

Sujeto de la nación y otrerización¹

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.13>

EDUARDO RESTREPO²

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-5634-465X

*Pontificia Universidad Javeriana*³, Colombia

eduardoa.restrepo@gmail.com

Cómo citar este artículo: Restrepo, E. (2020). Sujeto de la nación y otrerización. *Tabula Rasa*, 34, 271-288. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.13>

Recibido: 02 de septiembre de 2019

Aceptado: 05 de noviembre de 2019

Resumen:

Este artículo parte de explorar distintos abordajes de la diferencia, para argumentar que diferencia no se puede confundir con otrerización ya que, tanto en el plano teórico como el político, se puede evidenciar cómo esta última responde a una tecnología colonial donde la estereotipificación tiene un papel central. Las tecnologías de otrerización, tanto las que operan en el registro del sistema mundo como en el de la formación nacional, apelan a estos procesos de estereotipificación desde los cuales se constituyen unos radicales otros que ameritan ser tutelados y salvados de sí mismos. Posteriormente, para hablar del sujeto de la nación me detengo en unas gruesas clarificaciones sobre el concepto de sujeto, ya que suele confundírsele con términos como el individuo, identidad o agencia. En esta parte del texto, propongo la diferencia analítica entre posición de sujeto, subjetivación y subjetividad como tres aspectos que permiten entender el concepto de sujeto. Con estos insumos conceptuales, en la parte final del artículo expongo lo que considero caracterizaría una modalidad del giro al multiculturalismo en la región latinoamericana que denomino multiculturalismo étnico-culturalista.

Palabras clave: giro al multiculturalismo, multiculturalismo étnico-culturalista, tecnologías de otrerización, sujeto de la nación.

The Subject of the Nation and Otherness

Abstract:

This paper draws upon an exploration of various approaches to difference aiming at arguing that difference is not to be confused with othering, since both at the theoretical and the political levels, it can be evident how the latter responds to a colonial technology,

¹ Este artículo es producto de la investigación «Genealogías de la negritud en Colombia». Agradezco los acertados comentarios de Rosario Fernández a un borrador de este texto.

² Ph.D. en antropología (con énfasis en estudios culturales), The University of North Carolina at Chapel Hill.

³ Profesor titular, Departamento de Estudios Culturales.



Doradal - Santuario
Leonardo Montenegro

within which stereotypification plays a central role. Othering technologies, both those operating at the world-system level as those working at the the national formation level appeal to those stereotyping processes from which radical others are shaped, who need to be patronized and saved from themselves. Later on, in order to address the topic of the subject of nation, I delve into several encompassing clarifications on the notion of subject, as it is often mistaken for terms, such as individual, identity or agency. In this part of the text, I will put forward the analytical difference between subject stance, subjectivation, and subjectivity as three aspects allowing for understanding the concept of subject. With these conceptual inputs, at the closing section, I will present what I consider can characterize some form of the multiculturalist turn across the Latin American region, which I called ethnic-culturalist multiculturalism.

Keywords: Turn to multiculturalism, ethnic-culturalist multiculturalism, othering technologies, nation and difference.

Sujeito da nação e *outrização*

Resumo:

Este artigo parte da exploração de diferentes abordagens sobre a diferença para argumentar que a diferença não pode ser confundida com a *outrização*, pois, tanto no plano teórico quanto no plano político pode se evidenciar que responde a uma tecnologia colonial na qual a estereotipagem tem um papel central. As tecnologias de *outrização*, tanto as que operam no registro do sistema mundo quanto na formação nacional, apelam para esses processos de estereotipagem dos quais são constituídos outros radicais que merecem ser tutelados e salvos de si mesmos. Posteriormente, para falar sobre o sujeito da nação, faço alguns esclarecimentos amplos sobre o conceito de sujeito, uma vez que frequentemente é confundido com termos como indivíduo, identidade ou agência. Nesta parte do texto, proponho a diferença analítica entre posição do sujeito, subjetivação e subjetividade como três aspectos que permitem entender o conceito de sujeito. Com essas contribuições conceituais, na parte final do artigo, exponho o que considero caracterizar uma modalidade da virada para o multiculturalismo na região latino-americana, que chamo de multiculturalismo étnico-culturalista.

Palavras-chave: virada para o multiculturalismo, multiculturalismo étnico-culturalista, tecnologias da *outrização*, nação e diferença.

«cuanto más obvio algo parece, más ideológico es».

Claudia Briones (2007, p. 79)

«una hermenéutica de la sospecha respecto de las propias creencias no es ninguna forma de cinismo ni nihilismo; por el contrario, es un modo de devolverles su plenitud, su corporeidad y, consecuentemente, su parcialidad, a las creencias políticas».

Rosi Braidotti (2000, p. 197)

Introducción

La nación como razón de Estado, como legitimación de su existencia, ha sido central en la imaginación política moderna. De ahí su confluencia que es usualmente indicada como Estado-nación. El Estado-nación no solo refiere a una entidad política, a un ensamblaje institucional, sino que también implica unos entramados de sentido, un complejo ensamblaje narrativo sobre el pasado y el futuro (Bhabha, 2010). El conocido planteamiento de Anderson de considerar a la nación como una comunidad imaginada, introduce la preocupación analítica por la nación como experiencia compartida.

