

Rita Laura Segato

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

Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

La Nación y sus Otros, reúne una serie de escritos que Rita Laura Segato ha producido a lo largo de quince años. La totalidad de los ensayos que conforman este libro presentan un análisis crítico sobre la política de identidades globalizadas y sobre el impacto de las mismas en países como Brasil y Argentina principalmente. La autora invita, a través de las páginas del libro, a la defensa de un mundo radicalmente plural en el cual prevalezca la diferencia profunda entre opciones culturales.

Comprender críticas como las presentadas sitúa al lector o lectora en el contexto político actual; pensar las Políticas de Identidad involucra reflexionar sobre el proceso de globalización en el cual están circulando. La homogeneidad como la heterogeneidad son dos tendencias atribuidas a la globalización desde paradigmas opuestos. Por un lado, la conformación de un “nuevo orden mundial” a través de la unificación planetaria, que implica la homogeneización de los distintos modos de vida por parte de las fuerzas del sistema económico mundial, se enfrenta por otro lado a una visión que destaca los modos heterogéneo de hacerse visible en este orden globalizado. Ante estos paradigmas basados en concepciones polares -globalización como heterogeneidad-homogeneidad, local-global- Segato, plantea pensar un proceso ambiguo. Mientras que por un lado se abre el espacio para la afirmación de derechos por parte de las minorías, por otro lado, se

limitan las reivindicaciones y posibles soluciones a una agenda global deslocalizada. De manera coincidente con algunos teóricos y teóricas de la globalización, reconoce la necesidad de entender lo “global” y lo “local” de forma articulada y no como polos en tensión, pero intenta dar un paso más allá de esta articulación. En este sentido, la intersección entre ambos niveles no conforma un espacio de contacto estático y preestablecido. A lo local, lo particular, lo regional y a sus identidades asociadas, no le es reservado un papel derivado y directamente redireccionado por las fuerzas globales.

Segato propone situar la dinámica global-local en el contexto de dos fronteras. La primera representada por la línea entre *ellos* y *nosotros*, es decir la divisoria entre los países con mayor poder de conducción sobre el curso de los flujos propios de la globalización, basada en su fuerza económica, tecnológica y bélica y los países que acompañan ese proceso. La segunda frontera coincide con los límites nacionales, producto de historias particulares que consolidaron fisuras entre entidades sociales resultantes de esas mismas dinámicas. Se trata,

“de la intersección de dos estructuras: una de circulación global de bienes y grupos humanos a través de los canales de un circuito establecido de poder y prestigio definido por el diferencial de modernidad de las naciones; y la otra marcada por la configuración local de alteridad, que opera como matriz receptora de esos bienes y grupos que ingresan al horizonte de la Nación” (p.186).

Las elecciones culturales que un determinado grupo hace del repertorio simbólico que circula a nivel global, implica una intención significativa por parte de este y no un mero reflejo del mapa de identidades

sociales en el espacio regional. Desde el marco nacional es posible entender el sentido de las opciones que un determinado grupo hace, tanto como la reelaboración local que sufren los bienes “globalizados” introducidos.

El concepto rector que atraviesa estas reflexiones y el libro en general, es el de

Formaciones Nacionales de Alteridad, entendidas como “representaciones hegemónicas de nación que producen realidades” (p.29).

Tal noción propone comprender las diversas historias que produjeron matrices peculiares para la recepción y elaboración de los diferentes componentes étnicos que confluyen en la Nación. Esta línea de comprensión involucra a su vez el reconocimiento de la artificial jerarquización entre los segmentos cristalizados.

Con el fin de lograr profundizar en la comprensión de las diversas historias singulares en el marco de las cuales, etnia, clase, religión fueron organizadas se describen tres procesos de formación histórica de la Nación, para lograr entender cómo el “otro” interior fue históricamente construido: “Crisol de razas” en Argentina, “melting pot” en Estados Unidos y “mistura de raças” en Brasil. Así, para Argentina propone la idea del *terror étnico*, haciendo visible con este concepto la determinación homogeneizadora de las instituciones y la estrategia de una elite portuaria e ideológicamente eurocéntrica que impuso moldear una “etnicidad ficticia” uniformizada. “Nacionalizar” implicó invisibilizar, suprimir las particularidades culturales, religiosas, entre otras. El “crisol” funde sus componentes primarios, los diluye para producir un “otro neutro” sin dejar huellas de los materiales que le sirvieron en la fundición.

