

LECTURAS DE LA OTREDAD EN EL MULTICULTURALISMO LEGAL COLOMBIANO*

Readings of Otherness in Colombian Legal Multiculturalism

Nataly Guzmán Useche

Universidad del Rosario

nataly.guzman@urosario.edu.co

RESUMEN

Este artículo tiene por objetivo demostrar que el multiculturalismo de recepción legal en Colombia trae implícita una forma restringida de la otredad desde la identidad étnica, que fija un paradigma de vida vivible y, al mismo tiempo, construye la idea de aislamiento (campo) del otro no esencial. La hipótesis de trabajo se propone evidenciar que en los debates constituyentes del noventa, la otredad aparece como un concepto presupuesto por el multiculturalismo, el cual simplifica las formas de apareamiento del otro y con ello fija un paradigma sobre la vida que importa, es decir, un tipo de biopolítica específica. Para desarrollar esta hipótesis, el documento se encarga, en primer lugar, de evidenciar que el multiculturalismo en Colombia es principalmente una recepción legal que delimita un tipo de otredad específica (identidad étnica). En segundo lugar, se expone la configuración legal del paradigma del otro desde la identidad étnica y, finalmente, propone una crítica a dicho paradigma, desde la ampliación del concepto de cultura, así como de la perspectiva de campo y de vida vivible, valiéndose de los recursos teóricos en las obras de Stuart Hall y Roberto Esposito.

PALABRAS CLAVE

multiculturalismo, otredad, identidad, biopolítica, filosofía del derecho.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to show that the multiculturalism of legal reception in Colombia implies a restricted form of otherness that comes from ethnic identity. This otherness sets a livable life paradigm and, at the same time, builds the idea of isolation (field) from the non-essential other. The main hypothesis is that in the constituent debates of the nineties, otherness appears as a concept presupposed by multiculturalism that simplifies the forms of appearance of the other and with it sets a paradigm of life that matters, that is, a specific type of biopolitics. In order to develop this hypothesis, first the document will show that multiculturalism in Colombia has mainly had a legal reception, which delimits a specific type of otherness (ethnic identity). Second, it explains the legal configuration of the other's paradigm from ethnic identity. Finally, it proposes a critique of this paradigm, from an enlarged concept of culture, as well as from the perspective of field and livable life, using theoretical resources in the works of Stuart Hall and Roberto Esposito.

KEYWORDS

Multiculturalism, otherness, identity, biopolitics, legal philosophy.

* Este artículo hace parte de los avances de investigación a propósito de la formación del concepto de multiculturalismo en Colombia, tema central de mi tesis doctoral.

LECTURAS DE LA OTREDAD EN EL MULTICULTURALISMO LEGAL
COLOMBIANO

PROLEGÓMENOS

Constantemente estamos vinculados a lo que Roberto Esposito ha llamado el proceso de inmunización. Parece un proceso simple, recurrimos a composiciones químico-biológicas que mantendrán la estabilidad de nuestra vida a través del conocimiento científico moderno. Acudimos al hospital para que parte de la incubación del daño sea puesta en nuestro organismo. Estas prácticas incuestionadas, y casi cotidianas, son requisitos de ingreso al mundo social occidental. La vacunación contra el tétanos, la poliomielitis, el sarampión, las paperas y la influenza aparecen como requisitos necesarios desde el nacimiento.

El proceso de inmunización del cuerpo vivo, además, demanda la fijación a una serie de territorios y determina la contaminación de otros. Si queremos hacer una visita a la selva amazónica, por ejemplo, es necesario pasar por el centro hospitalario para la vacunación; nos sentamos y recibimos una dosis del *mal* para que nuestro cuerpo genere resistencia ante este. Casualmente, estos procesos de prevención para proteger la vida coinciden con la demarcación de los mundos del sur, mundos inhóspitos que causan o producen enfermedades desastrosas y que episódicamente nos llevan a la muerte.

Más que con pretensión de claridad médica, esta reflexión sirve como metáfora para acercarnos al concepto de biopolítica. Roberto Esposito (2009) aclara en *Immunitas* que el peligro generado a la vida pasa a ser individualizado con la finalidad de aislar un tipo de intrusión. Esto implica necesariamente el establecimiento de un sistema dual o bifásico de dependencias, pues si reconocemos el fenómeno de la intrusión (pensemos no ya en el cuerpo puramente orgánico de la vida como se reconstruyó en la metáfora de la vacunación sino en el cuerpo político, en la *comunitas*) será necesario establecer un límite o frontera entre lo interior y lo ex-

terior, entre lo sano y lo enfermo. Esta demarcación es un puente que permite operar bajo la forma de la identidad y la diferencia, o del nosotros y los otros, en las cuales se produce un tipo de mutilaciones e invisibilidades en el mundo.