Partha Chatterjee (2008) ha problematizado esta manera de entender la nación, preguntándose: ¿quién imagina la nación?, ¿la nación de quién?, ¿la nación para quién? Estas preguntas de Chatterjee ponen en evidencia las tecnologías y políticas de la imaginación de la nación desde los sectores dominantes que, en términos generales, tienden a instaurar una retórica que los legitima como agentes y sujetos privilegiados de la historia de la emergencia y despliegue de la nación (Rufer, 2012).

En las últimas décadas, con el giro al multiculturalismo (Hall, [2000] 2010), en las narrativas de nación se han posicionado relatos que celebran su diversidad. Estos relatos, que cubren un amplio espectro que va desde el enunciado de la nación como multiétnica y pluricultural hasta los que argumentan la coexistencia en un Estado de múltiples nacionalidades, ha permeado de distintas maneras los entramados jurídico-políticos, al igual que han articulado disimiles procesos organizativos e institucionalizaciones en nombre de comunidades, pueblos o nacionalidades indígenas y afrodescendientes.

En este marco, sobre todo en relación con poblaciones indígenas y afrodescendientes, se ha ido consolidando una serie de planteamientos teóricos y políticos que los conciben como los radicales otros de la modernidad, portadores de autenticidades, comunalidades y tradicionalidades que se las supone como las antípodas de las existencias, epistemologías y éticas del mundo occidental. Emergen las imágenes de unos pueblos originarios y diaspóricos en el lugar del otro étnico, con unas éticas y estéticas de la existencia en correspondencia con

unas espiritualidades que cuestionan el dualismo y el antropocentrismo de los modernos que son la fuente de la crisis civilizacional que experimentamos y que nos tiene al borde del exterminio.

No entraré a discutir aquí si estos planteamientos e imágenes representan adecuadamente lo que son estas poblaciones, ni mucho menos me anima socavar las movilizaciones que han habilitado. Antes bien, me gustaría subrayar cómo estos planteamientos e imágenes operan desde una concepción de diferencia que es heredera de una particular articulación de la diferencia como otrerización, que emerge asociada al colonialismo y el pensamiento racista, y que en mucho se reproduce en el giro al multiculturalismo. Esto para abrir la imaginación teórica y política a partir de una desotrerización de la diferencia con el propósito de perfilar inusitadas politizaciones y las heterogéneas luchas por venir.

Las elaboraciones que presento en este artículo se encuentran estrechamente asociadas a mi interés en los últimos veinte años por el proceso de etnización de las comunidades negras en Colombia. No obstante su evidente anclaje en este proceso, considero que los resultados de ese trabajo pueden iluminar aspectos más generales de las transformaciones de la relación entre el sujeto de la nación y el lugar de la otrerización en el multiculturalismo étnico-cultural que no se circunscribe a las comunidades negras ni es un fenómeno exclusivamente colombiano.

Diferencia y otrerización

Hace casi un siglo, Freud ([1930] 1991) hablaba de «narcicismo de las pequeñas diferencias», ante la peculiar situación que entre países o regiones vecinas se hiciera particular énfasis en marcaciones que buscaban instaurar insalvables diferencias, cuando tales distancias se afincaban más en un deseo de diferenciación que en abrumadoras distancias históricas o culturales. Este narcicismo de las pequeñas diferencias se articulaba como una hipervaloración de lo que emergía como propio, al tiempo que lo ajeno era objeto de enconado menosprecio.

En el planteamiento freudiano del narcicismo de las pequeñas diferencias, dos son los aspectos que orientan el punto de partida para nuestra discusión de la diferencia. Primero, nos invita a pensar que la diferencia es el resultado de *procesos de marcación* que se sedimentan históricamente, incluso entre poblaciones que pudieran ser consideradas en muchos aspectos como semejantes. Segundo, nos propone que estas pequeñas diferencias suponen una *dimensión emocional* que no se limita a establecer una distinción, sino que opera desde una jerarquización de una valoración de sí y un menosprecio por quienes ocupan el lugar de la diferencia.

A partir de estas elaboraciones derivadas de la noción de narcicismo de las pequeñas diferencias, nos alejamos de considerar a la diferencia como una entidad dada de antemano, que solo supondría un inocente y desinteresado ejercicio de

reconocimiento de una existencia previa. Al contrario, desde estas elaboraciones se introduce el argumento de que la diferencia está en la historia, no fuera de ella. Es el resultado de procesos de marcación que producen activamente distinciones significativas en el mundo social.

La noción de narcicismo de las pequeñas diferencias también nos lleva a resaltar que esta producción de la diferencia también moviliza entramados de visceralidad ante los cuales no solemos ser *indiferentes*. Así, la diferencia pierde su inocencia. No solo es fabricada, sino que interpela. Antes que simple constatación, es sedimentación de una labor de diferenciación que nos produce afectivamente⁴.

Por su parte, Claude Lévi-Strauss (1964) ha sido uno de los autores que más ha insistido en argumentar que cualquier clasificación social es, ante todo, un

⁴ En este sentido se puede entender también la noción de etnocentrismo planteada por la antropología, aunque la distancia cultural es en este caso mucho más fuerte que la de narcicismo de las pequeñas diferencias (García Canclini, 1982).

principio de inteligibilidad, una manera particular de ordenar y hacer sentido en el mundo social. La existencia de agrupamientos sociales (como clanes o castas) ameritan ser entendidas como

expresión de taxonomías que establecen isomorfismos entre el mundo natural y social. El orden social-natural no es un indiferenciado continuum. Al contrario, múltiples son las emergencias de agrupamientos socio-naturales a partir de disímiles sistemas de diferencias. El mundo socio-natural es bueno para pensar, su lógica es la de la comunicación y el intercambio. La inmanente relacionalidad de cualquier diferencia y su ensamblaje en haces de relaciones de oposición y contigüidad son dos poderosos argumentos. Así, antes que pensar en la diferencia en singular se requiere pensar en cadenas de diferencias.