En Brasil, el sujeto nacional se moldeó

en relación al “terror a la fragmentación”, el paradigma étnico abarca la inclusión del otro. La representación de los “otros internos” fue efectuada por una elite letrada caracterizada como *antropofágica*, es decir a la par de que incluye, impide representarse al otro con voz y demanda propia. Desde los sectores hegemónicos el otro es asignado a un lugar dentro de los componentes de la Nación, la voz totalizadora de una elite mestiza y blanqueada es la que inscribe ese lugar.

En comparación, el modelo étnico norteamericano se basa en la “separación” en lugar de la “mixigenación” brasilera. Un “pentágono étnico” formado por afro-norteamericanos, euro-americanos, asiático-americanos, nativo-americanos e hispano-americanos representa las distintas caras desde donde el ciudadano participa de la Nación. Las filiaciones etno-nacionales que median la participación ciudadana, limitan grupos de pertenencia jerárquicamente posicionados. La segregación étnica es percibida como originaria y define un “blanco” genética y culturalmente puro que prescribe funciones y valores a esos “otros” también puros en su racialidad y etnicidad.

Segato llama mito nacional “ciego” para el color o monocromático,

“a un campo unificado de creencias, a una ideología o sistema de valores hegemónicos, donde cada uno en una sociedad dada, independientemente de su posición, puede encontrar expresión” (p.110).

Desde estas tres Formaciones Nacionales de Alteridad, la *ceguera frente al color del mito* refiere a una narrativa dominante en cada uno de estos ámbitos nacionales, la que es ciega respecto del “color” que domina cada escenario.

Las estrategias de unificación propias de cada sociedad nacional producen fracturas

que derivan en identidades distintivas. A partir de lo anterior, se desprende la necesidad de encarar el análisis de la diferencia, enmarcado en el horizonte de sentido de la Nación y su historia particular, como forma de contraposición al discurso globalizado alejado de la historicidad nacional. En este sentido, Segato propone reconocer la distinción entre *las nuevas identidades políticas transnacionales* de las denominadas *alteridades históricas*. Mientras que las primeras responden a una agenda política global alejada de las problemáticas localizadas y respondiendo principalmente a temáticas internas de los países centrales; las segundas son el resultado de la convivencia histórica en un determinado contexto nacional. Resulta interesante contemplar la imposición de las identidades globales como un último avance hegemónico de los países centrales transmitiendo una nueva normativa “global”, es decir, la homogeneización mundial de la manera de constituirse en la diferencia.

La distinción de ambos conceptos permite dar luz sobre la producción de identidades políticas en condiciones periféricas. Es decir, hace visible la doble lealtad de identidades a la que deben responder las minorías; ante una filiación que, por un lado, responde a las divisorias -producto de la historia local- y por otro lado a una esfera global en tanto referenciamiento político-mediático-administrativo.

Desde este posicionamiento se desprende la crítica que realiza Segato hacia un Multiculturalismo *anodino y estancado*, desde el cual se imponen identidades políticas estereotipadas, constituidas para el reclamo de recursos y derechos determinados por la formación nacional de los países centrales. En este sentido, la autora opta teóricamente por remplazar la expresión “*formaciones nacionales de diversidad*” por el de “*formaciones nacionales de alteridad*”. Claramente, toma una postura crítica ante un concepto

de “diversidad” en tanto noción inerte y estática. De esta manera, siguiendo la línea de pensadores como Frantz Fanon y Homi Bhabha, Segato elige utilizar el concepto de *diferencia* entendida como producto entre interlocutores jerárquicamente posicionados y firmemente situado en historias locales, regionales, nacionales. El concepto de *alteridad histórica*, excede a un conjunto de contenidos estables, es el espacio delimitado de la nación donde ciertas relaciones dialógicas se dieron, bajo la interpelación de un estado. De manera contrapuesta a un Multiculturalismo de corte liberal, que entiende la “diversidad cultural” como concepto mecánico y *objetificador*, la diversidad debe definirse como producto histórico y no como un hecho de la naturaleza.

