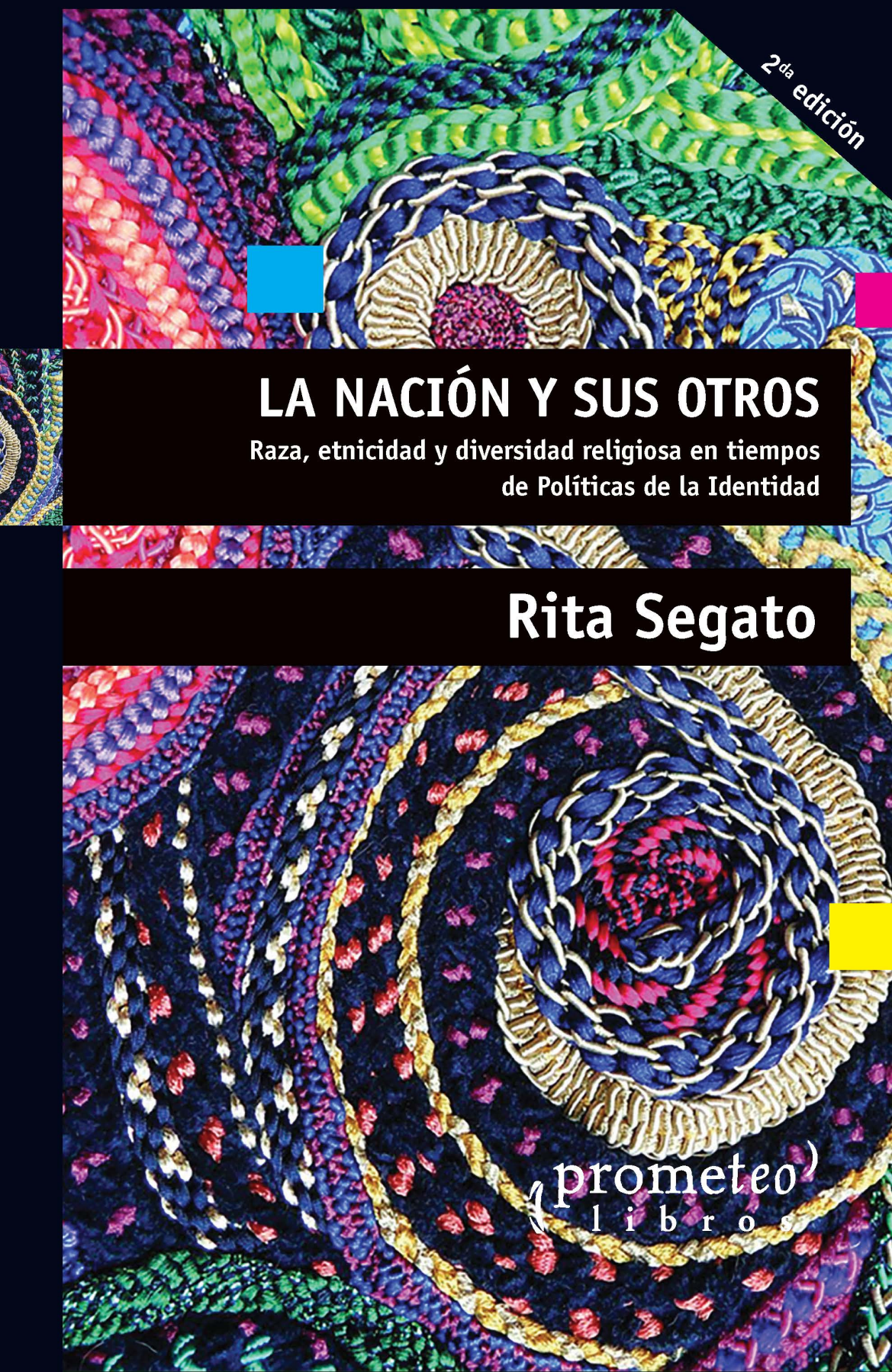




2^{da} edición

LA NACIÓN Y SUS OTROS

Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos
de Políticas de la Identidad

Rita Segato

prometeo
libros

LA NACIÓN Y SUS OTROS

Rita Laura Segato

La Nación y sus Otros

Raza, etnicidad y diversidad
religiosa en tiempos de Políticas
de la Identidad

prometeo
libros

Segato, Rita

La Nación y sus otros : raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad / Rita Segato. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2022.

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-574-824-8

1. Antropología. 2. Etnografía. 3. Antropología Cultural. I. Título.
CDD 306

© De esta edición, Prometeo Libros, 2022

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297

distribuidora@prometeoeditorial.com

www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

Índice

Prólogo/ por Claudia Briones	13
Introducción	15
Identidades políticas /Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global	37
En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea	71
La monocromía del mito, o donde encontrar África en la Nación	99
Raza es signo	131
Ciudadanía: ¿Por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño	151
<i>Formaciones de Alteridad</i> : Nación y cambio religioso en el Contexto de la Globalización	175
Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina	203
Una vocación de minoría: la expansión de los cultos afro-brasileños en la Argentina como proceso de re-etnización	243
Fronteras y márgenes: la historia no contada de la expansión religiosa afro-brasileña en Argentina y Uruguay	273
El vacío y su frontera: la búsqueda del otro lado en dos textos argentinos	293
La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad	309

*A Alicia Novizki,
Claudio Spiguel y
Noemí Pérez Agilda,
por una vida en amistad.*

Agradecimientos

Agradezco a las siguientes personas por su camaradería intelectual y afectiva. Las voces de todas ellas resuenan en esta obra.

Por su apoyo y generosidad para hacer posible este libro: Raúl Carioli, Carlos Henrique Romão de Siqueira, Diana Milstein, Laura Ordóñez, Danielli Jatobá y Regina Nascimento Ferreira.

Por su estímulo y compañerismo permanente: Claudia Briones, Tânia Mara Campos de Almeida, Ondina Pena Pereira, Livia Vitenti, Luis Ferreira Makl, Paula Vilas, Beatriz Ocampo, Mônica Pechincha, Heber Gracio, Luisa Ripa Alsina, Rodolfo Brardinelli y Maria Luisa Femenías.

Y a los miembros de mi familia, aliados en el camino de la reflexión y de la búsqueda de soluciones para los problemas concretos de la vida: José Jorge de Carvalho, Jocelina Laura de Carvalho, Ernesto Ignacio de Carvalho, Anand Dacier, Tiago Amaral, Agustín Bonet y Elsa Ester Frigerio.