Al respecto, la contribución de Marx ([1844] 1996) radica en su concepción dialéctica de la diferencia. Antes que un sistema de relaciones que permite hacer sentido y funcionar como cemento que cohesiona el mundo social como lo explora la veta durkheimiana que representa Lévi-Strauss, la dialéctica marxista subraya el antagonismo y permanente devenir. No solo distinción sino lucha constitutiva, no cualquier diferencia sino una de la negación del ser (tesis-antítesis-síntesis). No un sistema de diferencias estático, sino un permanente devenir-en-lucha. Antes que principios de inteligibilidad y visibilidad que son «buenos para pensar», desde los enfoques marxistas se hace énfasis en una irreductible historicidad belicosa resultado de antagonismos constitutivos que se expresan históricamente en la lucha de clases. Por supuesto que no toda diferencia se constituye como antagonismo, ni todos los antagonismos importan ni tienen el mismo peso en el devenir histórico.

En Marx también se puede trazar la seminal idea de la *diferencia como desigualdad*. Esta desigualdad no se explica por la simple voluntad o moralidad de individuos específicos, ni mucho menos por una anomalía social (la anomia funcionalista),

sino que se entiende como el resultado de procesos de explotación de unas clases por otras, que responden a unas específicas relaciones sociales de producción y son más o menos sancionadas por correspondientes entramados jurídico-políticos e ideológicos (Marx, 2015).

Frantz Fanon (1963) también considera la diferencia como desigualdad, pero ya no simplemente entre clases sociales sino también en clave de jerarquización racializada entre colonizadores y colonizados. Aunque sin negar la relevancia de la explicación marxista de la desigualdad como resultado de la explotación de clase, el énfasis en Fanon se encuentra en entender la desigualdad como condición de posibilidad de la dominación colonial. Como la situación colonial se justifica a partir de una brecha ontológica jerarquizada entre el colonizado y el colonizador, la diferencia en Fanon emerge como una desigualdad racializada.

Con el colonialismo europeo, la diferencia se articula como una jerarquía entre razas inferiorizadas y superiores, se expresa en una serie de visibles marcaciones corporales. El colonialismo produce seres ontológicamente inadecuados, individuos y poblaciones dispensables y marcadas que requieren del tutelaje colonial para ser redimidos de sí mismos: los condenados de la tierra. Violencia, despojo y desprecio son el crisol de la jerarquización racializada que emerge con la dominación colonial. La diferencia racial como un juego de inferioridad o superioridad inscrita en la supuesta naturaleza de los cuerpos.

No toda diferencia se produce, entonces, como otreridad. Es importante enfatizar que la otreridad aquí no la entiendo referida a una idea general del otro como individuo ni a la metafísica filosófica o psicoanalítica de El Otro (por eso, incluso, prefiero referirme a otreridad que a otredad). Al contrario, la otreridad es resultado de un proceso de otrerización que constituye a unas poblaciones (no simplemente a individuos) como unos radicales, homogéneos y esencializados otros. Un otro radical como destino, como naturaleza profunda e insalvable. Este proceso de otrerización ha sido descrito por autores como Edward Said y Stuart Hall asociado con las tecnologías de dominación colonial.

Edward Said ([1978] 2004) argumenta que el Orientalismo debe ser entendido como un régimen discursivo, un juego de verdad, que ha producido a Oriente y a los orientales en unas geografías y ontologías imaginadas de radicales otros de Occidente. No es que las gentes, existencias y lugares a los que se refiere el Orientalismo sean solo ficción de la imaginación Occidental, pues esos heterogéneos espacios y vidas han existido desde antes, por fuera y a pesar de tal imaginación, es decir, como algo distinto de oriente y orientales. Lo que sucede es que la multiplicidad de estos lugares, existencias y gentes es aplanada por una densa red de narrativas literarias, imágenes artísticas y explicaciones científicas que las han producido a partir de una distinción ontológica radical con Occidente.

Esta imaginación no solo es deseo de saber, sino también voluntad de dominación colonial. No es una exterioridad de los imperativos de la administración colonial, aunque tampoco una trascripción mecánica y directa de estos.

Orientalismo es un régimen discursivo e implica una dimensión epistémica, pero también una tecnología de dominación colonial cuyo efecto más inmediato es el conocimiento y sometimiento de Oriente y los orientales. Es en este sentido que Orientalismo debe ser entendido como una tecnología de otrerización que esencializa y estabiliza a Oriente y a los orientales a la mirada y voluntad de dominación Occidental. El orientalismo tiene el efecto de orientalizar ciertas geografías y ontologías, que aparecen como un otro radical de Occidente. Por tanto, orientalismo es la expresión marcada del occidentalismo, dice más de quiénes lo enuncian que de los lugares, existencias y gentes que supuestamente son representadas.