Varios capítulos de la obra (quinto, séptimo, octavo y noveno) introducen a través de diversas etnografías, la posibilidad de reflexionar en torno a las cuestiones anteriormente desarrolladas. ¿Cómo logran, en Brasil y Argentina sectores de la población impedidos de manifestarse como “otros” dentro de sus naciones totalizadas, articular estrategias culturales de simbolización de su posición y proyecto particular en la sociedad? Con el fin de responder este interrogante la autora describe dos procesos de cambio religioso: la conversión al protestantismo de poblaciones primeramente devotas de antiguas tradiciones del catolicismo andino en los Andes argentinos; y un segundo, caracterizado por el ingreso de cultos Afro-brasileros en Argentina. Para ambos casos, el marco desde el que son pensados es el de una República *asfijada y asfixiante*, monopolizada por sectores hegemónicos arcaicos cuya voluntad política de hibridación cultural se manifestó en la supresión de las diferencias.

La religión es entendida como

“una descripción codificada del mundo desde una perspectiva particu-

lar y situada, marcada por la cultura y la experiencia social” (p.204).

Por esta razón deja de ser considerada como “falsa conciencia”, permitiendo pensar los cambios religiosos como un *lenguaje de rebelión*. Por lo tanto, la conversión al protestantismo como la participación en cultos afro-brasileros, se comprende como una búsqueda de repertorios simbólicos nuevos que permitan la representación y la disputa, en el plano de lo público, por parte de grupos que no han encontrado una inscripción en la sociedad nacional. La colectividad que adhiere a un nuevo credo, pasa a negociar un lugar en relación a otros grupos y a reposicionarse dentro del marco de la Nación; sectores excluidos y estigmatizados encuentran un acceso propio a la simbolización de su posición, escapando al confinamiento que le asignaron las elites nacionales.

La conversión al protestantismo estudiada en los Andes argentinos, suele ser entendida junto a la pérdida gradual de rasgos étnicos o des-etnización. Según la interpretación de Segato, a partir de los testimonios recogidos, el camino para comprender este fenómeno reside en el descontento manifestado por los conversos, sobre el rol y la posición que le es atribuida desde una visión folclórica. *Des-etnización significa desnacionalizar*, en un contexto en el cual la conversión a una ideología evangélica supranacional puede ser interpretada como una ruptura con la religión tradicionalmente asociada a los Estados nacionales, siendo este el caso del catolicismo. Los conversos encuentran dentro de su nueva opción religiosa un vocabulario de afirmación moral y autonomía con relación a la elite local.

Segato compara el proceso mencionado con otro al cual denomina de “re-etnización”, asociado con la entrada de cultos afro-brasileros en Argentina y la reintroducción de la negritud en el país. Particularmente,

retoma el discurso “literario-administrativo” de la generación del 80, lo que le permite demostrar la determinación política de la época de ocultar la presencia negra. La autora afirma que la desaparición del negro en la Argentina fue cultural, ideológica y literariamente construida, antes que propiamente demográfica. En este contexto, la presencia de la religión afro-brasilera en el país, habilita la reintroducción de un repertorio simbólico que permite constituirse étnicamente.

Ambos sectores y sus respectivos cambios religiosos, apuntan hacia una misma problemática,

“tienen en común el hecho de percibirse en la condición de periféricos y olvidados en el seno de una sociedad en cuyo conjunto de representaciones dominantes no tienen un lugar, un perfil, una presencia” (p.263).

A partir de su práctica religiosa estos grupos renuevan la imagen de la Nación e *implosionan su territorio*. La difusión transnacional en materia de prácticas religiosas contribuye a trastornar la concepción moderna del vínculo entre cultura, identidad y territorio. A modo de ejemplo, la adopción de prácticas religiosas afro-brasileras (formar linajes religiosos, familias de santos, entre otras), conmueve la frontera nacional y abren el territorio cultural.