Afirma Esposito (2009) que la comunidad es en la que se elabora el fondo de sentido que constituye el relieve o el juego de la inmunidad y que en muchos casos puede operar como una “reacción o un contragolpe a la manifestación de otra fuerza” (p. 17). Este acto es lo que constituye una doble vía de lo propiamente biopolítico que, en cuanto protección y negación de la vida, entreteje un correlato para el establecimiento del orden. Dicha guarda de la vida (de un sentido de la vida) no se consolida ni produce en un sentido tradicional de violencia frontal, sino a través de la neutralización o “la inclusión excluyente”.

Sobre este marco general, este artículo busca reflexionar sobre los procesos del daño permitido para el sostenimiento del cuerpo sano (de un tipo de sanidad) que implica la incubación de fuerzas dañinas o su reconocimiento por medio de la formación de un espacio de la neutralidad. En este sentido, la pregunta por los relatos de la otredad en el multiculturalismo legal en Colombia responde y configura una forma específica de la biopolítica y la inmunidad, según la cual se permite el apareamiento de unos campos bien formados del otro como estrategia de neutralización de fuerzas externas.

Antes de reconstruir el suceso del apareamiento del otro y el nosotros en el interior del multiculturalismo legal en Colombia es preciso aclarar las categorías sobre las que circulará la reflexión de la otredad desde la posición de la biopolítica y la inmunización. Para abordar la cuestión del multiculturalismo es pertinente revisar qué lugar ocupa el otro en el discurso. Así, acudiendo a la definición de Alfredo Gómez-Muller (1997), el otro es “aquel que no hace como yo hago, aquel cuyo cuerpo —color, tamaño, rasgos faciales— no es como el mío” (p. 10). Este tipo de objetivación del otro requiere de la conformación de un estándar, de un común, de un espacio de mismidad que prefigura un horizonte de posibilidad, irrumpido por una visión que distorsiona y altera

los marcos de sentido habituales. La formación o llegada de la otredad, entonces, no funciona como un concepto aislado de la experiencia del nosotros, sino que, antes bien, ayuda a demarcar y formular de manera más precisa los límites de la existencia propia, y en algunos casos a construir el entramado simbólico de quién soy o somos esencialmente. Resulta que del juego del encuentro aparece una suerte de ontología dialéctica en el sentido hegeliano de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, trad. en 2003) en el que el límite es la condición de posibilidad de mi propia existencia.

De esto cobra sentido la distinción conceptual que plantea Stuart Hall entre lo multicultural y el multiculturalismo, la cual marca la distinción sobre lo propiamente político y el ejercicio de la política. Así, lo multicultural se comprende como un adjetivo que “describe las características sociales y los problemas de gobernabilidad que confronta toda sociedad en la que coexisten comunidades culturales diferentes, intentando desarrollar una vida en común y a la vez conservar algo de su identidad ‘original’” (Hall, 2010, p. 583). Esta definición trae consigo las implicaciones de lo político en el que el otro y el nosotros caen en un roce constante por la afirmación de sí. Por otro lado, el multiculturalismo solo puede operar sobre ese sustrato multicultural, estableciendo y construyendo “estrategias de gobernanza y administración de la diversidad” (Hall, 2010, p. 583).

Estos conceptos de otredad, multiculturalismo y multicultural serán analizados desde una lectura biopolítica (de inmunización pero también de campo) sobre el multiculturalismo pluralista legal colombiano, a través de una revisión de los implícitos conceptuales en la constituyente de 1991 en Colombia.

LEGALISMO MULTICULTURAL: LECTURAS DE LA OTREDAD EN EL DEBATE CONSTITUYENTE COLOMBIANO

Aunque la coyuntura del proceso social en Colombia de la década de los noventa del siglo pasado es multifacética, no es posible afirmar que el proceso constituyente responda, como en otras

reformas constitucionales de Latinoamérica¹, a la capacidad de los movimientos sociales para hacer presión al Estado, tal como sucedió, por ejemplo, en el caso boliviano, en el que fruto de diversas protestas unificadas² por la Confederación Sindical Única de Campesinos de Bolivia (CSUTCB) se desarrolló un proceso constituyente, de corte multicultural y contrahegemónico (Prada, 2008). Es decir que el resultado de la modificación constitucional, y el cambio de configuración del paradigma del nosotros, responde en este caso a la crisis y desestabilidad generadas por el poder de la protesta y el movimiento.

Si bien en la década de los ochenta en Colombia se produce un incremento de los diferentes conflictos sociales (aumento del poder de los grupos guerrilleros (FARC-EP, ELN, EPL, el Quintín Lame y el PRT, de los cuerpos militares al servicio de terratenientes y a favor del *statu quo* (AUC) y de las fuerzas de tráfico de drogas concomitantes a estos últimos) (Bonilla, 2006), el poder de representación de la sociedad civil o de las asociaciones sindicales, estudiantiles, campesinas o indígenas no tuvo la incidencia de presión suficiente para la formulación del proceso constituyente, tal como se consolidó en el caso boliviano, sino que más bien se generó una acción de autoproducción estatal que ya tenía su trayectoria burocrática de modificación desde el fracasado proyecto de reforma constitucional de 1988. Consultando la producción historiográfica colombiana sobre los movimientos sociales recogida por el historiador Mauricio Archila (Tovar Zambrano, 1994), se hace evidente que entre las décadas del ochenta y el noventa aumenta la investigación a propósito de los movimientos sociales en Colombia, puntualmente en lo relativo a los movimientos

¹ Sobre el tema Alberto Noguera (2010) reconstruye el panorama del multiculturalismo constitucionalista en la región, analizando puntualmente las reformas constitucionales de Bolivia, Ecuador y Venezuela, y estableciendo las diferencias del nuevo derecho latinoamericano de corte horizontal.