Según Hall, la noción de «Occidente» ha operado como una estructura para el pensamiento, una serie de imágenes y representaciones, un modelo de comparación y unos criterios de evaluación. Así, se producen cierto tipo de conocimientos, actitudes y concepciones, con lo cual «sentimientos positivos y negativos se agrupan (Por ejemplo, “Occidente” = desarrollado = bueno = deseable o “no Occidental” = subdesarrollado = malo = indeseable)» ([1992] 2013, p. 52). Occidente y el Resto son dos entidades co-constituidas: una no es anterioridad o pura exterioridad de la otra, sino que la producción histórica de «Occidente» / «Europa» debe entenderse como parte del mismo proceso que constituye las múltiples marcaciones de «El Resto» (Hall, [1992] 2013, p. 53).

La identidad-entidad de Occidente, por tanto, es en parte el resultado del proceso en que configura su alteridad radical: El Resto. No es simplemente el resultante de una referencia a procesos y características de los países europeos occidentales en cuanto tales, sino también un sentido y una experiencia de la diferencia como otredad radical con respecto a otros mundos que se colapsan en su heterogeneidad, en una Gran división o diferencia con respecto a Occidente. Por tanto, Occidente se configura en relación con el Resto que opera como exterioridad constitutiva en una lógica binaria que escinde el mundo en dos entidades irreductiblemente contrapuestas (Hall, [1992] 2013, p. 93).

En los procesos de otrerización asociados al colonialismo europeo que han constituido a unas gentes, experiencias y lugares como unos radicales otros, la estereotipación ha desempeñado un papel central. Para Hall «Un estereotipo es una descripción unilateral resultante del colapso de un complejo de diferencias en un simple “molde de cartón”» (1992, p. 308). De esta manera, «Diferentes características son reunidas o condensadas en una sola. Esta exagerada simplificación es luego acoplada a un sujeto o lugar. Sus características se convierten en los signos, en la “evidencia” por medio de los cuales un sujeto es conocido. Ellos definen su ser, su *esencia*» (1992, p. 308).

Este proceso de estereotipificación opera a partir de una serie de procedimientos. En primer lugar, «la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la “diferencia”» ([1997] 2010, p.430). En segundo lugar, la estereotipificación inscribe en lo abyecto, en lo rechazable, en lo anormalizado:

la estereotipación despliega una estrategia de «hendidamiento». Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja, que es diferente [...] la estereotipación es su práctica de «cerradura» y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece. ([1997] 2010, p.430)

La estereotipificación también implica desigualdades puesto que clasifica según una norma y construye al excluido como otro: «la estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder» (Hall, [1997] 2010, p.430). De ahí que la estereotipificación se pueda considerar como un ejercicio de violencia simbólica y del poder de la representación que tiene el poder de marcar, asignar y clasificar ([1997] 2010, p.431).

Otros dos aspectos de las prácticas estereotipificantes se refieren a la ambivalencia y circularidad del poder. Es decir, «implica a los “sujetos” de poder, así como a aquellos que están “sujetos a éste”» (Hall [1997] 2010, p.435). Es por esto que, a menudo, «las “víctimas” pueden quedar atrapadas en su estereotipo, inconscientemente confirmándolo por medio de los mismos términos por los que trata de oponerse y resistir» ([1997] 2010, p.34). Finalmente, se encuentran el fetichismo y la desmentida como dos de las operaciones que fijan en la fantasía el sentido más profundo de las prácticas significantes de estereotipación (la estructura profunda del estereotipo):

los estereotipos se refieren tanto a lo que se imagina en la fantasía como a lo que se percibe como «real». Y lo que se produce visualmente, por medio de las prácticas de representación, es solo la mitad de la historia. La otra mitad –el significado más profundo– reside en lo que no se dice, pero está siendo fantaseado, lo que se infiere, pero no se puede mostrar. ([1997] 2010, p.435)

Fantasía es un concepto que Hall toma del psicoanálisis para dar cuenta de las prácticas estereotipificantes, en particular aquellas relacionadas con el racismo. La fantasía refiere a una formación sintomática que tiene profundos efectos de realidad, que en su desborde del significante y de la consciencia adquiere un poder constitutivo desde el deseo. El fetichismo y la desmentida, también tomadas del psicoanálisis, serían las operaciones de desplazamiento y ocultamiento que, desde lo inconsciente, irrumpen e insisten en los procesos racializantes de la estereotipificación.

uego de este rápido recorrido por autores y posiciones que han abordado la producción de la diferencia, es evidente que la equivalencia entre diferencia y otrerización es solo una de las articulaciones de la diferencia, una que se deriva de la mutua constitución entre colonialismo y el racismo. No obstante, esta matriz de otrerización de la diferencia no es un asunto del pasado, no se ha diluido con los procesos de formación del Estado nación y el más reciente giro al multiculturalismo. Para examinar cómo esta otrerización de la diferencia pervive hoy, es relevante abordar la nación no desde el discurso jurídico y autocelebratorio del Estado-nación, sino desde un lugar analítico habilitado por la noción de sujeto de la nación.

Sujeto de la nación

El término de sujeto suele prestarse a confusiones. No es extraño que se lo utilice como sinónimo de individuo o que se lo confunda con términos como el de identidad o agente. Por tanto, es relevante partir de unas calificaciones conceptuales sobre la categoría de sujeto antes de entrar a abordar cómo entendemos el sujeto de la nación. Partamos de diferenciar cuatro categorías: posición de sujeto, subjetivación, subjetividad y sujeto.

