda, como su posición «leninista» respecto a la organización. Como lo hace notar Khiari,

durante mucho tiempo los migrantes y sus hijos miraron a la izquierda y a la extrema izquierda... es más, aún hoy la mayoría de los migrantes coloniales y sus hijos han votado por la izquierda. Eso no significa en modo alguno que se reconocieran masivamente en la izquierda y sus luchas, sino, de manera más prosaica, que la izquierda parecía menos mala o, por lo menos, no llevarían a las políticas racistas que defendía la derecha. (Obono, 2010)

La estructuración del campo político entre las facciones de derecha e izquierda nominalmente confunde la lógica colonial/racial que apoya ambos lados del espectro político. El establecimiento de un partido político de los indígenas que se denomina decolonial de manera explícita, mientras opera en el campo electoral es un intento autoconsciente de visibilizar el racismo colonial de ambos lados, «de hacer visible en la palestra pública este otro conflicto que es la cuestión racial [colonial/epistémica]» (Khiari citado en Obono, 2010). La transformación de movimiento a partido, cuya base es lo indígena sirve así para poner de relieve el punto decolonial de la enunciación del PIR contra una opresión racial/colonial, que es en sí siempre sesgada en el género, en el centro del autoproclamado modelo por excelencia de sociedad secular liberal.

Más aún, ingresar al terreno del campo político-electoral, sin ilusiones en cuanto a sus límites, fue una realización del rol de un partido formal en la capacidad de modelar el discurso nacional sobre el pasado y presente coloniales de Francia. Khiari explica: «También estamos convencidos de que dicho cambio no puede

realizarse sin nuestra voluntad independiente, es decir, sin nuestro propio partido, un partido que representa a todas las poblaciones ‘indigenizadas’, un partido en el que seremos dueños de nuestro pensamiento, de nuestras prioridades políticas, de nuestras alianzas, de nuestra ‘agenda’» (Obono, 2010). Así, para el PIR es claro que indígena no es una identidad o estatus racial o biológico, sino una condición social y política que de que alguien puede ser puesto en manos del orden político dominante. Para Khiari, «los no blancos son excluidos por todo el sistema político y... esta exclusión es la personificación principal de la neoindigenidad» (Obono, 2010). La indigenidad aflora entonces como autoafirmación del propio estatus colonizado, aunque no una aceptación pasiva, sino más bien un realización y un cuestionamiento de este al mismo tiempo. Es por ende una negación de la negación de la humanidad de unos y como tal es una praxis decolonial de la afirmación de la vida y del ser.

En cierto sentido, *Les Indigènes* devuelve a Francia el reflejo de las maneras como su propia empresa colonial «hizo» o creó el indígena como una forma inadvertida de reconocimiento de su propio estatus de ocupantes coloniales pese a cuánto se hicieron ilusiones de ser los heraldos de la civilización. Mediante la categoría de lo indígena, los franceses reconocían que no eran de los territorios colonizados, diferenciándose de los habitantes locales o indígenas, de quienes su propia heterogeneidad respectiva era una ocurrencia tardía irrelevante. Pese a ello, la afirmación de la indigenidad es una negación de la negación de la humanidad del sujeto colonial y provee terreno fértil para confusiones adicionales de distinciones raciales específicas entre las categorías raciales supuestamente distintas de negros e indígenas. ¿Es la neoindigenidad un antídoto contra la antinegritud? El veredicto sigue fuera, pero lo que hace la afirmación de lo indígena es que pone sobre la mesa la condición compartida de los sujetos coloniales entre migrantes y ciudadanos africanos, caribeños, asiáticos y musulmanes de otro modo divididos por igual, abriendo el terreno a una política de acompañamiento horizontal y decolonial entre todos.

Bibliografía

Alfred, T. (2005). *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto: University of Toronto Press.

Alfred, T. y Corntassel, J. (2005). Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism *Government and Opposition*, 40(4): 597-614.