² La guerra del agua en 2000 y 2004, las guerras del gas en 2003 y 2005, la marcha indígena por la Asamblea en 2001, entre otras.

obreros, campesinos, étnicos, estudiantiles, cívicos, ecológicos y de mujeres. Esto permite comprender que los años anteriores al proceso constituyente están marcados por un flujo alto de conflictos sociales, acompañado de un esfuerzo de producción teórica por construir identidades para el análisis de dichos ciclos sociales. Sin embargo, estos complejos flujos en sí mismos no significan la existencia de un pleno movimiento social constituido.

Esto implica la imposibilidad teórica de afirmar que el proceso de reconocimiento del multiculturalismo en Colombia se dé como resultado de los movimientos sociales y las acciones colectivas por afirmar su diferencia, sino que, antes bien, resulta de las instituciones estatales y sus necesidades por aumentar una legitimidad desarticulada en razón de las diferentes fuerzas sociales. En este sentido, la atípica convocatoria al proceso constituyente³ en Colombia cuenta con la representación de grupos de dirigentes políticos y sociales reconocidos en la esfera pública. La Constituyente, avalada por el Decreto presidencial 1926 de 1990 y con ratificación de la Corte Suprema de Justicia por Sentencia 138 del mismo año (magistrados ponentes Fernando Gómez Otálora y Fabio Morón Díaz), tuvo como labor soberana la discusión libre de los temas de reformulación constitucional, para lograr el restablecimiento del orden social (Sentencia 138 de 1990).

El 9 de diciembre de ese año se llevan a cabo los comicios de representantes a la Asamblea Constituyente, del cual resultaron electos diferentes líderes del Partido Liberal, la Alianza Democrática (M:19), el Movimiento de Salvación Nacional, el Partido Social Conservador, la Unión Patriótica, dos líderes evangélicos,

³ Si bien la convocatoria constituyente cuenta con una participación prevalente del movimiento estudiantil, resulta inquietante en términos de análisis social afirmar su causa principal de esta propuesta. De allí que sea más plausible afirmar que la convocatoria a la Asamblea Constituyente fue el resultado de múltiples factores, siendo el factor prevalente la falta de legitimidad del Estado ante un creciente estado de violencia. Esta tesis es parcialmente contraria a la interpretación de constitucionalistas y analistas del proceso constituyente como Uprimny (2001), Bonilla (2006) y Chaparro (2009).

dos representantes indígenas y posteriormente se vinculan líderes del EPL, del PRT y del Quintín Lame (Bonilla, 2006). Este conjunto de fuerzas políticas tuvo como programa de trabajo abordar cuatro temas principales: poner fin a la violencia, fortalecer la democracia, ampliar la declaración de derechos y redefinir la estructura del Estado.

Bajo este marco general de trabajo, el multiculturalismo aparece como una forma de ampliación de las limitantes centralistas del Estado previo al encuentro constituyente, en términos de participación política y ejercicio del autogobierno. Los proyectos de Rojas Birry, Alfonso Peña, Lorenzo Muelas y Fals Borda se encaminaron a abordar la discusión sobre la unidad nacional y territorial y a exponer las razones para un cambio de comprensión frente a los grupos indígenas (Asamblea Nacional Constituyente, Fals Borda et al. El mestizaje como posibilidad de la vida, generando la doble dimensión, Fals Borda y Muelas, 1991). Sus ponencias de trabajo se encargaron de evidenciar que la Constitución de 1886 carecía de las consideraciones propias de los pueblos indígenas y los grupos étnicos, y de denunciar la condición de “salvajes a ser gobernados” que estos grupos adquirieron a través de la Ley 89 de 1890.

La ponencia constituyente continúa con una descripción de las condiciones de alejamiento y exclusión que la producción normativa existente en el marco de la Constitución de 1886 generaba en un grupo poblacional particular (la comunidad indígena y afrocolombiana). De esta manera, parece que la necesidad de unidad de la república colombiana, reconstruida por las reformas de Núñez en el periodo de la Regeneración, tenía como presupuesto un *nosotros* que se caracterizaba particularmente por los valores de la ciudadanía y la unidad, y deslegitimaba de la participación política a estas comunidades, mientras que al mismo tiempo sostenía su existencia arbitrariamente como un grupo social que debía entrar en el proceso de desarrollo y civilidad, tal como quedó consignado en el artículo segundo de la Ley 89 de 1890, para alcanzar la calidad de ciudadanos.