El objetivo de comprender las dinámicas religiosas -sostiene Segato- no es un fin en sí mismo, sino para reconocer las tendencias extra-religiosas del contexto histórico, social y económico más general que las atraviesan. Con esta meta se propone demostrar cómo los senderos en los que se conduce la religión contemporánea responden a un nuevo orden territorial, para lo cual, se apoya en la historia de las formas de gobierno esquematizadas por Michel Foucault. Desde este modelo que describe al territorio desprendi-

do de sus anclajes materiales fijos y adquiriendo movilidad, un pueblo deja de ser definido como conjunto de habitantes de un territorio geográficamente delimitado para comportarse como grupo que porta la heráldica de una lealtad común, instituyendo un territorio en el espacio que ocupa. A partir de estos argumentos, plantea como modelo actual de expansión religiosa, el denominado *modelo de anexión blanda*, propio de tiempos de globalización y Políticas de la Identidad. La capacidad *agregadora* de los propios grupos va construyendo territorio, es decir, los signos de afiliación religiosa marcan la pertenencia a una red que anticipa la adquisición de nuevos territorios. Del territorio áncora que contenía a sus habitantes, se pasa a una población de afiliados que definen la jurisdicción a ser administrada.

En este contexto, los nuevos pueblos ya no encuentran en el paisaje tradicional los íconos marcadores de su identidad (entendida como una visión esencialista del territorio), sino que ellos mismo transportan los emblemas identitarios; la identidad es la que instaura el territorio. Se trata de una *nueva producción de territorio* y no de un proceso de desterritorialización o de una nueva relación con el territorio. Desde esta nueva lógica es que se debe intentar comprender los fenómenos de religiosidad contemporánea y las formas de alineamiento étnico. Contrariando las formulaciones de Samuel Huntington, Segato defiende la articulación de un lenguaje político en el que las posiciones con intereses (territoriales) en disputa emergen a modo de pretendidas diferencias culturales. El antagonismo se plantea en un lenguaje étnico o religioso para simbolizarse, pero achata las diferencias teológicas y culturales para condensar la exterioridad de las marcas diacríticas de pertenencia.

Finalmente, he elegido destacar un capítulo en particular titulado “Raza es Signo”, en el cual la autora pretende explicar qué significa ser negro en Brasil hoy, pero a su vez describe su propia experiencia ante el intento de aplicar una política de discriminación positiva. La propuesta apunta a la introducción de reserva de vacantes para estudiantes negros e indígenas en la universidad pública.

Raza es signo, es decir la raza debe ser entendida desde los contextos definidos en los que encuentra significación. Raza es una huella corporal del transcurso de una historia otrificadora, así comprender raza implica de esta manera situar el conocimiento en relación a las formaciones nacionales de alteridad.

“Ser negro significa exhibir los rasgos que recuerdan y remiten a la derrota histórica de los pueblos africanos frente a los ejércitos coloniales y su posterior esclavización” (p.134).

En este marco es que debe ser entendida Segato cuando afirma que el color de piel negro es un signo ausente del texto visual generalmente asociado a los espacios públicos de prestigio, específicamente el ámbito académico. La introducción del *signo negro* en un área por la cual no suele circular podría modificar la manera en que “ser negro” es leída en la sociedad nacional. La posibilidad de que esto ocurra, dependerá de la implementación de Políticas de cupos que resulten de una tarea reflexiva. Críticamente, reconoce que este tipo de acción puede fracasar si queda reducida la posibilidad de acceso a una elite negra. Este capítulo logra condensar tanto la profunda capacidad analítica de la autora como el serio compromiso que Rita Segato ha toma-

do con las cuestiones y con los interlocutores a los que piensa e interpela.

La Nación y sus Otros, invita a pensar un “otro espacio”, un “mito propio”, diferente de las identidades globales des-localizadas. Un “tercer espacio” que promueva la defensa de un mundo radicalmente plural, en el que afirmar la diferencias entre las culturas se realice en un *sentido denso* que conlleve *afirmar la posibilidad de que otros valores y otros fines orienten la convivencia humana*, lejos de la presión totalizadora del mercado.

María Silvana Sciortino*

* Miembro del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. Miembro del equipo de investigación de M.L.Femenías (UNLP) CINIG. Licenciada en Antropología por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la UNLP. E-mail: silvana.sciortino@gmail.com