La posición de sujeto es una *ubicación posible* en el espacio social. Maestro, niño, madre, mexicano, loco o turista son palabras con las que se indican estas ubicaciones. Son lugares histórico sociales, son *posiciones* que se ocupan en ciertos entramados sociales (Grimson, 2011). Algunas de estas posiciones refieren a profesiones, otras a condiciones o a roles particulares. Hay posiciones de sujeto engeneradas (como las de hombre, mujer, transgénero), engeneracionadas (como joven), racializadas (negro, mestizo, blanco), enclasadas (burguesía, proletario), de religión (cristiano, musulmán) o derivadas del espectro político-ideológico (derecha, izquierda), entre muchas otras.

Cualquier posición de sujeto siempre se constituye relacionamente, opera como un sistema de diferencias (Laclau, 1996). En cualquier posición de sujeto hay más de un término, que adquiere su sentido y existencia por el conjunto de las relaciones de diferencia que son posibles en esa posición de sujeto. Si todos fuéramos jóvenes, no existiría la posición de sujeto engeneracionada porque para que existan los jóvenes se requiere que existan no-jóvenes en esta posición de sujeto. Además de esta relacionalidad, las posiciones de sujeto son histórica y contextualmente constituidas (Hall, 1999). Un término como indígena no es equivalente en el horizonte de la teopolítica del siglo XVII al de la biopolítica del siglo XIX. No solo tienen sentidos diferentes, sino que pueden operar en disímiles posiciones de sujeto. Incluso en un mismo período histórico, los contextos diferentes pueden suponer variaciones sustanciales en la arquitectura de una posición de sujeto como se evidencia con la noción de formaciones nacionales de alteridad.

La categoría de subjetivación apunta a describir el *proceso* mediante el cual se constituyen las experiencias y emociones cristalizadas en individuos y conglomerados sociales en relación con las posiciones de sujeto (Rose, 2003). Por eso se habla de procesos de sujeción para indicar cómo individuos y conglomerados sociales devienen sujetos o no a ciertas posiciones de sujeto (Briones, 2007, p. 64). Por tanto, la subjetivación tiene que ver con la sujeción, es decir, con el proceso de devenir sujeto a una posición de sujeto.

La subjetividad, por su parte, se puede entender como la compleja y heterogénea sedimentación de los procesos de sujeción, de devenir sujeto, que habilita el *posicionamiento agenciado* de un individuo o conglomerado social en relación a una posición de sujeto (Hall, 2003). Posición de sujeto (ubicación posible), subjetivación (procesos de sujeción) y subjetividad (posicionamiento agenciado), son tres aspectos interrelacionados que permiten elaborar una categoría compleja de sujeto que no desconoce los constreñimientos históricos en los que emerge ni las agentividades que puede articular.

Desde esta perspectiva, el sujeto se entiende aquí como la *articulación*⁵ de posiciones de sujeto y de subjetividades dados ciertos procesos de subjetivación. Por tanto, de manera más específica, el sujeto de la nación refiere a las articulaciones, efectivamente producidas por determinados procesos de sujeción, entre las posiciones de sujeto de la nación (que establecen su juego de interioridades y exterioridades) y las subjetividades (que cubren el amplio, contradictorio y usualmente disputado espectro de posicionamientos agenciados en su nombre).

Entender el sujeto de la nación desde esta conceptualización habilita problematizar las más comunes aproximaciones realizadas en términos de identidad, que tienden a sustancializar y simplificar el análisis. Antes que identidades con sentidos de pertenencia a la nación más o menos esclarecidos, la noción de sujeto de la nación permite entender heterogeneidades, disputas y aperturas de unas posiciones de sujeto y unas subjetividades en el marco de determinados procesos de sujeción.

El sujeto de la nación también involucra experiencias vividas y emociones cristalizadas en los procesos de sujeción en torno a sus disímiles interpelaciones. Experiencias de identificación o rechazo, de idealización o desprecio, de ocultamiento o visibilización, articulan disímiles ansiedades y deseos como subjetivación en torno a los disímiles relatos de la nación. Desde esta perspectiva, entonces, el sujeto de la nación no se puede circunscribir a lo discursivo, sino que

⁵ Siguiendo a Hall (2017), articulación busca conceptualizar aquí la contingencia, inestabilidad, mutiacentualidad y unidad-en-diferencia de una relación.

requiere incorporar la dimensión emocional, con todo su complejo despliegue de fantasías y deseos. No solamente supone diferentes regímenes de veracidad y juridicidad (Lemetre, 2009), sino también entramados emocionales y de deseo (Vera, Aguilera & Fernández, 2018).

Así, el análisis no buscaría examinar ciertos sentidos de pertenencia más o menos correspondientes con el referente establecido de una entidad-nación como puede suceder en un enfoque centrado en la identidad, sino que tendría que dar cuenta de los sistemas de diferencia que constituyen la nación como posición de sujeto, al igual que estudiar los procesos de sujeción propios de la subjetivación para poder entender cómo interpelan y conectan con experiencias vividas y emociones concretas en tanto subjetividades.