Gran parte de la lucha en la Asamblea Constituyente de 1990 consistió en demarcar los principios de autonomía y pertenencia a la tierra de las comunidades indígenas, y en el caso de las comunidades “negras y raizales”, de hacer evidente su aporte en la construcción nacional como población fundacional de la identidad. Así, los presupuestos del *nosotros* de la Republica Unitaria formada bajo el imperio del orden jurídico posterior a la Constitución de 1886 marcó una forma de oposición de la identidad o el *nosotros* frente a los *otros* construidos desde la *etnicidad*.

Como lo recuerda Amada Carolina Pérez Benavides (2015), las representaciones de la relación *nosotros*-los *otros* que atraviesan el siglo XIX en Colombia están minadas de formas de exclusión que se pueden entender bajo la oposición civilización y barbarie. En este sentido, la pretensión de fundar una escena continua y totalizadora de nación da como resultado el establecimiento de zonas marginales que encontraron su máxima expresión en el periodo de la Regeneración, en el que se edificó la representación de una “nación católica, blanca y de habla y tradición hispana” (Pérez Benavides, 2015, p. 32). Estas diferentes formas de exclusión construyen estándares más o menos estables en los cuales los indígenas, los negros, los pobres, los campesinos y las mujeres son asociados a las escalas más bajas de la jerarquía dominante, justificando estas posiciones o bien por la naturalización de conceptos culturales y morales en los cuales se hacía necesario el proceso de blanqueamiento de dichas poblaciones o grupos (Pineda y Restrepo, citada por Pérez Benavides, 2015), o bien a través de una relación entre tierras y razas heredadas de los resguardos, que en un intento de eliminación y civilización a través de las apuestas de élites regionales tenían por finalidad programas de eugenesia en el que los sectores blancos ocupaban el lugar más destacado (Safford, 1991).

La nación mestiza que se intentaba proclamar ocultaba las prácticas de la discriminación bajo la rúbrica de “todos somos mestizos”, al tiempo que se hacían variaciones cromáticas de dichos mestizos y de ilustración entre sus pobladores/as (Wade y Mejía,

1997). Entonces, la estratificación, la configuración de dispositivos de dominación, la geografía racial y la climática diferencial ayudaron a establecer la división *nosotros- los otros* que permite entender la constitución de un orden simbólico que “jerarquiza, contiene y controla la diferencia” (Pérez Benavides, 2015, p. 40).

El proyecto constituyente en este sentido promovió una lucha importante al remarcar los lugares de dominación a los que el programa de Estado sometía a una parte de su población, denunciando las formas particulares en las que se formaban los límites de la comunidad propiamente colombiana, que al mismo tiempo excluían de sus raíces y de su constitución práctica y cotidiana a otros.

La otredad que intenta ser remodelada en la versión de la constituyente del 91 se juega entonces entre los criterios de una tradición unitaria y liberal, y los modelos de la etnicidad asociada a la aparición de un tipo de construcción de cultura. Como recuerda Bonilla (2006), la dualidad del proyecto de trabajo sobre el tema del multiculturalismo se sostiene bajo los requisitos de igualdad y unidad política, pero al mismo tiempo sobre la diferencia y la autonomía política. Es por ello que el proceso constituyente asume una posición de la otredad principalmente demarcada sobre la idea de la etnicidad, y confunde la etnicidad con el concepto de cultura, que puede ser entendido como el conjunto de prácticas y representaciones de un grupo social (Hall, 2010).

PARADIGMA LEGAL: UNA MIRADA BIOPOLÍTICA SOBRE EL OTRO

Aunque las apuestas del proyecto Constituyente principalmente se enmarcan en una lucha contra el paradigma de unidad nacional arbitrario, el modelo adquirido en el que se da prevalencia a la *otredad* desde la etnicidad se reapropia de problemas de la versión triunfante del multiculturalismo, en cuanto cae en un tipo de asimilacionismo propio de la versión de 1886, pero con las actualizaciones de posiciones deliberativas y demo-liberales, según las cuales el pluralismo cultural, caracterizado por el reconocimiento del lingüismo cultural, la autonomía regional y las

representaciones políticas (Kymlicka, 1996), se convierte en un aparente reconocimiento de la otredad, que transforma en esencial los procesos culturales y las apuestas políticas. Esta comprensión de la diferencia sostenida en la expresión de la *etnicidad* que se consagra en los principios constitucionales (artículos primero y séptimo), es la característica principal, que le ha valido a Colombia su reconocimiento como un Estado multicultural.