Bouteldja, H. (2016). *Les Blancs, les Juifs et nous: Vers une politique de l'amour révolutionnaire*. París: La Fabrique Éditions.

Bouteldja, H. y Khiari, S. (2012). *Nous Sommes Les Indigènes de la République*, París: Éditions Amsterdam.

Coulthard, G. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Coulthard, G. (2013). Indigenous Peoples and the Politics of Recognition. *New Socialist Webzine*. Recuperado de: <http://www.newsocialist.org/685-indigenous-peoples-and-the-politics-of-recognition>

Coulthard, G. (2007). Subjects of Empire: Indigenous People and the 'Politics of Recognition' in Canada. *Contemporary Political Theory*, 6, 437-460.

De Sousa Santos, B. y Menezes, M.P. (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina.

Dussel, E. (2006). *20 Tesis de Política*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Garrouette, E.M. (2003). *Real Indians: Identity and Survival in Native America*, Berkeley: University of California Press.

GDT. (Groupe Décolonial de Traduction) (2005). Somos los indígenas de la república (*Llamado público de 2005*). Recuperado de: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/AppelEsp.php>

Hall, T.D. y Felon, J.V. (2008). Indigenous Movements and Globalization: What is Different? What is the Same? *Globalizations*, 5(1), 1-11.

Hall, T.D. y Felon, J.V. (2004). The Futures of Indigenous Peoples: 9-11 and the Trajectory of Indigenous Survival and Resistance. *Journal of World-Systems Research*, X(1), 153-197.

Keefer, T. y Klassen, J. (2005). Indigenism, Anarchism, and the State: An Interview with Ward Churchill. *Upping The Anti*, 1(1), 30-40.

Les Indigènes de la République. (2005). The Call of the Indigenous of the Republic. Founding Statement, 2005. Movement of the Indigenous of the Republic, París, Francia. Recuperado de: <http://www.decolonialtranslation.com/AppelEng.php>

Les Indigènes de la République. (2010). Political principles of the Parti des Indigènes de la République. Movement of the Indigenous of the Republic, París, Francia. Recuperado de: <http://decolonialtranslation.com/english/pirfoundingdocEng.html>

Mamdani, M. (2001). Beyond Settler and Native as Political Identities. *Comparative Studies in Society and History*, 43(4), 651-654.

Mekki, S. (2009). The Decolonizing Struggle in France: An Interview with Houria Bouteldja. Spokesperson of the Mouvement des Indigènes de la République (MIR) - Movement of the Indigenous of the Republic. *Monthly Review Zine*. Recuperado de: <http://mrzine.monthlyreview.org/2009/bouteldja281009.html>

Mignolo, W. (2011). Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(2), 44-66.

Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Obono, D. (2010). The Left and Racial Domination in France: An Interview with Sadri Khiari of the Movement of the Indigenous of the Republic (MIR). *Monthly Review Zine*. Recuperado de: <http://mrzine.monthlyreview.org/2010/khiari060110.html>

Ontiveros, R.J. (2013). *In the Spirit of a New People: The Cultural Politics of the Chicano Movement*. New York: New York University Press.

Quijano, A. (2005). The Challenge of the 'Indigenous Movement' in Latin America *Socialism and Democracy*, 19(3), 55-78.

Quijano, A. (2000). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America *International Sociology*, 15, 215-232.

Rivera Cusicanqui, S. (2012). Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization. *The South Atlantic Quarterly*, 111(1), 95-109.

Waziyatawin, A.W. y Yellow Bird, M. (2012). *For Indigenous Minds Only: A Decolonization Handbook*. Santa Fe: School of American Research Press.

Wolfe, R. (2005). 'Decolonial' Dead-End: Houria Bouteldja and the New Indigenism beyond Left and Right. *The Charnel-House*. Recuperado de: <https://thecharnelhouse.org/2015/02/05/decolonial-dead-end-houria-bouteldja-and-the-new-indigenism-beyond-left-and-right/>.