Otreridad étnica

Como ha sido señalado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000), la colonialidad consiste en una matriz de poder global con profundos enraizamientos en los planos epistémicos, de corporalidades y de subjetividades colectivas que tiende a prolongarse más allá de la dominación colonial. Asociada a la colonialidad, la formación estatalizada de la nación reproduce y profundiza al interior de las formaciones nacionales estas tecnologías de otrerización. Hace algunas décadas se acuñó el concepto de colonialismo interno (Stavenhagen, 1963) para indicar cómo las relaciones de centro/periferia que configuraban el sistema mundo se reproducían al interior de las fronteras de los países periféricos. Esto generaba que ciertas geografías y gentes fueran periferizadas y minorizadas en estos países a través de procesos de despojo y explotación de los que se beneficiaban los sectores dominantes.

Aunque las retóricas nacionalistas han apelado a menudo a una supuesta homogeneidad idealizada de la nación, los procesos históricos de la formación de la nación suponen una serie de marcaciones de diferencia y jerarquía entre las poblaciones que en determinado momento pueden constituir o no a la nación. Cada formación nacional implica un particular ensamblaje de estas posiciones de sujeto. Para aquellas marcaciones de la diferencia como otrerización, Claudia Briones (2008, 2015) y Rita Segato (2007) han planteado el concepto de formaciones nacionales de alteridad. Más recientemente, Mario Rufer (2012) ha sugerido el concepto de formaciones de otredad. Lo que quiero resaltar acá es que, en el plano de la posición de sujeto, encontramos singulares ensamblajes o gramáticas que no son equiparables en las distintas formaciones nacionales.

Estas singularidades en las posiciones de sujeto se evidencian en que los relatos de nación argentina, brasileña, colombiana, mexicana o estadounidense, con sus poblaciones indígenas y negras son bien distintos. En los relatos nacionales de cada país, la forma cómo aparecen o no, el lugar marginal o relativamente central

y los contenidos de la indianidad son bien distintos. Según los censos oficiales, en Argentina hay más población indígena en términos relativos y absolutos que en Brasil (Grimson, 2011). No obstante, la argentinidad se ha producido a partir de la obliteración de su indianidad, mientras que los relatos de lo brasileño suelen apelar a la presencia indígena. Lo mismo sucede con la negritud. Mientras que, en Argentina, por ejemplo, los relatos de la configuración de la argentinidad borran la negritud, remitiéndola a un pasado y generando el imaginario de que ser argentino y ser negro no son dos cosas que vayan juntas, en Brasil la asociación de lo brasileño y lo negro es bien distinta. Ahora bien, la forma cómo encaja la negritud en el relato de la idea de nación en los Estados Unidos en tanto una raza separada claramente de otras razas, contrasta significativamente con lo que sucede en Brasil, en el cual el relato de la democracia racial y del mestizaje ha sido tan fuerte (Cárabe, Espinosa & Sandoval, 2015; López *et al.*, 2017).

Los lugares de la indianidad y negritud en las posiciones de sujeto de la nación no sólo tienen sus particularidades en cada uno de los países, sino que cambian con el tiempo (Briones & del Cairo, 2015; De la Cadena, 2007; Katzner, 2013). Con el giro al multiculturalismo, se han introducido desplazamientos e inflexiones en las anteriores articulaciones de la diferencia desde las cuales se han históricamente producido y administrado ciertas poblaciones como otras de la nación. No todos los giros al multiculturalismo son equivalentes, no en todas las formaciones nacionales han tenido los mismos efectos. Por eso es relevante teórica y políticamente diferenciar sus distintas modalidades y efectos (Briones, 2007; Rojas, 2011).

Analíticamente es pertinente referirse al multiculturalismo étnico-culturalista como aquel que opera dentro de una particular apelación: la del otro-étnico de la nación. En una formación nacional no cualquier sector poblacional puede ocupar el lugar del otro-étnico de la nación. Este lugar se constituye como una otreridad marcada en contraste con el lugar de un no-marcado nosotros, que es ocupado por sectores poblacionales dominantes, pero también por algunos subalternizados. Estos lugares de la otreridad étnica y el «nosotros (no marcado) de la nación», no son estables e inmutables, sino que se transforman históricamente permitiendo la fijación que ciertos desplazamientos y fijaciones provisionales (Briones & Del Cairo, 2015, p.24; Gros, 2000; Hale, 2002). El otro étnico se entiende, entonces, como un lugar particular en un sistema de diferencias. Ahora bien, estas distinciones no suponen diáfanos y estables fronteras, sino que se pueden yuxtaponer, confluír e hibridarse. Todas estas distinciones, sin embargo, son marcadas desde un lugar pocas veces explicitado y menos aún problematizado: el «nosotros (no marcado) de la nación».

Esta es la modalidad de multiculturalismo que ha predominado en varios países América Latina (Martínez, 2011; Wade, 2011). En Colombia, por ejemplo, el otro étnico de la nación, perfilado en esta modalidad de multiculturalismo, ha tenido como paradigma cierto imaginario de una indianidad marcada como

tradicionalidad, autenticidad y comunalidad, ubicada en ciertas geografías (lo rural, las selvas, las montañas) y temporalidades (no modernos, no occidentales). Son precisamente estas articulaciones del multiculturalismo étnico-culturalista el que ha posibilitado puentes con ciertos sujetos del ambientalismo, produciendo lo que Cárdenas (2012) ha denominado multiculturalismo verde. Así, como lo argumentan Claudia Briones y Carlos del Cairo:

Esta construcción singular de la indigeneidad contemporánea que parece ser la línea dominante en los discursos públicos y oficiales sobre las etnicidades indígenas en buena parte de Latinoamérica, busca convertirla en una fuente inmutable e inagotable de alteridad que satisface las añoranzas de un pasado idílico, solidario y comunitario [...] De este modo se folcloriza la cultura que se le atribuye a esos otros radicales. (2015, p. 28)

Como sujetos del ambientalismo, el otro étnico de la nación es investido con las frustraciones de una amplia gama de ecologistas y de desencantados del capitalismo y la modernidad para emerger como «nativos ecológicos» (Ulloa, 2005; Wade, 2004), lo que los perfila como un sujeto moral epistémica y políticamente privilegiado ante la actual crisis civilizacional (Escobar, 2014). No faltan gestos orientalistas en estas producciones del otro-étnico, así como un entramado de políticas de la representación que los constituye como autenticidades. En este punto, como nos lo señalan Vera, Aguilera y Fernández: «La autenticidad percibida poco tiene que ver con lo real y mucho con la proyección y el deseo, de ahí que los más estrechos estereotipos puedan vehicular sentidos de autenticidad en tanto satisfacen las creencias, expectativas y preferencias de quienes la demandan» (2018, p. 21).

Para el caso colombiano, hacia la década de los noventa esta modalidad de multiculturalismo se expresaba jurídicamente en torno a una diferencia cultural radical, en la lógica de la reivindicación y el reconocimiento de una diversidad cultural de la nación. Por lo tanto, la manera como se percibe y opera la diferencia indígena o afrodescendiente en relación a la configuración de colombianidad se transforma, en la década de los noventa en el marco del giro al multiculturalismo, de una presencia marginalizada en el relato de la nación de poblaciones ignorantes que deben ser «salvadas de sí» y «civilizadas» a una presencia que aparece en imágenes como las de figuras portadoras de sabidurías ancestrales referidas a la diversidad cultural y del entorno natural⁶. De ahí que el sujeto jurídico se glosara por parte de las entidades estatales como grupos étnicos o minorías étnicas. En lo corrido del milenio, sin embargo, este multiculturalismo étnico-culturalista ha ido incorporando aspectos propios de las reivindicaciones raciales, como medidas contra la discriminación racial y el racismo (Wade, 2011).

⁶Obviamente, estos cambios de la percepción y experiencia de la indianidad o de la negridad en relación a la colombianidad no son homogéneos ni incluyen a todos los colombianos. Tampoco se deben considerar estos cambios como si fuesen etapas, que una vez se llega a una nueva las otras desaparecen como por arte de magia.

En otros países de América Latina como Brasil, sin embargo, desde los años noventa las poblaciones afrodescendientes han estado más enmarcadas dentro de una modalidad de multiculturalismo racial, mientras que los indígenas se han enmarcado en la del multiculturalismo étnico-culturalista (Segato, 2007). Esto pareciera relacionarse con sedimentaciones históricas donde las luchas contra la discriminación racial encajan supuestamente más «naturalmente» con los afrodescendientes, mientras que las luchas por el reconocimiento por la diferencia cultural estaban más en sintonía con los sectores poblacionales marcados como indígenas (Wade, 2011). En los diferentes países de América Latina, las modalidades de multiculturalismo étnico-culturalista y las de multiculturalismo racial se tienden cada vez más a yuxtaponer, de tal forma que sus distinciones hoy tienen una relevancia analítica para entender las específicas amalgamas de las distintas formaciones nacionales de alteridad.

No hay que confundir este nivel de análisis de las posiciones de sujeto con el de la subjetivación o el de las subjetividades. En primer lugar, no hay correspondencia necesaria entre las marcaciones de diferencia (como otrerización, anormalización o extranjería), habilitadas por un singular ensamblaje de posiciones de sujeto y los procesos de sujeción (subjetivación) que se implementan en un momento dado ni, mucho menos, con las subjetividades efectivamente desplegadas. En otras palabras, no podemos caer en la ilusión de suponer una simple correspondencia entre posiciones de sujeto, procesos de sujeción y subjetividades.

Conclusiones

Pensando en las luchas feministas, Rosi Braidotti argumentaba: «El concepto mismo de diferencia es demasiado importante y demasiado rico para dejarlo librado a las interpretaciones fascistas y hegemónicas» (2000, p.167). Esto es cierto también para las disputas en torno al sujeto de la nación y sus articulaciones de diferencia. Como se argumentó en el texto, los «otros de la nación» emergen en esta posición de sujeto en marcaciones de otrerización, en unos contextos y momentos históricos. Esta espesura histórica es un importante factor para entender los diferentes efectos y apropiaciones del giro al multiculturalismo en los distintos países. Permiten dilucidar las específicas inflexiones de modalidades de multiculturalismo racial o étnico-cultural en la región.

De ahí que el giro al multiculturalismo se monta, entra en tensión, cohabita y hasta cierto punto transforma, las taxonomías sociales de la diferencia, las categorías localizadas de la adscripción. Pero no es solo una fijación de los términos situados de la diferencia, sino que también es superficie de disputa que puede conducir a ciertas rearticulaciones de la diferencia en las cuales emergen y se disputan determinadas formaciones de otredad (Briones, 2015; Rufér, 2012).