Describir a la nación como plural, y ajustar la posición garante del Estado frente a esta caracterización, trae implícita una doble dimensión. Por un lado, el reconocimiento de una forma de construcción social naturalizada y preexistente a la producción de la norma jurídica, esto es, la asunción de la diversidad mestiza como un estado común, el cual utiliza los presupuestos generales de la democracia constitucional y liberal para desenvolver su universo público. Por otro lado, al tiempo que se construye un *nosotros* (una fundación desde *lo dicho* sobre cuál es la vida social mayoritaria) se reconoce un cuerpo social, principalmente étnico minoritario, que cohabita el territorio nacional, y que sin ser propiamente perteneciente al campo jurídico del derecho mestizo mayoritario, es reconocido como sujeto de participación política, bajo las prácticas que el modelo ya tiene formuladas.

Estas dos perspectivas, configuradas desde la contraposición de una mayoría “naturalmente constituida” frente a una minoría principalmente étnica (y sujeta al rótulo de apareamiento propuesto por el primer grupo), aparece caracterizada a lo largo del texto constitucional, y es sustentada apelando a diferentes tratados internacionales ratificados por Colombia (Convenio de la OIT 169; Acuerdo de San José), que exponen o sirven de herramienta para la naturalización de los principios generales que fundamentan la vida vivible, aparecible, no solo de quienes se encargan de normar sobre “lo común” sino sobre quiénes son y cómo se consolidan los otros-étnicos.

La interpretación de la otredad étnica, como expresión del multiculturalismo, opera reduciendo los límites con los *otros* que deben ser incorporados en un *nosotros* construido unitariamente

con un carácter externamente pluralista, pero que en el interior reconoce una jerarquía de determinación sobre *otros*. Esta interpretación se diferencia de las reflexiones propuestas por la teoría de la interculturalidad, la cual entiende que el proceso se construye en el plano horizontal permitiendo comprender la complejidad de la expresividad de la cultura y su consecuente condición de movilidad. Como bien lo recuerda Adolfo Chaparro (2009),

el problema es de grados de absorción de las minorías en el sistema jurídico y económico. Sea cual sea el grado de incorporación, el derecho consuetudinario que define las comunidades étnicamente diferenciadas es sometido por una suerte de “nivelación de los dialectos a favor de un lenguaje escrito introducido administrativamente dentro del funcionamiento del nuevo Estado multicultural. (p. 146)

Así, el proceso mediante el cual se consolidan los campos de apareamiento está vinculado a una noción específica del pluralismo étnico que se sabe mínimo respecto a un gran cuerpo social diverso que es la nación mestiza en Colombia. El conjunto de la población está en la capacidad de usar las herramientas normativas, y los miembros de las comunidades étnicas se valen de los recursos de la jurisdicción especial y los derechos de autogobierno con los mismos objetivos. Hasta aquí parece irrelevante que las estrategias procedimentales tengan alguna cuestión que formular. Sin embargo, analizando a fondo el proceso conceptual que afirma un Estado pluralista y multicultural, bajo la demarcación expuesta del multiculturalismo legal en Colombia, se puede notar que pervive un uso del recurso de la inmunización de fuerzas extrañas, es decir, el entendimiento del *otro* como lo propiamente contaminante.

Como se revisó en la primera sección, el esquema de la biopolítica que opera bajo el recurso de la inmunización busca controlar las fuerzas extrañas que pueden afectar al organismo político cerrado. En este sentido, la Constituyente de 1991 parece dejar en claro que existen culturas diversas que configuran la nación y

que esas formas de diversidad cultural son principalmente étnicas. Si se revisan los porcentajes de la población indígena y afro en Colombia, se encuentra que numéricamente la población indígena y afrocolombiano no alcanza un 40 % de la población en general, a diferencia de otros países de la región. Esto implica que gran parte de la ampliación de los límites y del establecimiento de las normas especiales o diferenciales para los grupos étnicos, tenían por objetivo regular y demarcar un espacio determinado de operaciones y prácticas por medio del Estado de derecho, generando una estabilidad de las fuerzas de lucha popular y social y de los procesos de autonomía regulativa por medio de las normas territoriales y los recursos legales.

Estos derechos especiales han logrado mitigar las prácticas sociales y las fuerzas reactivas de la población y al mismo tiempo han configurado esencialismos a través del poder de nombrar. El problema general del multiculturalismo de corte étnico que aparece desde la escena normativa consiste en que ayuda a instaurar una ontología identitaria del otro en Colombia, limitando las posibilidades de transformación de las propias culturas en su interior y sus dinámicas de movilidad. Pero algo más difícil de asumir es que la reducción de la diversidad cultural queda limitada a un campo étnico. Así, en el panorama, quienes ingresan en el proceso de afirmación en el espacio público son solamente aquellos que puedan generar una identificación con el paradigmático modelo, que automáticamente produce un campo de exclusión a otras fuerzas; por ejemplo, la comunidad campesina, que ha tenido que valerse de los recursos del litigio estratégico por la limitación entre el paradigma mestizo y el paradigma étnico que son los dos relatos a los que se reduce el control del Estado sobre la conjuración de quiénes son la nación.