Prólogo

La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad

Es un hallazgo editorial haber finalmente reunido en el idioma materno de Rita Segato una serie de artículos que fuera publicando en diversos medios a lo largo de quince años. Y no lo es solamente porque se alivianen obstáculos lingüísticos a los lectores, sino por el plus que resulta de tenerlos disponibles como un conjunto, enriquecido además por una introducción que nos ofrece la mirada retrospectiva actualizada de la autora. Si la manera de trabajar de algunos intelectuales hace que la decisión de reunir sus piezas dispersas pueda conducir a la miscelánea, este volumen muestra una forma de producir conocimiento que conlleva un efecto completamente diferente.

Podrán así los lectores advertir que cada capítulo propone un desarrollo denso de algún problema que, más allá de su especificidad, va a aparecer medularmente hilvanado con cuestiones vinculadas a la narrativización de la nación. Pero al leer o releer esos capítulos como conjunto, podrán también notar las huellas de un camino intelectual que muestra la consistencia con que la autora piensa y re-piensa los temas que la interpelan, o los que selecciona para interpelarnos.

Tal como la veo, esa consistencia trabaja espiraladamente, a modo de remolino que nos envuelve para sacudirnos o llevarnos a otro punto de pensamiento. Así, Segato puede volver a —o expandir— problemáticas específicas como la de los cultos afro en las Américas o introducir otras como las experiencias territoriales contemporáneas, pero lo hace en base a dos estrategias constantes que le permiten ir aguzando las miradas. Una de esas estrategias es la de retomar ciertos campos de producción teórica más allá de la particularidad de las diversas temáticas analizadas, por lo que una lectura transversal de los distintos capítulos nos ayuda por ejemplo a rastrear y a entender cómo se fue precisando su manera de abordar “la nación y sus otros” y la contextualidad de las representaciones sobre las diferencias culturales, desde su noción original de matrices de diversidad, hasta su actual formulación de la idea de formaciones nacionales de

alteridad. La otra estrategia consiste en encarar en vez de sortear el desafío de establecer vinculaciones necesarias entre distintos espacios de reflexión, sea para comprender los procesos de formación de nación o para encarar las actuales políticas de identidad, lo cual lleva a Rita a integrar críticamente aportes que otros confinan a los estudios de género, o de la etnicidad, o de la antropología del derecho.

Otra de las características del oficio de pensar tal como Rita lo ejerce estriba en hacer el mejor de los usos posibles de un ejercicio reflexivo que, en el caso de ciertos autores, se empanzana en tomar protagonicamente algunas circunstancias autobiográficas como medida de todas las cosas. Muy distinta es la consecuencia mostrada por Segato en este aspecto. A la par de examinar diversas alternativas de un determinado problema, su reflexividad apunta centralmente a examinar las condiciones políticas, económicas e ideológicas mundiales y locales bajo las cuales ciertas teorías perduran y otras aparecen, tratando así de no caer presa ni de las modas ni de las escaramuzas de nuestro sentido común antropológico y/o cívico.

Esta forma de ejercer el oficio lleva asimismo a Rita a pensar no sólo desde y contra los límites de la disciplina y sus certezas, sino también a entablar diálogos punzantes y fecundos con otras disciplinas, como las ciencias jurídicas o el psicoanálisis. Aún así, Segato jamás resigna lo mejor que la antropología tiene para darle, en cuanto a no renunciar fácilmente a preguntas sustantivas sobre la diferencia radical o a apelar al método comparativo para desnaturalizar supuestos y esencializaciones. En esto, es tan ejemplar como aleccionadora la forma en que va llevando una lectura comparada de los procesos de otrificación, racialización y etnicización propios de la construcción de la nación en Brasil, Estados Unidos y Argentina.

Queda por último otro aspecto propio de la prosa sutil y vivificante de Rita Segato que vale la pena destacar por lo que dice tanto de la colega como de la persona. En nuestro medio, confinarse a ciertas citas de autoridad provenientes de las academias centrales suele en ciertos casos funcionar como incentivo o reaseguro. En otras ocasiones, pertenencias y alineamientos por el contrario se muestran y demuestran confinando obcecadamente el sistema de citas a un conjunto de producciones locales o cercanas al medio en que trabaja el autor. No es por tanto un detalle insignificante –sin significación– que Rita Segato elija dialogar con todos y nos hable a todos.

Claudia Briones
Buenos Aires, abril de 2007

Introducción

Políticas de la identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad

Los capítulos que componen este libro fueron escritos entre 1991 y 2006. Dos temas atraviesan sus páginas. El primero de ellos se refiere al impacto sobre la cultura del cambio de paradigma de la política en los países de América Latina después de la caída del muro de Berlín, cuando la presión global sobre los moldes de la actividad política y sus vocabularios llevaron a un transitorio abandono de la crítica al sistema.

En los años ochenta, lo que inicialmente fuera un redescubrimiento de Weber luego se transformó en un weberianismo panfletario y se impuso en las ciencias sociales mientras, en el campo de la política, una politización de las identidades tomó el lugar de las luchas setentistas basadas en concepciones clasistas. Las luchas precedentes contra “el sistema”, basado en una estructura de explotación y dominación económica, fueron reemplazadas por demandas por inclusión al mismo por parte de los sectores excluidos, cada uno en nombre de una identidad muchas veces retocada o incluso construida para poder servir de rúbrica al sujeto de esa demanda. Fundamentalismos étnicos surgieron entonces en todos los continentes como base de disputas vertidas en términos de ese nuevo formato de la política.

En nuestros países la disputa se desarrolló en el espacio ahora “democrático”, y un movimiento social cada vez más establecido se expresó en términos de políticas de la identidad. Mientras tanto, en la frontera Occidente/Islam, conflictos bélicos en expansión cobraron inteligibilidad en la perspectiva del sentido común a partir de los términos de las diferencias de identidad étnico-religiosa. Sin embargo, nada más contundentes y exactas que las palabras de Robert Fisk con respecto al despojo de los musulmanes bosnios por los serbios: “¡Limpieza étnica!, qué fácilmente nosotros los reporteros aceptamos esta frase cuando los musulmanes estaban viviendo en hogares devastados y estaban siendo violados y asesinados por los serbios, *no porque eran étnicamente*

diferentes de sus agresores serbios, sino porque los serbios querían las tierras de los musulmanes, y las tomaron".¹

Es esta transformación o vaciamiento de la política y su reducción a los términos de una pelea distributiva aparentemente basada en el cerramiento de las identidades y en fobias étnicas, con el consecuente abandono de ataques a un objetivo mayor como había sido la lucha contra el capitalismo, a la que Zizek ha llamado post-política. En su crítica a la tesis de una *islamofobia* occidental contemporánea de base puramente culturalista, Zizek considera al conflicto palestino-israelí un "falso conflicto", una "pseudo-política" que no nombra, que no identifica, la disputa real. En todas sus manifestaciones, la *islamofobia* occidental se dirige contra los países del mundo árabe que se encuentran más cercanos a poder articular un proyecto anti-imperial y socialista, pero no se esgrime ni mínimamente contra los países sauditas de economía satelital con respecto a las potencias occidentales (2003a: 153 ss, y ver 1998 sobre la crítica de Zizek al multiculturalismo capitalista). Así, luchas en apariencia étnicas simplemente encubren o distraen de la existencia de un enemigo mayor, que permanece ileso, oculto y estable a lo largo de los avatares de las últimas décadas del siglo XX y la primera del XXI.

El impacto en nuestros países de esta transformación del idioma de la política es, entonces, el primer tema que atraviesa las páginas de este libro. Podría decirse que se trata también de una crítica a la política de las identidades globalizadas como aspecto de los Derechos Humanos que sirvió de eficiente estrategia al Imperio para intervenir y participar todavía con cierta dignidad, a través de sus agentes, muchos de ellos académicos, en los asuntos internos de los países del continente. Así, una política de los "afro-descendientes", una política de los "pueblos originarios", una política de las "mujeres", una política de libertad religiosa, etc., sin cuidar demasiado de las especificidades de significado que cada una de estas categorías asume en su contexto histórico particular, se transformaron en cuñas legitimadas de intervención. Esa intervención se ejecutó bajo la bandera de una cierta "superioridad moral", principal baluarte de esas agencias hasta las desastrosas invasiones a Afganistán e Irak, después de las cuales el argumento, antes tan exitoso, de la "moralización" de las naciones en nombre del discurso de los Derechos Humana-

¹ Fisk, Robert 1993 "Beirut to Bosnia. How muslims are coming to hate the West" Serie de Documentales exhibidos en Discovery Channel y Channel 4. Exhibido y comentado por el propio Fisk en "War, Geopolitics and History - Conflict in the Middle East. A public talk with Robert Fisk introduced by Noam Chomsky". Conferencia pública ofrecida en el Massachusetts Institute of Technology - MIT el 4 de septiembre de 2006 (mi traducción y mi énfasis).

nos perdió credibilidad abruptamente. El “imperialismo moral” de los derechos humanos como soporte del intervencionismo de los años ochenta y noventa ha sido criticado por diversos autores, como Bourdieu y Wacquant (2002), entre otros (ver el volumen editado por Hernández-Truyol, 2002).

El otro tema que recorre el libro y suplementa sus enunciados con énfasis equivalente es el de la importancia de la diferencia entre horizontes culturales en un sentido profundo y radical. Este segundo tema representa la dimensión progresista de los Derechos Humanos, que insiste en la defensa de las autonomías culturales y en las luchas por la expansión de los derechos de las mujeres, de los negros, de los indígenas, y de los diferentes, no como resultado del intervencionismo occidental sino a partir, precisamente, de ese horizonte autónomo de las culturas. Esta perspectiva afirma y no se desentiende de la radicalidad de la diferencia de los pueblos con relación a los valores que sustentan la civilización occidental, muy especialmente los valores de la acumulación y el desarrollo tecnológico indiscriminados. Concentración, lógica de la productividad, pérdida de lazos comunitarios y todos los correlatos de una religión del mercado se ven aquí confrontados con la posibilidad de existencia de tradiciones que definitivamente no se apegan a ese conjunto de creencias. De esta forma, sí, se torna interesante la defensa de la identidad, y no como mero sello o firma para las reivindicaciones.

La defensa de un mundo radicalmente plural y de la diferencia profunda entre opciones culturales se afirma aquí en oposición a una visión de la “diversidad” como mera variedad de rótulos o *logos* de identidad destinados al reclamo por inclusión a un mundo asentado sobre premisas y valores ya constituidos e incontestables.² Se retorna así a la propuesta de “otro mundo”, pero dentro una modalidad más radical y encarnada en experiencias más concretas de la diferencia que el “otro mundo” al que aspirábamos en el período insurreccional anterior, durante los años setenta. En este nuevo período de luchas y demandas, prácticas como, por ejemplo, la evitación de la concentración ilimitada de bienes, la concepción de autoridad y liderazgo como servicio o “deberes para con la comunidad” en lugar de “poder sobre la comunidad”, o la noción de que

² En otra ocasión podrían analizarse mejor las comparaciones posibles – y las imposibles – entre lo que aquí trato y las discusiones sobre multiculturalismo que ocurren particularmente en el contexto de la Unión Europea entre los autores que adhieren a la idea de una “deep difference” de las naciones agrupadas en la Comunidad mayor y los que ven esto en oposición a la construcción de un “patriotismo de la constitución” habermasiano (ver, por ejemplo, Fossum 2003).

el veredicto en un juicio tiene como meta la recomposición de las relaciones comunitarias y no el castigo son no solamente posibles sino también “prácticas consuetudinarias” y forman parte de los códigos del “derecho propio”³ de otros pueblos.

Este segundo discurso que se hace presente en las páginas de este libro insiste, una y otra vez, en un planteo: la lucha de los movimientos sociales inspirados en el proyecto de una “política de la identidad” no alcanzará la radicalidad del pluralismo que pretende afirmar a menos que los grupos insurgentes partan de una conciencia clara de la profundidad de su “diferencia”, es decir, de la propuesta de mundo alternativa que guía su insurgencia. Diferencia que aquí entiendo y defino no con referencia a contenidos substantivos en términos de “costumbres” supuestamente tradicionales, cristalizadas, inmóviles e impasibles frente al devenir histórico, sino como diferencia de meta y perspectiva por parte de una comunidad o un pueblo.⁴

Es por eso que este argumento se presenta como una crítica a la captura de matrices y formas de ser “otro” por identidades globales preformateadas que no emergen de embates internos, regionales, localizados, en el seno de historias nacionales, por el derecho a la existencia de otros modos de ser y entender la justicia, la economía y la relación con la naturaleza, es decir, todas aquellas dimensiones de la vida que se apoyan en la relatividad de los valores y proyectos característicos de cada cultura y de cada elección comunitaria. Por eso mismo, el título inicial de esta colección de artículos era “ensayos contra la época”, indicando que trajinan contra la tendencia aparentemente dominante de nuestro tiempo de unificar el mundo y presentar como inescapables a los valores fundamentales del capitalismo avanzado de Occidente. Afirmar la diferencia de las culturas en un sentido denso es afirmar la posibilidad de que otros valores y otros fines orienten la convivencia humana.

³ Sobre la idea de “derecho propio” ver Sánchez Botero 2004. Sobre la recomposición de la malla comunitaria como finalidad de la Justicia en lugar de la sanción ver Fernández Osco 2001.

⁴ Se trata de perspectivas de mundo diferenciadas que se perciben especialmente bien en las narrativas en que el no-blanco describe e inscribe al blanco en su propia historia. Cuando son los no-blancos quienes “cuentan” al blanco, quienes describen la nación, podemos percibir de forma muy clara la diferencia de perspectiva y registro histórico, las formas diferentes en que puede ser visto el mundo y nosotros, sus otros, dentro de él. Ver, por ejemplo, la introducción de Eduardo Viveros de Castro - *A História em outros termos*- a la colección de doce narraciones indígenas sobre “el origen del mundo, la llegada de los blancos y los 500 años del Brasil” (ISA 2000). Exponer cómo son percibidas la nación brasilera desde el punto de vista del código religioso afro-brasilero y la nación argentina a través del discurso religioso de quienes se convierten al protestantismo y a las religiones de origen africano es el tema de los capítulos quinto, séptimo, octavo y noveno de este libro.

El primer eje del libro, relativo a la crítica del vacío de los rótulos de identidad, encuentra amparo, por ejemplo, en la inteligente genealogía de la naturalización y estereotipia de lo diferente según el canon de las identidades trazada por Claudia Briones, y la progresiva unificación de lo que antes era el estudio de las diferentes experiencias de la vida tribal en la categoría ahora uniforme de “etnicidad”, como llave clasificatoria generalizable (1998).⁵ El segundo eje encuentra inspiración en el proceso boliviano como brújula que marca la dirección de una descomposición de la historia mestiza en *historias*, en plural, de comunidades constitutivas, cada una resurgiendo a través de un trabajo político de reurdidura de su trama histórica particular. Esta idea ha sido designada con contundencia por Xavier Albó como “retorno” del indio (1991) o “despertar” del indio (2002: 184 ss.). Esa ruptura del mestizaje para propiciar una conducción política *de toda la sociedad desde abajo*, desde contingentes que habían sido siempre “otros” de la nación o digeridos por una hibridación criolla blanqueada que sofocó por mucho tiempo sus voces particulares se encuentra expresada en un “para todos” pronunciado desde otro lugar, tal como haré notar al concluir el quinto capítulo. A pesar de que esta desagregación del mestizaje comienza a ocurrir de forma diferente en países de mayoría afro-descendiente, como Brasil, y en países de mayoría indígena, como Bolivia, los procesos son comparables porque ponen en jaque a la ideología mestiza blanqueada que constituye el fundamento ideológico de la formación de los estados post-coloniales.⁶

Sólo un rechazo de las ideas de identidad propias del paradigma global en favor de un acogimiento pleno del pluralismo, en el sentido del respeto radical a valores, metas y perspectivas culturales diferentes y, más aún, al esfuerzo, por parte de los pueblos, por retomar los hilos de tramas históricas por algún tiempo abandonadas, puede garantizar el éxito de los intercambios que hoy denominamos de forma un tanto vaga “interculturalidad”. Precisamente, la politización de las identidades dentro del modelo global de la política a partir de los años ochenta enfatizó fronteras inter-identitarias, y fomentó la incompreensión, las barricadas y el segregacionismo. No podía ser de otra forma si de lo que se trataba era de la disputa por tajadas de una torta de diseño único y ya cocinada. La lucha por retomar la perspectiva histórica autónoma de las culturas re-

⁵ Aspectos de esta crítica también pueden encontrarse en Gros 2000

⁶ Sobre el sofocamiento de las otras voces por la representación mestiza de la nación ver Pechincha 2006

sultará en un proceso contrario: la imposibilidad de los fundamentalismos y la libertad para el desdoblamiento de las complejidades del “discurso interno” de las culturas –en el sentido de debate al interior o la deliberación entre sus miembros propio de todo estar-en-la-historia⁷–, con el libre desdoblamiento de sus contradicciones, disensiones y consecuentes transformaciones de prácticas consuetudinarias. Este tipo de política de la diferencia densa permitirá que se retire el énfasis de las fronteras culturales propicias al faccionalismo y al congelamiento del proceso en su interior, y se lo coloque en el flujo interno de la historia propia de cada comunidad, en proceso de constante construcción.

Es, por lo tanto, entre dos frentes que este libro abre su camino: el de la crítica de la superficialidad de las *identidades políticas globales*, con su impacto negativo sobre la diferencia densa, entendidas ambas como respuestas complejas de las culturas a la presión otrificadora y “racializadora” del poder, primero a partir de las metrópolis y más tarde de las elites criollas que concibieron los estados post-coloniales. Mi intento es el de una convocatoria a considerar la densidad de las diferencias culturales emergentes de antagonismos históricos complejos en cada nación y en cada región, que hacen, por ejemplo, que la percepción de la negritud y de la indianidad en cada uno de los países del continente varíe en función de lógicas históricas propias. O sea, se trata de una crítica a un mapa multicultural chato y esquemático que diseña una diversidad fijada en el tiempo, reificada en sus contenidos y despojada de las dialécticas que le confieren historicidad, movilidad, y arraigo local, regional y nacional. Llevando este planteo al extremo, Marcelo Fernández Osco, en su crítica al monismo del derecho positivo, ha afirmado que “las categorías ‘étnico’, ‘etnicidad’ y sus variantes forman parte de una ‘neo-tecnología conceptual’ por donde fluyen ‘añejos fundamentos del racismo colonial’, ‘paradigmas reduccionistas’ de una ciudadanía de segunda clase, subordinada y adscripta, a manera de un invitado de última hora o ‘minorías culturales’ recién llegadas a la ‘nación imaginada’” (2002: 14, y ver también 2004: 29).

Esta crítica encuentra eco en la polémica entre Partha Chatterjee y Benedict Anderson. Este último contrapone lo que llama “series irrestrictas”, es decir, abiertas, contenidas en sistemas universales como son la ciudadanía generalizable, la nación, los trabajadores, etc. a las “series restrictas” generadas por una “política de la etnicidad” que demanda el patrullaje inevitable del acatamiento a una unidad interior homogénea y

⁷ Para una definición de esta idea de “discurso interno” de las culturas ver An’naim 1992

el cierre a la historia. Para Chatterjee, como para mí, cuando se respeta en toda su especificidad el trabajo historiográfico y político de cada grupo por la inscripción de su diferencia en el horizonte nacional –Chatterjee llama a esto el tiempo heterogéneo de la Nación en oposición al tiempo homogéneo y vacío de la narrativa nacional en Benedict Anderson–, y no se coloca el foco en la mera función de una frontera “identitaria”, no tiene por qué darse este congelamiento autoritario de los contenidos (Chatterjee, 2004, y ver también 1993; Anderson, 1998 y ver también 1989). *En mi argumento, la complicidad entre, por un lado, etnicidades congeladas por una política de identidades globalizada y afín al neo-liberalismo y, por el otro, el universalismo inherente al Estado moderno impide que las tramas históricas particulares urdan creativamente el “tiempo heterogéneo” y rico de la Nación.*⁸ El horizonte de una nación posible que aquí emerge como alianza entre pueblos administrada por un Estado pluricultural, mediante la admisión, por parte de ese Estado, de que su “desarrollo futuro está en función del de las comunidades” y que “se construye mejor si las culturas progresan” (Ramírez 1999: 70).

Nuestro continente, construido en el siglo XIX por elites criollas, mestizas y confusas⁹, se encuentra, en nuestros días, en un franco proceso de deconstrucción. Hay evidencias de un movimiento de reparación o reatadura de los hilos cortados y del retorno a tramas históricas abandonadas. La reemergencia étnica es un estallido que implica un esfuerzo de relectura de las “memorias compactas o fracturadas, de historias contadas

⁸ Aquí se vuelve necesario introducir la diferencia entre lo que llamo de tiempo heterogéneo de la nación y la expresión de Néstor García Canclini “heterogeneidad multitemporal” de los países de América Latina. El foco de ésta última categoría está colocado en la idea de “cultura” y, sobre todo, de producciones culturales. El efecto de un proceso de modernización desigual habría resultado, en América Latina, en un panorama de convivencia y articulación entre producciones de cultura oriundas de temporalidades diversas. En mi utilización de la idea de heterogeneidad, mi énfasis está colocado en la multiplicidad de los sujetos colectivos que luchan por producir, en el sentido de retomar o dar continuidad a, sus narrativas históricas propias como urdimbres tramadas colectivamente en el tiempo, originando “tiempos” históricos diferentes, aunque articulados entre sí y compartiendo un mismo horizonte nacional. Una discusión que cotejase ambas categorías no cabe en esta introducción, pero es posible anticipar que tendría como foco la diferencia y la relación suplementar entre las categorías “historia” y “cultura”.

⁹ Ver la inteligente interpretación que Mignolo (2000) hace de la emergencia tardía de la categoría cartográfica “hemisferio occidental” y su impacto en la mentalidad de las élites nacionales al proveer un vocabulario para la fluctuación incierta de su inserción en el mundo como “occidentales” y “no-occidentales. Las consecuencias de esta doble inserción –o “doble consciencia”, según Mignolo– son patentes en la forma desencaminada en que conducen sus dominios.

desde un solo lado que suprimieron otras memorias, y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial” (Mignolo, 2000: 63). Etnografías recientes que acompañan y registran minuciosamente la variedad, complejidad y riqueza de procesos contemporáneos de re-emergencia de sociedades indígenas y afrodescendientes aportan evidencias definitivas de su realidad. Entre ellas, podemos citar los análisis reunidos en el libro *A viagem de volta* sobre los pueblos indígenas del nordeste brasileño (Pacheco de Oliveira, 2004), el magnífico estudio de la re-configuración y re-inscripción de territorios negros en la misma región (Arrutti, 2006), el seguimiento y análisis riguroso de las vicisitudes de la búsqueda de personería jurídica e identidad étnica por parte de pueblos calchaquíes del noroeste argentino efectuado por Alejandro Isla (2002), las declaraciones de representantes de pueblos indígenas argentinos y los casos jurídicos recogidos por Morita Carrasco (2000), y la lucha por reconocimiento de pueblos pampeanos y patagónicos en Argentina (Briones y Carrasco, 2000), entre tantos otros que podríamos citar aquí.

Ese trabajo por parte de las comunidades, simultáneamente político, jurídico e historiográfico, en el sentido de recuperarse como sujetos de narrativas históricas diferenciadas en el tiempo heterogéneo de la nación, se apoya en múltiples soportes, como son los archivos de una memoria fragmentaria y dispersa entre sus miembros, fragmentos de posesiones territoriales y paisajes de referencia, o el mismo trazo racial ahora re-significado como localizador de una posición en el paso de una historia. Es parte de mi esfuerzo en este libro trazar una línea divisoria entre epopeyas como éstas y las narrativas que operan la captación de la subjetividad política por parte de consignas identitarias sin historia local.

En sus múltiples aspectos, procesos de raíz local recientemente iniciados, cuya característica principal es un retomar, por parte de los pueblos, el tramado de su historia y un retorno a fuentes capaces de reconfigurar su diferencia en un sentido radical, amenazan progresivamente lo que parecía ser el control territorial consolidado de elites criollas regionales y nacionales, blanqueadas y eurocéntricas, autodeclaradas “mestizas” cuando desean defender sus posesiones nacionales frente al otro metropolitano o inscribir en su heráldica los íconos “folklóricos” de las tradiciones que florecen en sus dominios, y pretendidamente “blancas” cuando quieren diferenciarse de aquéllos a quienes despojan en esos territorios. Esas elites blanqueadas se definen como otro de la etnicidad de los pueblos originarios o re-emergentes, y también como otro de un no-blanco, racializado, no necesariamente asociado a un patrimonio cul-

tural sustantivo sino solo heredero de las huellas físicas y comportamentales de pueblos victimizados por la conquista y la expropiación.

Es por eso que resulta imprescindible alertar aquí que, si, por un lado, hablar de culturas indias en situación de re-emergencia o de retomada de la construcción de su propia historia no es sencillo, aunque sí perfectamente inteligible porque reconocemos la correspondencia entre un grupo humano y sus prácticas propias de cultura ; por otro lado, hablar de raza, en nuestro continente latino-americano y dentro de esta perspectiva crítica, resulta más difícil. Eso se debe a que la raza, como argumentaré en el capítulo cuarto, es signo, trazo de una historia en el sujeto, que le marca una posición y señala en él la herencia de una desposesión. La esclavitud de los africanos y sus descendientes y la explotación servil de los habitantes originarios fueron, en su origen, instituciones de carácter bélico, resultado de la conquista territorial de jurisdicciones tribales y cuerpos pertenecientes a esas jurisdicciones –y económica– como una forma particular de extracción de riqueza del trabajo. Sin embargo, con el tiempo, se transformaron paulatinamente en un código de lectura de esos cuerpos y dejaron en ellos su rastro.

En otras palabras, raza no es necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo *otro*, sino trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó “raza” para constituir “Europa” como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo.¹⁰ El no-blanco no es necesariamente el otro indio o africano, sino un *otro que tiene la marca del indio o del africano*, la huella de su subordinación histórica. Son estos no-blancos quienes constituyen las grandes masas de población desposeída. Si algún patrimonio en común tienen estas multitudes es justamente la herencia de su desposesión, en el sentido preciso de una expropiación tanto material -de territorios, de saberes que permitían la manipulación de los cuerpos y de la naturaleza, y de formas de resolución de conflictos adecuadas a su idea del mundo y del cosmos –como simbólica– de etnicidad e historia propias.

Dos son las respuestas activas a esta dialéctica otrificadora. Por un lado, la desposesión y el sufrimiento que aúna a los victimizados por el permanente desalojo de las actividades prestigiosas y de las dependencias estatales donde se decide el destino de los recursos de la nación se

¹⁰ Para esta idea de “Europa” como concepto, una “Europa hiperreal”, que no existe en ningún lugar concreto pero que es la referencia para la construcción de la otredad racializada, ver Dipesh Chakrabarty 1999.

transforma en fuente de identidad, es decir, de una identidad fundada en una experiencia común de discriminación. Por el otro, como marca de alteridad con relación a las elites que controlan los aparatos estatales, raza, en cuanto tal y sin predicados fijos en términos de cultura, puede también ser referencia para la ruptura de un mestizaje políticamente anodino y en vías de des-construcción. Esto es así porque raza, como signo, es indicio de la posibilidad de una memoria que podrá guiarnos de vuelta a la recuperación de viejos saberes, de soluciones olvidadas, en un mundo en que ni la economía ni la justicia son ya viables. De la marca racial podrán tomar forma y consistencia los pueblos ocultos por siglos en el Nuevo Mundo, que casi perdieron los hilos de la trama de su historia.

A pesar de esa positividad en la alteridad que hoy se vislumbra, es importante recordar que raza es efecto y no causa, un producto de siglos de modernidad y del trabajo mancomunado de académicos, intelectuales, artistas, filósofos, juristas, legisladores y agentes de la ley, que han clasificado la diferencia como racialidad de los pueblos conquistados. En otras palabras, la construcción permanente de la raza obedece a la finalidad de la subyugación, la subalternización y la expropiación: el orden racial es el orden colonial. La racialización, o lo que defino como formación de un *capital racial* positivo para el blanco y un *capital racial* negativo para el no-blanco, es lo que permite desalojar a este último del espacio hegemónico, del territorio usurpado donde habita el grupo que controla los recursos de la nación y tiene acceso a los sellos y membretes estatales.

El autor fundamental para entender el proceso de “formación de raza” es Aníbal Quijano (2000; 2002). Nadie explicó con más claridad que él el fenómeno de la “invención de la raza” como parte de la estructuración del sistema-mundo moderno/colonial.¹¹

Dando sustento a mi crítica de los lenguajes de la política que hoy se generan estereotipando identidades “raciales”, este argumento nos alerta sobre la naturaleza relacional de la “raza”, un concepto que se resiste a ser fijado en sus contenidos, que no puede ser esencializado y que solo puede comprenderse en una dialéctica muy particular, que podríamos

¹¹ Para comprender cabalmente la radicalidad del significado de “invención” siempre es útil recordar a Theodore Allen en su argumento definitivo sobre la independencia de la raza en relación con las diferencias fenotípicas entre oprimidos y opresores y su demostración del origen sociogénico de la opresión racial, al mostrar que los británicos se construyeron como racialmente distintos tanto de los irlandeses como de los indígenas norteamericanos y de los esclavos africanos (1994).

definir como un mecanismo histórico de expurgo, desecho y eyección como contrapartida indispensable para la construcción de la pureza o blancura del dominador. El expurgo y la eyección son constantemente renovados, y sus contenidos re-significados en la historia y en las geografías. Esto no significa, sin embargo, que la raza no pueda verse. Sino que lo que *se ve* es una historia colonial inscrita en la relatividad de los cuerpos, relatividad que, por lo tanto, como afirmo en las páginas que siguen, no puede y no debe ser fijada en identidades vaciadas del juego histórico que las produjo.

El ideal mestizo bajo el cual se formaron los Estados nacionales de América Latina –y que en algunos países, como Brasil, la antropología ayudó a construir–¹², fue el brazo ideológico que ofuscó la posibilidad de la memoria y de la queja de los “marcados” y secundó la represión que obligó a la multitud desposeída a temer y silenciar memorias que vinculaban sus vidas con una historia profunda anclada en el paisaje latinoamericano. Se perdió así, en el calderón del mestizaje, el rastro del parentesco de los miembros de la multitud no-blanca con los pueblos, americanos o africanos, de sus antepasados. Se cortaron los hilos que entretejían las historias familiares y que daban continuidad a una trama ancestral. El crisol de razas –*cadinho das raças* o *tripé das raças* en portugués– fue la figura que garantizó esa opacidad de la memoria. Infelizmente, la idea de la fundición de razas no cumplió un destino más noble al que podría haber servido: dotar a las élites blancas y blanqueadas de la lucidez suficiente como para entender que, mirado desde afuera, desde la metrópolis, nadie que habita en este continente es blanco.

Los capítulos quinto, séptimo, octavo y noveno ponen a disposición etnografías detalladas de como en Brasil y en Argentina sectores de la población que son “racializados” y disminuidos en su capacidad ciudadana, pero al mismo tiempo y como parte de la misma maniobra impedidos de manifestarse como “otros” de naciones totalizadas por la camisa de fuerza del mestizaje, responden al doble-vínculo de una presión a la vez inclusiva y excluyente generando estrategias culturales originales de simbolización de su posición y su proyecto particular en la sociedad. Encriptado en el “texto” o “código” religioso de las comunidades estudiadas, leo un discurso sobre la nación y orientaciones claras sobre estrategias eficientes para la sobrevivencia y fortalecimiento de sus miembros en sus respectivos contextos. Por eso, es posible decir que, en

¹² Para una crítica contundente del papel de la antropología brasileña en este sentido, ver Pechincha op. cit.

estos ensayos, la etnografía es el instrumento mediante el cual la mirada del “otro” encuadra y coloca a la nación en perspectiva, y se transforma en centro y sujeto de la visión.

El cuarto capítulo introduce, relata e interpreta un acontecimiento histórico que sacudió a la sociedad brasileña a partir de 1999 y en el cual tuve la fortuna de participar. Representa, así, un salto adelante en mi propia conciencia y alcanza una posición clarificadora en el volumen. El acontecimiento al que me refiero es la primera formulación de una medida de reserva de cupos para estudiantes negros e indígenas en una universidad brasileña, conocida como “propuesta de cuotas”, y la consecuente nominación y desenmascaramiento del racismo imperante no solo en la sociedad sino, algo aun más incómodo, en el medio académico.¹³ Con el tiempo testimoniamos su progresiva implantación en diversas universidades y hoy, al escribir esta introducción en marzo de 2006, son ya más de treinta las instituciones públicas de educación superior que adoptaron alguna medida especial para garantizar la inclusión de no-blancos. Según definiendo en ese capítulo, las “cuotas” son la gran *pedagogía del signo en movimiento*. En otras palabras, la dimensión expresiva, comunicativa, del tránsito histórico, se torna visible en la modificación de los tipos de presencias que pasan a circular en los espacios públicos de prestigio, como son las universidades públicas y las profesiones a que dan acceso. Y lo que es más importante: se trata de una intervención resultante de procesos internos, inducidos por condiciones y sucesos al interior de la nación —y, en este caso, de la propia Universidad—, que muestra, así, contar con recursos propios al servicio de la deliberación y de la toma de decisiones para su transformación.

Este hecho contradujo dos creencias muy arraigadas: por un lado, la falsa noción de que es por la importación de ideas que avanzamos y, por el otro, lo que podría entenderse, y lo que sus opositores esgrimen, como una esencia fija, inmodificable, de una “cultura nacional” en la que la diferencia —el ser negro— es innominable y no puede ser inscripta ni en el discurso público ni mucho menos en la ley, a riesgo de rasgar la unidad de la nación mestiza. La nación a-histórica de los culturalistas, incluyendo la “formación nacional de alteridad” como matriz estable de organización interna de la diferencia, se vuelve, así, maleable a las decisiones y políticas públicas de intervención reparadora. Queda claro, por lo tanto, que, si bien abogo por la consideración de las singularidades de las matrices nacionales en la configuración de la producción de raza en su

¹³ Ver Segato e Carvalho 2002 y Carvalho 2006

interior, esto no quiere decir que esas matrices puedan ser consideradas a-históricas, exteriores al devenir histórico. Este capítulo sostiene que la historia –abierta, incierta e imprevisible– es la única utopía del presente.

Esta defensa de lo preformativo en la historia se encuentra lejos de ser consenso y es materia, por ejemplo, de la polémica entre Slavoj Žižek y Judith Butler y de la crítica del primero al supuesto valor que la instancia signica tendría en impulsar una dialéctica eficiente ¹⁴. A su vez existen aquí los ecos de la crítica de Rosa Luxemburgo al revisionismo de Edward Bernstein (“el movimiento es todo, el fin es nada”). El juego de los signos, como es el de la entrada de rostros indios y negros en el templo de la “Europa” hiperreal, Chakrabartyana, que es la universidad, debe entenderse como agitación y como uso subversivo del espacio público, que mella y rasga el epitelio de la hegemonía y los límites que ésta impone a la percepción de las posibilidades de la marcha histórica. Hegemonía, en este caso, se refiere específicamente al dominio de nociones “freirianas” (de Gilberto Freyre) de Nación mestiza y de la imagen modernista de nación “antropofágica”, donde la variedad de pueblos es, literalmente, fagocitada y digerida. Ambas constituyen la representación oficial de un Brasil unitario, donde no cabe el discurso –y con él, la queja y la demanda– del otro racial, porque éste se encontraría ya incluido en la “*geleia geral*” da nação, construida e patrimonializada precisamente por una elite antropofágica que devora al otro y lo transforma en uno de los elementos de su nutrición. La mezcla cultural, en este universo, convive con la exclusión socio-racial, y sirve para su disimulación.

Formaciones nacionales de alteridad: el terror étnico argentino, la ceguera para la diferencia en Brasil, y la ceguera para el mestizaje en los Estados Unidos.

Formaciones Nacionales de Alteridad es el concepto rector de este libro, y el que le da unidad. Inicialmente había utilizado la expresión “formaciones nacionales de diversidad”, pero más tarde, bajo la influencia de la crítica de Homi Bhabha, recogida en este libro, a la noción de “diversidad” como quieta e inocua, en oposición a la “diferencia” como constante producción y emergencia de sujetos en el embate de sus antagonismos

¹⁴ Para un panorama de las posiciones ver la polémica a tres de Butler, Laclau y Žižek, 2000, y especialmente Butler, 2000, en ese volumen; también Žižek, en su cita de Chesterton sobre la necesidad de la guillotina: “El evolucionista pregunta, ‘¿dónde se debe marcar el límite?’ El revolucionario responde, ‘voy a marcar aquí, exactamente entre su cabeza y su cuerpo’” (2003b: 121)

y tensiones, introduje la idea de alteridad en el nombre de la categoría. Esta se encontraba ya presente en mi concepto de “alteridades históricas”, utilizado para denominar las formas de ser otro producidas por la historia local, en oposición a las “identidades políticas” globales. He encontrado grata compañía en la aplicación y desarrollo de esta categoría en producción reciente en la Argentina representada por las excelentes contribuciones compiladas por Claudia Briones en el libro *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (2005).

La idea de “formación nacional” puede ser entendida como la aplicación a la idea de Nación del instrumento del relativismo antropológico (como lente de “desplazamiento” de la mirada para observar y comprender escenarios diversos desde la perspectiva que les es propia). Este concepto llama la atención sobre el hecho de que los procesos de otrificación, racialización y etnicización propios de la construcción de los Estados nacionales emanan de una historia que transcurre dentro de los confines, y al mismo tiempo plasma el paisaje geográfico y humano de cada país. A su vez, esto resulta en una formación imaginaria de ese “paisaje”, captado a veces en la pintura histórica y el paisajismo artístico y, ya en el siglo XX, en el cine; ese es el tema del décimo capítulo. Es por eso que llamo “alteridades históricas” a los perfiles humanos que resultan de ese proceso y enfatizo su emergencia situada en la localidad, en la región y, sobre todo, en la nación.

La producción y el trazado de líneas de fracturas propias de procesos históricos particulares configuran la matriz de producción de diferencia que llamo “formación nacional de alteridad”. Emergencias de subjetividades localizadas se oponen a la identidades politizadas que circulan por circuitos globales y, como afirmo en el capítulo cuarto, acaban captando y reformateando, en cierta medida, por su retórica y su disponibilidad e inteligibilidad planetaria, emergencias de raíz local. La principal contribución de estas “identidades políticas” globales es “nombrar”, inscribir, el sufrimiento común de sujetos que, aunque exhiben la misma *marca* racial, en el sentido en que definí más arriba como huella del paso de una historia, no son un grupo de cultura y se encuentran dispersos en la sociedad envolvente. Con esto, un sujeto colectivo de demandas se transforma en una comunidad política y puede presentarse y pleitear por recursos y derechos, aún con las pérdidas que un estancamiento en este nivel de la lucha histórica seguramente impondrá a la categoría y a la sociedad. En otras palabras, el aspecto más positivo de las “identidades políticas” es crear soporte nominativo para la constitución de comuni-

des a partir –y *a posteriori*– del reconocimiento de un sufrimiento compartido sin que sea necesaria la base de una cultura común.

En el Nuevo Mundo, los mismos elementos –raza, etnicidad, clase, región, opción religiosa, elites, estado, ideal modernizador, y el cruce del género con todos ellos– se organizan según gramáticas diferentes. Es como si se tratara de un repertorio limitado de unidades lingüísticas, siempre presentes, que cada historia nacional va organizando en paneles absolutamente idiosincráticos para cada país. Esto hace que el mismo vocabulario no sea entendido –o cause equívocos– cuando cruzamos fronteras. La variación de cómo se leen las nociones de “criollo”, “indio”, “negro”, “blanco”, “miembro de la elite”, “metrópoli”, “interiorano”, “protestante o católico”, “santero”, etc., y los contenidos, valores y signos que les son atribuidos en cada región y en cada nación es demasiado grande. Por esta razón, la exposición aquí de esta idea no puede ser más que programática, pues montar el mapa general de los deslizamientos de sentido entre esos términos demandaría recursos cuantiosos y un equipo de investigación numeroso.

Esta idea permite también entender por qué a pesar de que la expresión hispano-americana “crisol de razas”, las luso-brasileñas “cadinho de raças” y “trípé das três raças” (trípode de las tres razas) y la norteamericana “melting pot” significan exactamente lo mismo –la fundición de los pueblos constitutivos en una nación unitaria–, en el interior de sus contextos nacionales, cada una de ellas hace referencia a procesos diversos. Solamente dentro de un cuadro de “formación nacional”, en tanto matriz idiosincrática de producción y organización de la alteridad interior de la nación, es posible hablar del racismo y formas de prejuicio y discriminación étnica inherentes a ese orden particular, acuñado en una historia propia. Ideas de una “formación racial” generalizable, en la que la raza es un hecho naturalizado que cruza fronteras contextuales pueden llevar a fracasos irreversibles de políticas públicas bienintencionadas cuando aplicadas localmente sin sensibilidad para la especificidad de las escenas sociales históricamente construidas.

Las *formaciones nacionales de alteridad* no son otra cosa que representaciones hegemónicas de nación que producen realidades. Con ellas se enfatiza, por un lado, la relevancia de considerar las idiosincrasias nacionales y el resultado del predominio discursivo de una matriz de nación que no es otra cosa que matriz de alteridades, es decir, de formas de generar otredad, concebida por la imaginación de las elites e incorporada como forma de vida a través de narrativas maestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes y, por último, por la cultura de todos los

componentes de la nación. Pero hegemonía también significa conciencias contradictorias, mimesis, imitaciones equivocadas, hibridismo: el negro de los *congados* de Minas Gerais o el *promesante* andino queriendo entrar con su práctica devota en la Iglesia cuyo párroco le impide el acceso; el indio apropiándose de los emblemas de la patria expropiadora. En fin, estamos en una economía simbólica y, por lo tanto, en el juego simbólico y la pugna por inscripción en el universo de sentido en que se tiene que vivir.

Por eso, es parte de la idea que definiendo la afirmación de que existe un escenario nacional que da unidad de sentido –escenográfica– a los discursos que en él se encuentran y se confrontan. Esta escena fue y continúa siendo diseñada por un discurso que se tornó hegemónico porque en él participaron –por coerción muchas veces, pero también por persuasión– los más diversos componentes de la nación. Aquí, hegemonía significa, sí, una narrativa interesada por parte de las elites, pero que no deja de tener sentido y, eventualmente, ser activada con otro signo ideológico, por los sectores subalternos. Si el escenario está delimitado de esa forma por el drama que en él se desarrolla, con sus personajes perfilados por la historia particular, el desenlace de sus nudos tendrá también que generarse dentro de su espacio, mediante deliberaciones y decisiones que utilizan los recursos internos en él existentes y se apropian, re-semantizan y re-posicionan recursos externos. Lo que nos lleva a otra advertencia: la nación es un espacio de deliberación y fragmentación histórica, en el sentido del pluralismo que aquí se defiende –varias tramas, varios tiempos, en la heterogeneidad formulada por Chatterjee–, pero nunca es una realidad ya deliberada y clausurada. Historias múltiples realizan su intervención en una “cultura nacional” que tendemos erróneamente a concebir como inerte.

Los capítulos primero, tercero y sexto abordan, desde distintos ángulos, la elaboración de la categoría “formación nacional de alteridad”, y colocan en foco las fracturas y modos de convivencia dominantes en cada una de los tres países con los que ejemplifico este modelo para la comprensión de las “diferencias” nacionales. Para la Argentina, propongo la idea del “terror étnico”, del patrullaje homogeneizador por parte de las instituciones y el trabajo estratégico de una elite portuaria e ideológicamente euro-céntrica en el control del Estado para “nacionalizar” una nación percibida como amenazadoramente múltiple en pueblos, y extranjera. Nacionalizar significó aquí moldearla en una especie de “etnicidad ficticia” férreamente uniformizada. El sujeto nacional tuvo que moldearse en un perfil neutro, vaciado de toda particularidad. “Civiliza-