Con las variaciones que se pueden registrar en los distintos países, esta modalidad de multiculturalismo étnico-cultural ha hecho aportes que vale la pena destacar sobre reconocimiento jurídico y político de los indígenas y afrodescendientes. No obstante, como espero haya quedado claro, esta modalidad de multiculturalismo étnico-cultural insiste en nociones de diferencia en el marco del sujeto de la nación que no toman suficiente distancia de los riesgos de la otrerización, del lugar de lo otro étnico. Así, estamos en mora de imaginar desestabilizaciones e implementar luchas en torno al sujeto de la nación que vayan más allá de articulaciones de la diferencia como otrerización, que reproducen ciertas estereotipificaciones de la indianidad y la afrodescendencia, que habiliten y catalicen inusitadas luchas en torno al sujeto de la nación.

Nos inscribimos así en un horizonte epistémico-político en el cual dejamos «que nuestras etnografías interpelen nuestras obviedades (teóricas y de las otras), en vez de reprimirlas de antemano» (Briones, 2007, p. 79). Ya que, como bien lo señala Mario Rufer:

Debemos ser capaces de reconocer en la arena de los acontecimientos sociales no sólo nuestros deseos (como actores, académicos, militantes) proyectados en la praxis política (e.g: que la nación deje de ser socialmente apelada por su alto contenido ideológico), sino las prácticas en la que ciertos sintagmas de carga ideológica pasan a formar parte del repertorio ambivalente de las disidencias (2012, pp. 15-16).

Referencias

Bhabha, H. (2010). Introducción: narrar la nación. En: H. Bhabha (Ed.), *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, (pp. 11-19). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.

Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la «nacional y popular» de la última década. *Antípoda*, 21, 21-48.

Briones, C. (2008). *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 6, 55-83.

Briones, C. & Cairo, C. del. (2015). Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia. *Universitas Humanística*, 80, 13-52.

- Cárabe, A. M., Espinosa, E. & Sandoval, F. (Eds.). (2015). *El racismo en contexto: espacio y casos latinoamericanos*. México: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Cárdenas, R. (2012). Green Multiculturalism: articulations of ethnic and environmental politics in Colombia's "black communities". *Journal of Peasant Studies*, 39(2), 309-333.
- Chatterjee, P. (2008). Comunidad imaginada ¿por quién? En *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, (pp. 89-106). Buenos Aires: Siglo XXI-Clacso.
- De la Cadena, M. (Ed.). (2007). *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión Editores.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. ([1930] 1991). *El malestar en la cultura*. Volumen XXI (pp. 57-139). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- García Canclini, N. (1982). De lo primitivo a lo popular: interpretaciones de la desigualdad cultural. En *Las culturas populares en el capitalismo*, (pp. 19-46). La Habana: Casa de las Américas.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Icanh.
- Hale, C. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34, 485-524
- Hall, S. (2017). *Estudios culturales 1983: una historia teórica*. Buenos Aires: Paidós.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita «identidad»? En: S. Hall & P. du Gay (Eds.) *Cuestiones de identidad cultural*, (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. ([2000] 2010). La cuestión multicultural. En: S. Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, (pp. 133-153). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hall, S. (1999). Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and Discursive turn. Interview by Julie Drew. En: G. A. Olson & L. Worsham (Eds.). *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, (pp 205-239). New York: Suny.
- Hall, S. ([1997] 2010). El espectáculo del «Otro». En: S. Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, (pp. 419-446). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hall, S. ([1992] 2013). Occidente y el resto: discurso y poder. En: *Discurso y poder*, (pp. 49-113). Huancayo: Melgraphic.

- Katzer, L. (2013). Léxicos políticos en tensión. Movilización étnica indígena e impolítica en Argentina. *Tabula Rasa*, 19, 267-279.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Lemaitre, J. (2009). *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Beltrán, C., Wade, P., Restrepo, E. & Ventura Santos, R. (Eds.). (2107). *Genómica mestiza: raza, nación y ciencia en Latinoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, C. (2011). Multiculturalismo oficial en América Latina ¿democratización o consolidación de la desigualdad. En: M. Chaves (Ed.), *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas afrodescendientes y configuraciones de Estado*, (pp.27-38). Bogotá: Icanh.
- Marx, K. ([1844] 1996). *Manuscritos económico-filosóficos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, 2, 342-386.
- Rojas, A. (2011). Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 173-198.
- Rose, N. (2003). Identidad, genealogía, historia. En S. Hall & P. du Gay (Eds.). *Cuestiones de identidad cultural*, (pp.214-250). Buenos Aires: Amorrortu.
- Rufer, M. (2012). Introducción: nación, diferencia, poscolonialismo. En: M. Rufer (Ed.), *Nación y diferencia: procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, (pp.9-43). México: Editorial Itaca.
- Said, E. ([1978] 2004). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Stavenhagen, R. (1963). Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *América Latina*. Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, 6(4), 63-104.
- Ulloa, A. (2005). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Icanh.
- Vera, A., Aguilera, I. A. & Fernández, R. (2018). Demandas de autenticidad: deseo, ambivalencia y racismo en el Chile multicultural. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 76, 13-36.
- Wade, P. (2011). Multiculturalismo y racismo. *Revista Colombiana de Antropología*. 47(2), 15-35.
- Wade, P. (2004). Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. En: E. Restrepo & A. Rojas (Eds.). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de gente negra en Colombia*, (pp.249-270). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.