Sobre el tema, como afirman Bocarejo y Restrepo (2011), el marco de acción del multiculturalismo en Colombia ha estado especialmente asociado a la incorporación de derechos diferenciales, particularmente en y desde la etnicidad. En este sentido se fomenta la formación de un multiculturalismo étnico, que desde su

interpretación no solo está inscrito a las fuentes institucionales de poder legal, sino que transita por otros escenarios de adaptación (Bocarejo y Restrepo, 2011, p. 9). Este hecho lleva a que otros grupos culturales tengan que camuflar sus apuestas para hacer parte de los derechos multiculturales que prefiguran un tipo de otro que ellos mismo no son. Es decir que el paradigma de nación pluriétnica y multicultural construye unas formas particulares de perceptibilidad, siempre que se restrinjan a los dos modelos de otredad que comprende.

CRÍTICA AL PARADIGMA LEGAL: EL PROBLEMA DEL MULTICULTURALISMO Y SUS DOS OTREDADES

Parte de los principales problemas del desarrollo conceptual de la otredad diferencial como un recurso jurídico de restauración de la deuda histórica con las minorías discriminadas, consiste en la implementación de modelos desde el multiculturalismo de corte étnico. La reconstrucción que al momento puede rastrearse en el modelo de implementación del multiculturalismo legal, ha invocado las construcciones diferenciales en dos sentidos. Por una parte, a través del debate y reivindicación de la memoria de la discriminación racial de todos los tipos de esclavismo y, por la otra, la formación de un tipo de otro que se apropia del modelo más amplio de mestizaje racial para marcar un esquema de mayoría.

Los modelos de otredad que se cuestionan aquí configuran en ambos sentidos modos determinados de apareamiento en el espacio público. De allí que las dos formas en las que el pasado sirvió de base para la formación de un discurso de Estado pluralista, según el cual el *nosotros* se configura de la suma de estas dos dimensiones, es decir, la pluriétnica (pluricultural) y la mestiza de programa liberal o de ciudadanía universal, reafirma un arquetipo de limitación sobre quién es el otro y cuáles son sus prácticas características para acceder a los derechos especiales otorgados. Este hecho reivindica el esquema de inmunización propio de una tradición del cuidado de un tipo de comunidad ideal sobre las posibles contrafuerzas existentes.

La función de la inmunidad en el campo jurídico-político cumple un papel importante en el imaginario de construcción de la comunidad porque tiene la capacidad de suspender la ley o restablecerla, con el objetivo de preservar el orden de la comunidad. Así, tanto en el campo médico como en el campo jurídico-político, la finalidad consiste en la protección de la vida a través de un esquema específico del cuidado (Esposito, 2011). Esto implica que cuando el cuerpo en sí mismo no es capaz de producir naturalmente su inmunidad, requiere de una intervención que permita su supervivencia a través de la incorporación de una parte o cuota del elemento patógeno de afectación.

Desde esta perspectiva, tanto la formación de una política de objetivación multiétnica como el posterior reconocimiento legal de derechos especiales sobre la tierra y otras garantías de justicia hacen evidente la incorporación a la ley y su consecuente excepcionalidad en el caso de las comunidades indígenas, como un otro que debe ser reconocido para mantener la estabilidad de la vida público política. El caso mayoritario de las culturas afro en Colombia tendrá como puente de batalla las mismas prácticas especiales reconocidas desde la Constitución de 1991, aun cuando en los debates sobre pluriétnia su apareamiento es casi nulo. Por ello, solo hasta 1993 logran concurrir a un espacio de legalidad hasta entonces innostrado y fomentar el reconocimiento de sí como *otredad* valiéndose del recurso de la etnicidad. Estos dos grupos se apropian de la otredad étnica para incorporarse a través de la estrategia de inmunización al campo de lo público.

Aun cuando las ganancias son importantes en términos de la visibilización y la lucha social, las implicaciones secundarias consisten en un proceso de limpieza y purificación de la cultura indígena y afro, respectivamente. Es decir que el proyecto de incorporación de la muerte, de lo negativo para sostener la vida (Esposito, 2011), termina fomentando una visión fija y purista de lo que deben ser estas comunidades, apelando a una perspectiva tradicionalista. Contrario a contribuir en la producción de un espacio para el reconocimiento de un pasado, y la formación de un futuro abierto

a las mutaciones, este tipo de inclusión anima la solidificación y absorción de las culturas a los propios parámetros fijados como alteridad o sentido de vida asignado, sin negar una segunda vía de mutación que supone su disolución en un mestizaje homogeneizado en la participación política y la asignación de derechos.

Contrario a este proceso de incorporación diferenciada por la deuda histórica que tiene implícitas formas especiales de reconocimiento de la otredad como etnicidad, se atraviesa actualmente un proceso coyuntural de reivindicación sobre el marco del multiculturalismo étnico. Desde 2013⁴ el movimiento campesino y otros grupos anclados al agro promovieron una serie de marchas que buscaban condiciones especiales de protección. Contrario al porcentaje ocupado por las comunidades indígenas y racializadas, la comunidad campesina fue dejada en un lugar sin nombre por ser percibida como parte básica del modelo de *nosotros* mestizo y liberal. De esto se sigue que la *otredad* que se prefigura desde la cotidianidad campesina, esté restringida a participar o bien de modelos de etnización para la adjudicación de derechos especiales que no les son propios a sus dinámicas comunales, o bien al silenciamiento dentro del modelo del *nosotros* mestizo. Casos como este hacen evidente al menos dos puntos centrales.

Primero, que el concepto de multiculturalismo legal responde específicamente a un modelo de pluriethnicidad en el cual se tratan como semejantes los temas de la cultura y la etnia. Como lo recuerda Stuart Hall, la Cultura no es un mero registro determinado por las condiciones materiales de existencia, fuerzas productivas y relaciones de producción (Marx, trad. en 1989)—lo que limitaría los desarrollos de la cultura— sino que implica “la suma de todas las *descripciones* disponibles a través de las cuales

⁴ Un inusual y emergente proceso de movimiento social en Colombia que se constituye públicamente como Paro Nacional Agrario y Popular en 2013 y su consecuente proceso en 2014 bajo la Cumbre Agraria Campesina, Étnica y Popular, agrupan un tipo de demanda por el reconocimiento reducido a marcos legales que no les son propios para la configuración de su propia representación política.

las sociedades cobran sentido y reflexionan sobre sus experiencias comunes” (Hall, 2010, p. 35). La cultura, en este sentido, tendrá que ver con el papel de lo simbólico de una parte (o lo formal) y las prácticas concretas como representación de la praxis universalizada en cuanto actividad de energía humana. El primer nivel conceptual, el de lo simbólico, implica la formación de patrones característicos que en su exploración solo pueden rastrearse en consideración con el segundo elemento, las prácticas (vivas) experimentadas, para consolidarse como un todo (Hall, 2010). Estas prácticas sociales son procesos activos que hacen Historia, y al mismo tiempo son los significados que emergen de esas prácticas históricas vivas y que en cuanto formas experienciales, permiten su transmisión, distorsión y manejo. Así, las prácticas sociales, la formación de historia, la construcción simbólica y la experiencia⁵ se entretajan para conformar un complejo concepto de Cultura en la perspectiva de Hall.

Teniendo como base este rico concepto de cultura, en diálogo con los aportes de los Estudios Culturales, principalmente los trabajos de Homi Bhabha (2002), Martín Barbero (1999) y García Canclini (1990), la limitación del multiculturalismo a su versión étnica, y la asimilación de lo multicultural a un tipo de tradición que reduce el concepto de cultura a una dimensión prosaica, se sostiene en la falta de comprensión de la complejidad de las relaciones sociales y de las formaciones y transformaciones de las mismas. Parece que la afirmación de un concepto tal de multiculturalismo se forma como una estrategia condicionante de las experiencias materiales en tránsito, así como de la formación simbólica comunal. Estos otros que no se identifican con el modelo de ciudadanía universal, o hijos del mundo occidental, sino

⁵ Creo que los más recientes desarrollos de los Estudios Culturales tienen que ver con el concepto de Experiencia, el cual permite explicar la reflexión sobre tiempo y espacio, pensamiento de frontera, inmigrantes y no lugares. Esto implica el hecho de tener acercamientos con las versiones no puristas de la cultura desarrolladas por los estudios interculturales latinoamericanos.

que construyen sus propias representaciones y prácticas sociales a través de la relación con un entorno especial (Todorov, 2010), quedan excluidos de la doble dimensión de otredad que presenta el modelo colombiano.

En segundo lugar, la situación de indistinción o de asunción dentro del modelo más abierto de un *nosotros* que puede ser identificada con el modelo mestizo occidental o modelo liberal, como se ha llamado en este artículo, genera un proyecto de formación de campos de exclusión, pues o bien el *otro* que busca reconocimiento se determina por la diferencia étnica esencialista del modelo multicultural, o bien se suma al proyecto de neutralidad mestizo. Cuando se movilizan grupos sociales con intereses, prácticas y representaciones distintas, esto es, con una forma de cultura diferente de estos dos modelos de la *otredad*, el sistema legal y estatal se conforma con omitir y excluir las demandas, desarrollando un camino de resolución de conflictos, que apela a las normas jurídicas y a las prácticas políticas del *nosotros* mestizo (tal como se consideró en el caso de las luchas campesinas en Colombia en 2013).

De esto resulta que se planifique la cuestión de la vida en relación con las características epistemológicas sobre cómo cuenta la *otredad* dentro de la población. Siguiendo la interpretación de Agamben (2006) sobre la idea de campo, como un espacio construido por la ley y la excepción, es decir, por el lugar paradójico de la fundación de lo político a través de la decisión soberana sobre el hombre sacro y la limitación de una *nuda vida*, es posible acercarse a un segundo nivel de la crítica; en él se patentizan las restricciones de las condiciones y las posibilidades de la vida, generando la doble dimensión del campo, esto es, la relación de exclusión-inclusión.

La construcción de un orden biopolítico que norma y clasifica la otredad en Colombia a través del multiculturalismo legal y étnico se convierte en un mecanismo que, por un lado, momifica las relaciones de los sujetos con sus propias representaciones y experiencias de mundo y, por otro lado, establece los tipos de

población que pueden aparecer en el espacio de lo público, excluyendo arbitrariamente otras formaciones de cultura no étnicas. Es en este sentido que la epistemología implícita en el duplo de *otredad* reconstruido en el texto constitucional contribuye a la exclusión y a la constante movilización de otras formas de construcción cultural hacia un espacio de *nuda vida*, generando una doble consecuencia fatal, pues, por una parte, los sujetos en busca de reconocimiento terminan adaptando las prácticas y modos de reconocimiento establecidos para obtener derechos y salir del campo de aislamiento y negación al que se les somete, al tiempo que destruye la posibilidad de prefigurar una cultura que aporte en la búsqueda de otras formas de pensar el mundo político de un *nosotros diverso*.

GUISA CONCLUSIVA

Este trabajo mostró, a través del análisis de los debates constituyentes del 91 en Colombia, que el modelo del multiculturalismo implementado privilegia la perspectiva de la otredad desde la etnicidad para el reconocimiento de la diversidad. Según esta perspectiva, los criterios para el reconocimiento se enfocan en la cuestión étnica, bajo la cual se esencializa y mantiene una estructura identitaria de la comunidad a ser reconocida, obviando que las relaciones sociales no son estáticas, sino que, por el contrario, se transforman y mutan constantemente.

Bajo el enfoque de la otredad étnica, este documento evidenció que los supuestos del reconocimiento establecen una biopolítica específica, según la cual se genera un campo de inmunización ante la diferencia a partir de la inclusión chata que se vale del multiculturalismo. Este enfoque dejó claro que una apuesta tal implica una doble relación de la vida vivible, o bien desde la perspectiva de otredad étnica o bien desde el nosotros mestizo. Bajo esta doble perspectiva se demostró que el *otro* no esencial queda relegado a un campo de aislamiento, pues no logra acceder a las estrategias del reconocimiento étnico y tampoco a las del reconocimiento mestizo.

Finalmente, el artículo presentó una crítica a dicho paradigma, exponiendo la complejidad del concepto de cultura que el modelo de multiculturalismo legal deja de lado, y atacando el enfoque de la inmunización que presenta ante la diversidad en su esquema de reconocimiento. Demostró la importancia de las dimensiones materiales y simbólicas de la cultura y denunció la finalidad velada de corte excluyente que esos dos campos de reconocimiento (el étnico y el mestizo) perpetúan para detener o limitar el poder de la movilización y la lucha social como expresión de las comunidades políticamente diversas.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Buenos Aires: Pre-textos.
- Bhabha, H. K. y Aira, C. T. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bocarejo, D. y Restrepo, E. (2011). Introducción. *Revista Colombiana de Antropología* (2), 07.
- Bonilla, D. (2006). *La constitución multicultural*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Chaparro, A. (2009). La Constitución de 1991: entre la universalidad normativa y la creación de un derecho plural. En A. Chaparro y C Galindo, *Génesis y transformaciones del Estado nación en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Deleuze, G. y Guattari, f. (1991) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Esposito, R. (2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2011). *Bios Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez-Muller, A. (1997). *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Madrid: Akal.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías*. Quito: UASB.
- Hegel, F. (2003). *La fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Buenos Aires: Paidós.

- Martín Barbero, J. (1999). Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación. En F. López de la Roche(Ed.), *Globalización: incertidumbre y posibilidades*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Marx, C. (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. Ciudad de México: Progreso.
- Noguera, A. (2010). ¿De qué hablamos cuando hablamos de constitucionalismo multicultural? *Anuario de la facultad de Derecho*, 28, 87-116. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3433983>
- Pérez Benavides, A. C. (2015). Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes Colombia, 1880-1910. *Memoria y sociedad*, 20(41), 148-152. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-51972016000200010&lng=en&tlng=es.
- Prada, R. (2008). *Subversiones indígenas*. Bolivia: Muela del diablo.
- Safford, F. (1991). Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870. *The Hispanic American Historical Review*, 71(1), 1-33. Doi: 10.2307/2516421
- Todorov, T. (2010). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Uprimny, R. (2001). Constitución de 1991. Estado social y derechos humanos: promesas incumplidas, diagnósticos y perspectivas. *Seminario de evaluación. Diez años de la constitución colombiana*. Bogotá: ILSA
- Wade, P. y Mejía, A. C. (1997). *Gente negra, nación mestiza dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Tovar Zambrano, B. C. (1994). *La Historia al final del milenio. Ensayos de historiografía Colombiana y latinoamericana*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia.