

# ¿El multiculturalismo amerita ser defendido?<sup>1</sup>

EDUARDO RESTREPO

A propósito del multiculturalismo, a menudo pareciera que no hay opción distinta que estar a su favor o en su contra. O se lo defiende o se lo descarta. Sus defensores, orilla donde están ubicados una legión de abogados y sus discursos de litigio estratégico, la mayoría de los activistas de las organizaciones étnicas y aquellos funcionarios del Estado que constituyen los diferentes sectores de la burocracia étnica, tienden a asumir posiciones celebradoras del 'reconocimiento de la diferencia' y de las medidas en torno a los derechos de las 'minorías étnicas'. Cualquier sombra de duda sobre las supuestas bondades del multiculturalismo, es interpretada por éstos defensores como una abierta afrenta a los logros de luchas sociales, como la expresión de posiciones conservadoras o 'reaccionarias' ante la visibilización de poblaciones subalternizadas. Los críticos del multiculturalismo, por su parte, donde se encuentran algunos académicos, suelen escandalizarse con lo que consideran como los efectos perversos del 'multiculturalismo realmente existente'. Cualquier defensa del multiculturalismo aparece para estos críticos como evidencia de ingenuidad política o, peor aún, como la expresión de estrechos intereses particularistas.

En este texto quisiera socavar esa dicotomía entre la defensa o el cuestionamiento del multiculturalismo. Como se verá a lo largo de mi argumentación, considero que el multiculturalismo amerita ser defendido al radicalizarlo, lo cual implica no solo una conceptualización

---

1 Este texto se basa en la transcripción de la conferencia inaugural del Seminario. Agradezco a los miembros del Observatorio, y en particular a Johana Herrera Arango por la invitación.

más densa sino también un cuestionamiento de ciertas modalidades y características de las prácticas del multiculturalismo dominante. Defender el multiculturalismo existente pasa por su crítica radical, por generar las condiciones conceptuales para radicalizar su proyecto desanclándole de ciertas nociones de diferencia cultural, desatando el sobreénfasis jurídico y estatista que ha domesticado sus potencialidades.

Con respecto a la estructura del texto. En el primer aparte, me centro en una serie de distinciones conceptuales que son vitales para propiciar otras condiciones de inteligibilidad del multiculturalismo. El segundo aparte, presenta esbozos de una genealogía de la idea de las 'comunidades negras' como grupo ético que ha sido tan central en el multiculturalismo existente en el país. El propósito es evidenciar la historicidad de ciertas nociones que se han sedimentado tan fuertemente en algunos sectores cercanos al discurso multiculturalista que no permiten pensar de otro modo. El tercer aparte propone una serie de problematizaciones de la modalidad dominante del multiculturalismo existente en Colombia, haciendo un paralelo con las críticas que el feminismo ha realizado de sí. Este artículo concluye con tres propuestas que a mi manera de ver son indispensables para la profundización del multiculturalismo.

## **Distinciones**

Stuart Hall establece una distinción que me ha parecido muy útil. A pesar de lo difícil que es desimbricar ambos términos, propone distinguir entre el multiculturalismo y la multiculturalidad. En una conferencia sobre la "Cuestión multicultural", Hall anota que:

Uso el término de multicultural como adjetivo, no como sustantivo. Lo uso para describir sociedades muy diferentes en las que personas de diferentes bagajes étnicos, culturales, raciales, religiosos viven juntos, siempre que se intenta construir una vida en común, y no están formalmente segregados en distintos segmentos separados (2000:3).

Si llevamos los planteamientos más allá de las sociedades nacionales en las que parece estar pensando más directamente Hall, podríamos decir que la heterogeneidad de bagajes culturales no es tan extraña como suele pensarse, incluso en pequeñas sociedades que se han tendido a considerar homogéneas.

Si estas diferencias se pueden identificar en el poblado pequeño, es mucho más evidente la presencia de diferencias en los bagajes culturales (y seguramente religiosos, étnicos y raciales, como indica Hall) en los casos de una ciudad, una región o un país, donde confluyen personas provenientes de los más disímiles lugares. En este sentido, se puede argumentar que la multiculturalidad tiene que ver entonces con la heterogeneidad, una multiplicidad de prácticas culturales que se hallan en un lugar determinado. La multiculturalidad serían esas diferencias culturales que existen en cualquier sociedad en un momento dado. Podemos definir a la multiculturalidad como un hecho social e histórico.

Por su parte, el multiculturalismo alude tanto a las políticas como a las formas en las cuales las sociedades enfrentan esas diferencias culturales. Cómo la gente asume posiciones con respecto a las diferencias culturales, y también a cómo lo hace un Estado, cómo aparece en las leyes, todo eso tiene que ver con el multiculturalismo. En unas sociedades ciertas diferencias culturales han sido objeto de rechazo, mientras que en otras no. En ciertos momentos, se han escrito leyes para erradicar o para proteger ciertas expresiones culturales. En una palabra, el multiculturalismo es constituido por toda esa serie de ideas, actitudes y medidas con respecto a lo que, en un momento y contexto dado, se concibe como diferencia cultural. Esto preservaría al multiculturalismo de limitarlo a ciertas políticas o medidas estatales.

Esta distinción entre multiculturalidad como la heterogeneidad cultural existente versus el multiculturalismo como las políticas, las actitudes, los pensamientos, la manera de relacionarse con esa diferencia cultural, es valiosa para entender más adecuadamente ciertas críticas y orientar mejor las acciones.

El siguiente punto que quiero establecer tiene que ver con que si decimos que el multiculturalismo es la actitud, las políticas, las medidas, las prácticas frente a la diferencia cultural, entonces habría múltiples multiculturalismos y no habría solo una forma. Esta distinción entre diferentes tipos de multiculturalismos no es una que los percibe como etapas o fases sucesivas, ni como que en un momento y contexto social dado no puedan coexistir varios de ellos.

Con respecto a los diferentes multiculturalismos, Stuart Hall argumenta que se puede identificar uno de tipo conservador, que estaría constituido

por aquellas políticas de Estado que, por ejemplo, tratan de incorporar, de borrar, de negar la diferencia cultural. En un multiculturalismo conservador quienes aparecen marcados como diferentes culturalmente se los trata de integrar, de 'civilizar', de incorporar como parte de la misma nación. Este multiculturalismo conservador "[...] insiste en la asimilación de la diferencia a las tradiciones y costumbres de la mayoría" (Hall, [2000] 2010:584)<sup>2</sup>.

También habría un multiculturalismo liberal caracterizado porque tendría como núcleo una actitud de tolerancia frente a las diferencias culturales del individuo-ciudadano en tanto éstas se expresen en el terreno de lo privado y, en caso de que tengan expresión en lo público, no entren en contradicción con el marco de derecho y de los otros individuos-ciudadanos. El multiculturalismo comercial o corporativo, según Hall, "[...] presupone que, si el mercado reconoce la diversidad de individuos provenientes de comunidades diferentes, entonces los problemas de la diferencia cultural serán (di)(re)sueltos a través del consumo privado sin necesidad alguna de una redistribución del poder y los recursos" ([2000] 2010:584). Se deja a la 'mano invisible' del mercado la regulación social de estas diferencias, que pueden devenir en objeto de consumo como se evidencia en las últimas décadas.

En lo que Hall denomina 'multiculturalismo pluralista' ya no es el individuo el núcleo de los derechos, de los reconocimientos o de las actitudes hacia la diferencia, sino que son las colectividades: es la 'comunidad' o el 'grupo étnico' el núcleo mismo desde donde se plantea esta relación con la diferencia cultural. Finalmente, Hall ([2000] 2010:584) se refiere a un multiculturalismo crítico que se caracteriza por poner sobre la mesa los problemas del poder y la distribución de los recursos, desde posiciones antifundacionalistas. Podríamos mencionar otros multiculturalismos a los que Hall no hace referencia, o incluso cuestionar algunos puntos de la

---

2 Hall está pensando en coyunturas como la del Thatcherismo en Gran Bretaña, donde lo inglés se articulaba como proyecto nacional que, en un doble movimiento fallido, buscaba incorporar y excluir poblaciones étnica y culturalmente marcadas como diferentes. Lo interesante de indicar la existencia de un multiculturalismo conservador, uno que en últimas buscaría borrar la diferencia, es que desacomoda la conceptualización muy extendida en Colombia de que las políticas de la colombianidad que apelaban a la homogenización de la nación son la antítesis del multiculturalismo que aparecería en los años noventa con la Constitución Política de 1991.

tipologización ofrecida por él, pero el punto que considero más relevante es que no existe una sola modalidad de multiculturalismo.

Establecer estas distinciones es relevante, entre otras razones, porque permite desmarcar, desatar, desligar la idea de que el multiculturalismo necesariamente significa neoliberalismo. Desatar esta relación es crucial ya que la emergencia histórica de lo que muchos identifican como multiculturalismo se da en varios países de América Latina como Colombia al mismo tiempo que la implementación de medidas neoliberales. En efecto, lo que usualmente se conoce como políticas multiculturales se dan en los años noventa. Es a comienzos de esa década que se sucedieron las transformaciones constitucionales y los reconocimientos de derechos culturales a las comunidades indígenas y negras, pero es también en esos mismos años que estas transformaciones constitucionales incorporan las concepciones y políticas neoliberales, lo del ajuste estructural que el gobierno de aquel entonces llamó 'modernización del Estado'<sup>3</sup>.

Esa confluencia entre el giro al multiculturalismo y la implementación del neoliberalismo no fue algo que se dio solo en Colombia. También pasó en muchos otros países de América Latina. Por eso se empezó a afirmar que el multiculturalismo estaba necesariamente asociado al neoliberalismo. Algunos autores incluso hablan de la existencia de una *confluencia perversa* entre el reconocimiento de derechos culturales y el neoliberalismo (Dagnino, 2004).

La importancia de señalar que existen diferentes tipos de multiculturalismos es abrir la posibilidad a la imaginación teórica y a la lucha política más allá del neoliberalismo. Esto permite ayudar a entender que las reformas existentes en el plano estatal, que se asocian hoy con el multiculturalismo, expresan una *particular y limitada* concepción de sociedad y de Estado. De ahí que el multiculturalismo no sea una causa agotada, sino una que vale la pena profundizar \_sobre esto volveré al final del texto\_.

---

3 Los funcionarios y gobernantes de turno suelen acuñar palabras que buscan legitimar sus propios puntos de vista. En vez de llamar 'tiranía del mercado' al neoliberalismo lo denominan 'modernización del Estado' o 'apertura al libre mercado'. Esto pretende que sus particulares concepciones y políticas aparezcan como algo positivo, deseable y hasta inevitable. De ahí que un importante componente de las disputas políticas pasan por los términos y contenidos desde los que se 'habla sobre el mundo'.

Esta distinción entre los multiculturalismos es relevante también porque nos permite entender una discusión que se ha introducido con el término de interculturalidad<sup>4</sup>. Algunos activistas indígenas y académicos dicen algo así como: "lo 'malo' es el multiculturalismo, lo 'bueno' es la interculturalidad". Se piensa entonces que la interculturalidad es 'buena' porque supuestamente surge desde las organizaciones indígenas, que viene desde 'abajo', que no tiene nada que ver con las políticas neoliberales, los discursos 'hegemónicos' o las políticas estatales. La interculturalidad aparece, entonces, como pura y simple contrahegemonía, como el claro horizonte de la epistemología y la política.

En su reciente tesis de maestría, Axel Rojas (2011) hace una genealogía de la interculturalidad evidenciando cuán simplistas y caricaturizantes son ese tipo de razonamientos. Al diferenciar tipos de multiculturalismo, podemos percibir que la imaginación y la práctica política no se reducen a una dicotómica posición donde la interculturalidad sería el immaculado camino. Esto nos permite elaborar una perspectiva más densa con respecto a las luchas en torno a qué tipos de multiculturalismo son políticamente relevantes y cuáles no. Nos desaloja de los anhelados terrenos de las garantías absolutas, paralizantes del pensamiento y la política.

Hay otro elemento de orden conceptual que me gustaría abordar. Se puede considerar que sobre el multiculturalismo hay una concepción minimalista y otra maximalista. La minimalista es aquella que reduce el multiculturalismo a la ley, a lo jurídico, a las políticas de Estado. Esa es una concepción muy limitada, muy estrecha del multiculturalismo. Por supuesto que éste tiene que ver con eso, pero no se agota allí. Por su parte, desde una concepción maximalista el multiculturalismo implica muchas otras cosas que ni siquiera pasan por la ley. El multiculturalismo tendría que ver con prácticas concretas, incluso con percepciones que ni siquiera están ligadas a un orden institucional o jurídico. El juego de percepciones

---

4 Paralelamente a la distinción de Hall entre multiculturalidad y multiculturalismo, puede sugerirse una distinción entre interculturalidad e interculturalismo. Interculturalidad se referiría al hecho social e histórico de las relaciones entre distintas configuraciones culturales, mientras que interculturalismo indicaría la conceptualización, actitudes y medidas articuladas en torno a dichas relaciones. También podríamos afirmar, profundizando aún más el paralelismo, que habría diferentes interculturalismos, es decir, múltiples articulaciones posibles entre interculturalismo y política.

y actitudes sobre lo que se articula como diferencia cultural opera en su densidad y heterogeneidad en el mundo de la vida social, y no es el reflejo ni se circunscribe a lo que aparece en el plano de los reconocimientos jurídicos. Una concepción maximalista del multiculturalismo incluye las percepciones, actitudes y medidas frente a lo que emerge como diferencia cultural en contextos dados por los disímiles sujetos sociales, y no simplemente lo que dice la ley o lo que hace el Estado<sup>5</sup>.

Dentro de la concepción minimalista del multiculturalismo también se encuentra la idea de que se limita a los 'otros de la nación'<sup>6</sup>, a los 'grupos étnicos', es decir, paradigmáticamente a las comunidades indígenas, pero también a las negras o *rom* en tanto puedan inscribirse en los discursos de la alteridad radical. Esta concepción hace que el multiculturalismo se asocie a una idea de la etnicidad como tradición, ancestralidad, territorialidad, 'otros de la modernidad' y a cierta noción de cultura. Nada más problemático que esta concepción del multiculturalismo. Además de que es una ficción antropológica que no se corresponde con la indianidad o negritud realmente existentes en el mundo, implica un fuerte cerramiento político.

Por tanto, me parece relevante considerar al multiculturalismo de una forma más amplia que no se limite a la "otrerización" de la diferencia cultural, ni que deje de lado las desigualdades por estar ensimismado con un culturalismo "otrerizante" y racializado. Esta concepción maximalista del multiculturalismo desataría una serie de equivalencias: diferencia cultural = otros de la nación = otros de la modernidad = no occidentales = ecólogos por naturaleza = contrahegemonía. La diferencia cultural amerita ser entendida desde un modelo analítico menos dicotómico y caricaturizante. La heterogeneidad es un asunto también del 'nosotros' y no solo de los 'otros'. Esta concepción maximalista del multiculturalismo se refiere a la apelación a cómo se percibe, asume e interviene sobre esta heterogeneidad articulada como cultural.

Para cerrar este aparte, quisiera retomar las categorías 'cultura política' y 'políticas culturales' sugeridas hace algunos años por Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (2001). Por 'cultura política' entienden

5 En la distinción entre multiculturalidad y multiculturalismo que hice al comienzo, recurrí a una concepción maximalista del multiculturalismo.

6 Esta expresión la retomo de la antropóloga argentino-brasileña Rita Laura Segato (2007).

que lo que es considerado como parte del campo de la política y cómo se define lo político se constituye culturalmente. Así, por ejemplo, antes había aspectos de la sexualidad o de la naturaleza que no eran parte del campo de la política, pero que con las luchas asociadas al feminismo y al ambientalismo se han convertido en objetos de la política y los asuntos políticos. En este sentido, se puede decir que el multiculturalismo ha implicado transformaciones en la 'cultura política': la 'cultura' (o siendo más precisos, la 'diversidad cultural') ha devenido en objeto de disputas y en parte del campo político. En nombre de la diferencia cultural, se organizan ciertas movilizaciones, se articulan ciertas reivindicaciones, se constituyen ciertos sujetos y subjetividades políticas.

Por 'políticas culturales', Escobar, Álvarez y Dagnino entienden que las diferencias en las formas de la vida social de las distintas agrupaciones humanas son una importante fuente de la existencia de aspiraciones contradictorias. Su idea de 'políticas culturales' no se reduce a las medidas tomadas por el gobierno sobre el 'sector cultural' (como suele entenderse por funcionarios y algunos académicos en Colombia y otros países de América Latina)<sup>7</sup>. Al contrario, su idea de políticas culturales es la de que la diferencia en las formas de vida ('la cultura') es la fuente de conflictos (posiciones políticas encontradas). En este sentido, el multiculturalismo pone de relieve cómo las heterogeneidades de cualquier formación social (local, regional o nacional) pueden devenir en fundamento de disputas políticamente articuladas.

## Genealogía

La genealogía de los multiculturalismos existentes en Colombia es una urgente labor que espera ser realizada. Por supuesto que tal labor escapa a los párrafos que siguen, que en el mejor de los casos pueden ser leídos como unos trazos (seguramente todavía muy gruesos) para contribuir a esta genealogía del multiculturalismo en lo que refiere a las 'comunidades negras'. Espero, eso sí, lograr incomodar a ciertas formas de pensamiento que se han sedimentado limitando las posibilidades de comprensión de las críticas y propuestas de los siguientes apartes.

Para los activistas de las diferentes organizaciones étnicas, el grueso de los académicos y ciertos funcionarios, considerar que las 'comunidades

7 Para un análisis de estas diferencias de significado, véase Ochoa (2002).

neg  
no  
se  
par  
rec  
ma

A p  
la  
qu  
de  
cu  
se  
ca  
y l  
la  
de  
er  
er

Si  
al  
di  
'c  
ca  
m  
ti  
d  
h  
d  
o  
c

8



negras' constituyen un grupo étnico en el país es un hecho que a menudo no suscita mayor discusión. En este sentido, no es sorprendente que pocos se pregunten por cómo hemos llegado a pensar de ese modo, cómo nos parece hoy tan 'natural' hacerlo así, tanto que nos cuesta gran trabajo reconocer que hace solo dos o tres décadas era imposible pensar de esa manera.

A principio de los años ochenta, a nadie se le ocurría, por ejemplo, que la gente que vivía en el medio Atrato, en el Pacífico colombiano, había que concebirla como un 'grupo étnico' con unas prácticas tradicionales de producción, con un territorio con ejercicio de propiedad colectiva, una cultura ancestral y una identidad cultural. En ese entonces, usualmente se referían a los habitantes del medio Atrato como campesinos. Eran campesinos, y en cuanto tales se asumía que estaban necesitados, atrasados, y había que 'redimirles' con el 'desarrollo'. Había que incorporarlos a la nación a través del mercado, y para ello se diseñaron varios proyectos de desarrollo. Se hablaba de transferencia de tecnología, de capacitación en conocimiento contable, de generar una racionalidad económica empresarial...

Si se revisan los periódicos de la época de Quibdó no vamos a encontrar allí el discurso que hoy los activistas, académicos y funcionarios del multiculturalismo utilizan cotidianamente para referirse a las 'comunidades negras'. En la prensa local de la época se habla de campesinos, de mineros, de pescadores para referirse a habitantes del medio Atrato o de otras zonas rurales del Chocó. Sus luchas eran por la tierra o por 'mejorar' sus condiciones de vida, pero sin una apelación al discurso de la cultura o de las prácticas tradicionales de producción. No hay nada en el tono de las descripciones de la prensa local de la época de que *"nosotros somos una comunidad tradicional distinta de occidente"*, o que *"tenemos una relación armónica con la naturaleza"*... todo eso se constituye en la segunda mitad de los años ochenta<sup>8</sup>. Cuando aparece

---

8 Cuando digo que se constituye en ese momento no estoy diciendo que sea una mentira, lo que estoy diciendo es que es una forma de pensar a los otros y de pensarse a sí mismo que no ha estado desde siempre, que tiene una historia y, una vez articulada, produce unos efectos particulares. Cuando uno hace la historia de cómo se constituyen las 'cosas' en el mundo social, a menudo se considera que uno está diciendo que esas cosas son mentira, que no existen realmente. Decir que este recinto donde estamos hablando lo construyeron (incluso mostrar en qué momento y bajo qué premisas y urgencias lo hicieron) no significa que estemos

la mención al 'negro', suele ser para reproducir estereotipos racializados. A iguales conclusiones puede llegarse haciendo una revisión exhaustiva de la documentación producida por el Estado, a través de sus múltiples instituciones, programas y proyectos.

Para que las 'comunidades negras' sean políticamente imaginables como grupo étnico con unas prácticas tradicionales de producción en armónica relación con la naturaleza, con un territorio apropiado de manera colectiva y según una racionalidad económica derivada de una adecuada adaptación al medio, etcétera, etcétera, se dieron una serie de procesos precisamente en el medio Atrato donde los misioneros y los expertos (abogados y antropólogos) ocuparon un destacado lugar<sup>9</sup>.

Incluso en 1992, *ad portas* de la sanción de la Ley 70, en la academia se discutía si las 'comunidades negras' podían ser consideradas como grupo étnico o no. Es famosa la transcripción de una de las reuniones de la subcomisión de identidad, de la Comisión Especial para Comunidades Negras, adelantada en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, en la cual algunos antropólogos dudaban de la aplicabilidad de la noción de grupo étnico para las poblaciones negras en el mismo sentido que lo había sido para los grupos indígenas<sup>10</sup>.

Pero no hay que remontarse a la documentación existente de hace más de dos décadas para sorprenderse con la ausencia del discurso del multiculturalismo que se maneja hoy en la academia, el Estado y las organizaciones sobre las 'comunidades negras' como grupo étnico con un territorio, una cultura y una identidad. Hoy mismo basta con viajar a cualquier río, estero o playa del Pacífico y conversar con sus habitantes para descubrir que el discurso de las 'comunidades negras' como grupo étnico no ha sido necesariamente apropiado o, más interesante aún, ha sido objeto de inusitadas amalgamas con representaciones e identidades locales. Incluso, si se escarba un poco en la superficie de su vocabulario,

---

negando su realidad, la materialidad que nos cobija de la lluvia ahora mismo. Esto que es tan fácil de reconocer en el plano de la arquitectura, parece difícil de entender en el mundo social. Al hablar de que tal o cual concepto o práctica ha sido construida y mostrar su historia no es negar ni su materialidad ni los efectos que produce en el mundo social.

9 Para un análisis de este proceso, véase Villa (1998).

10 Esta acta fue publicada en el número 6 de la revista *América Negra*.

entre los mismos líderes de las organizaciones étnico-territoriales se hallan fácilmente estas interesantes amalgamas.

El origen de la idea de 'comunidades negras' como grupo étnico con un territorio, unos derechos culturales y demás, se remonta cuando más a comienzos de los años ochenta en el medio Atrato. Hacia 1982 empiezan a darse una serie de procesos organizativos liderados por los misioneros que, para 1988, se articulan en la novedosa idea de que los campesinos en ese lugar ahora eran 'un grupo étnico' con unas características muy particulares como eran el territorio, las prácticas tradicionales de producción, la identidad y la cultura distinta a la de los otros colombianos. Y, más interesante aún, que estas 'comunidades negras' tenían ciertos derechos en nombre de esa diferencia cultural ancestral. Como ya habrán podido inferir quienes conocen esta historia, me estoy refiriendo a la constitución de la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), alimentada por las disputas por los permisos de estudios para la explotación madera en el medio Atrato<sup>11</sup>.

El concepto de territorio como el objeto de las luchas emerge para el caso de las 'comunidades negras' precisamente en ese momento de los ochenta. Se sucede, entonces, un desplazamiento de las luchas por la tierra (que tiene que ver con propiedad privada o, incluso, con propiedad comunal) a todo lo que significa la idea de territorio y las luchas orientadas en este marco. Este proceso histórico evidencia que la noción de territorio no es tan 'natural' ni segura como una piedra en la cual las 'comunidades' (o de quienes hablan a su nombre) pueden pararse con certeza para desde allí articular sus luchas. Ahí hay también una historia que es importante conocer puesto que en tanto posibilita la imaginación y la práctica política, la encausa en unas direcciones y no en otras.

Esto que estoy describiendo para las 'comunidades negras' también se dio con las 'comunidades indígenas', pero un poco más de una década antes y en el contexto del Cauca andino (Rojas, 2011). Si uno examina las demandas de las poblaciones indígenas antes de los sesenta, son planteamientos, son percepciones sobre sí y sobre los otros que no pasan

11 Es en ese marco que se da el famoso Acuerdo de Buchado (1987) donde invoca la idea de los bosques comunales y el Foro sobre Titulación de Tierras en San Antonio de Padua (1988) donde por vez primera se esgrime el Convenio 169 de la OIT como aplicable a los habitantes del medio Atrato.

por la idea de 'diferencia cultural', que no transitan por la idea de 'territorio', de relación 'armónica con la naturaleza'... son luchas de tierras, son luchas contra la discriminación y marginación bien distintas<sup>12</sup>.

El segundo momento de imaginar teórica y políticamente a las 'comunidades negras' como grupo étnico tiene que ver con la Constitución Política. Pero antes de empezar con este segundo momento, quiero plantear que tengo un problema con el sobre énfasis analítico que se le ha dado a la Constitución Política de 1991 en la explicación de las transformaciones políticas en el país. Desde mi perspectiva, la Constitución debe ser considerada como parte de los procesos que se estaban dando no solo en el país sino también en América Latina y en el mundo. No es la fuente explicativa de la que, como por arte de magia y de la noche a la mañana, se deriva un nuevo orden. Este lugar otorgado a la Constitución tiene que ver, pienso, con algo más profundo de nuestro sentido común histórico. Desde nuestro sentido común, tendemos a sobrevalorar lo jurídico, el texto de la ley, sobre los procesos sociales y culturales con sus heterogeneidades y contradicciones. Somos un país de leguleyos, un país santanderista, como suele indicar Antonio Caballero en sus columnas de la *Revista Semana*. Este es uno de los grandes problemas que indicaré al final de este texto: el sobre énfasis en el imaginario jurídico, circunscribir lo político y las luchas al discurso de la ley, el predominante lugar adquirido por los abogados y por el derecho, ha clausurado otros horizontes de disputa y consolidación organizativa.

En los procesos de organización en torno a los espacios de representación política y de articulación de las demandas locales o regionales de caras a la Asamblea Nacional Constituyente se pueden rastrear los esbozos de la difusión a escala nacional de esa novedosa idea acuñada en el medio Atrato unos años atrás. Pero con la puesta en marcha de la Comisión Especial para las Comunidades Negras, en 1992-1993, es que se produce un escenario único en el cual se decanta y disemina aquella idea.

Entre otras cosas, la Comisión Especial fue la posibilidad de que personas provenientes de diferentes partes del Pacífico y de otros lugares de Colombia empezaran a articular una imagen de sí que pasa por su identificación en el lenguaje de la cultura, el territorio, la identidad, los derechos étnicos.

12 Para profundizar sobre las diferencias entre las luchas por la tierra y las del territorio, ver Karl Offen (2009).

Incluso el plano de las subjetividad personal y colectiva, encuentra en la Comisión Especial un escenario privilegiado para la etnización. Varios se cambiaron sus nombres o dieron a sus hijos nombres africanos, pero lo más relevante es que los participantes de la Comisión configuraron en ese momento una inusitada noción y experiencia de negridad y de región así como del Estado y lo político.

Debido a los múltiples escenarios y diálogos asociados a la Comisión en la reglamentación del Artículo Transitorio 55 (entre los que cabe destacar cientos de talleres de socialización así como innumerables reuniones locales, departamentales, regionales, nacionales y la producción de múltiples materiales donde había que dar cuenta de sí y del momento histórico que se enfrentaba), esa idea de las 'comunidades negras' como un grupo étnico con unas tradicionalidades y singularidades culturales se va difuminando y sedimentando. Posteriores escenarios en la década del noventa, como el Proyecto Biopacífico, los Comités Regionales (para la titulación colectiva) y el Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, permitieron una mayor difuminación y sedimentación.

No es sorprendente, entonces, que para finales de los años noventa entre muchos académicos, activistas y funcionarios de la etnicidad, las nociones de 'territorio', 'identidad', 'cultura', 'prácticas tradicionales de producción', 'derechos culturales', entre otros, se habían sedimentado de tal forma que no solo no podían pensar de otra manera a las gentes y lugares a las que supuestamente se referían, sino que les era ya muy difícil (casi imposible) 'escuchar' a los pobladores locales hoy o a los documentos de hace dos o tres décadas (o producidos en otra clave) sin traducirlos inmediatamente a su imaginario de las 'comunidades negras' como grupo étnico.

En los años noventa y sobre todo para la región del Pacífico, el imaginario político de las 'comunidades negras' como grupo étnico posibilita una serie de importantes logros. Además de la noción y estrategia organizativa étnica-territorial, que viabilizó el establecimiento de un diferenciado sujeto político y de derechos, entre los logros más destacados está la titulación de alrededor de cinco millones de hectáreas como tierras colectivas de 'comunidades negras'. También habría que indicar como uno de las conquistas el surgimiento de decenas de formas organizativas locales y algunas regionales que han devenido en los interlocutores visibles y legales de iniciativas estatales así como de organizaciones no gubernamentales y algunos empresarios con intereses en sus zonas de influencia.

No obstante estos logros, también se cuenta con grandes limitaciones. La más obvia ha sido la dificultad de imaginar unos sujetos políticos y de derechos étnicos por fuera del Pacífico y de las imágenes acuñadas de 'comunidades negras' como unas radicales alteridades culturales de occidente y de la modernidad. Como ha sido señalado por activistas de organizaciones negras urbanas o por fuera del Pacífico, la idea predominante en la legislación derivada de la Ley 70 es la de unas comunidades negras rurales ribereñas propias de la región del Pacífico (o por lo menos eso es lo que se supone). Uno de los más grandes retos del movimiento organizativo negro desde la sanción de la Ley 70 de 1993 ha sido ampliar el significado y los alcances del sujeto político y de derechos para incluir experiencias urbanas o rurales por fuera del Pacífico.

Otra gran limitación es que la titulación no ha significado ninguna garantía de permanencia o de apropiación de las tierras colectivas, como la existencia de organizaciones y consejos comunitarios tampoco ha implicado una defensa de los intereses en nombre de los cuales se han constituido. La realidad económica, social y política de la región del Pacífico (con la presencia de actores de la guerra, de la criminalidad y de la explotación de gentes y recursos), rebasa con creces el imaginario político de consejos comunitarios como efectivas autoridades locales que expresan modalidades de autoridad tradicionales y apropiación armónica y colectiva de los recursos. Hace años es claro que no es suficiente con invocar idílicas imágenes culturalistas del Pacífico y sus gentes para torcer el rumbo de muerte y desesperanza en casi toda la región.

## **Problematizaciones**

Las críticas al multiculturalismo deben hacerse en un plano algo parecido de las críticas que el feminismo ha hecho de sí mismo. En el feminismo se pueden identificar diferentes momentos, asociados precisamente a estas críticas<sup>13</sup>. Este nace en un primer momento a partir del cuestionamiento de los efectos de la desigualdad entre hombres y mujeres, orientando la lucha feminista hacia el logro de la igualdad, que es el primer momento del feminismo.

---

13 Para una historia detallada del feminismo y sus diferentes disputas, véase Viveros (2004).

Después, en el interior del movimiento, se empieza a plantear que el logro de la igualdad es importante mas no es suficiente ya que también debía abordarse la cuestión de la diferencia. Desde esta perspectiva, la mujer es diferente del hombre por lo que la lucha por superar las desigualdades no debe adelantarse desconociendo esta diferencia sustancial. No hay que aspirar a ser como un hombre, sino superar las relaciones de poder y las desigualdades asociadas a la condición de género sin dejar de ser mujeres. Se critica entonces el primer momento del feminismo en tanto que la lucha por la igualdad no es suficiente, no es adecuada si no se asume una lucha por la diferencia. Hay un cuestionamiento fuerte del primer momento, pero sin desconocer lo importante que fue históricamente ni lo urgente que continúa siendo la lucha por desmontar las disímiles maneras de la desigualdad de la mujer con respecto al hombre.

Luego de este cuestionamiento realizado en nombre de la diferencia, se genera otra crítica desde las 'mujeres de color' y pobres en los países del norte así como desde estas mujeres del sur. El cuestionamiento es que el feminismo había sido elaborado por las mujeres privilegiadas (blancas y de élite), desconociendo las realidades de las mujeres de color o pobres en el norte o del sur. El feminismo de las mujeres blancas y de élite hablaba de la desigualdad o diferencia de la mujer como si todas las mujeres fueran iguales. Lo que muestran estas mujeres negras, indígenas o pobres, sobre todo desde los países del sur, es que no es adecuado hablar de mujer en singular sino que hay que hacerlo en plural. Las subalternizaciones raciales, de lugar y de clase social hacen que no exista una única experiencia de ser mujer, sino múltiples experiencias que no pueden ser soslayadas en un discurso generalizador de la igualdad o de la diferencia. Esta crítica es una que habla de diferencias, de heterogeneidades, de multiplicidad; habla de mujeres en plural en vez de mujer en singular. No desconocen los aportes del feminismo de la igualdad o del feminismo de la diferencia. Simplemente, consideran que no es suficiente, que hay que complementarlo, complejizarlo, tensionarlo con esa crítica desde la heterogeneidad, desde la multiplicidad.

Me he referido a estas críticas que el feminismo ha realizado de sí mismo porque considero que con el multiculturalismo debe hacerse algo parecido. Hay que aprender que las críticas no necesariamente significan desechar lo que se está cuestionando, sino incorporarlo y llevarlo más allá. Ahora bien, con el multiculturalismo es muy difícil intentar cualquier cuestionamiento porque a menudo se lo interpreta como que uno está desconociendo la

importancia de las luchas que se han dado alrededor del multiculturalismo. No obstante, hay que asumir el riesgo de moverse más allá de las certezas y de los comités de aplausos, que tanto aprecian quienes no pueden pensar de otra manera o que ya se encuentran acomodados.

Si seguimos el paralelo con el feminismo, las luchas del multiculturalismo se encuentran en el segundo momento: el de la diferencia. En el multiculturalismo todavía se está en ese momento de la diferencia, en el que se argumenta desde grupos étnicos imaginados como plena y monolítica diferencia. Todavía no hemos imaginado, y menos aún articulado, unas luchas desde multiculturalismos que se desplacen de la diferencia a las heterogeneidades, a las multiplicidades.

Uno de los mayores problemas del multiculturalismo hoy en día consiste precisamente en que no ha cuestionado la noción de diferencia con la que se opera ya que, en general, tiende a suponer grupos étnicos homogéneos y absolutamente contrastantes. Estamos en deuda de articular luchas desde multiculturalismos que vayan más allá de la diferencia esencializada y generalizante de 'lo indígena' o 'lo negro-afrodescendiente', a semejanza de la crítica que el feminismo realizó a la noción esencializada de mujer. Unas luchas del multiculturalismo donde no se reproduzcan y afiancen esas nociones de otrerización de la diferencia propias de la nostalgia imperial de un 'Occidente' que imagina *otros* radicalmente otros, puros y homogéneos.

Esta otrerización de la diferencia se aprecia con una fuerza inusitada en los imaginarios del 'nativo ecológico' (Ulloa, 2004), es decir, de un ecólogo por naturaleza que, en su supuesta radical diferencia con 'Occidente' y la 'modernidad', encarnan unas relaciones armónicas con la 'naturaleza' (con la 'madre naturaleza'). Otra arista de esta otrerización culturalista de la diferencia es la de las expresiones neochamánicas que, en contextos urbanos, son consumidas por individuos de clase media y de élite (Caicedo, 2010). Poca o ninguna fuerza política de importancia puede articularse desde estas ideas de la diferencia cultural. En cambio, estas ideas sí han permitido la proliferación de las prácticas "oenegeras" a nombre de los 'otros' o taquilleros discursos milenaristas contra la 'modernidad' y 'Occidente'.

Este problema se asocia al hecho que los multiculturalismos dominantes han sido aquellas versiones minimalistas de las que hablamos en un comienzo, en las cuales la diferencia cultural aparece como equivalente



de los 'otros de la nación'. Son multiculturalismos circunscritos a 'minorías étnicas', a los otros (como anterioridades y exterioridades marcadas) de la modernidad, del 'nosotros' normalizado de la colombianidad. No es que este tipo de multiculturalismos no hayan hecho aportes importantes al reconocimiento jurídico y político de las llamadas 'minorías étnicas'. Ni que no haya que defender los esfuerzos por visibilizar y dignificar a sectores poblacionales que habían sido estereotipados como salvajes, atrasados, incapaces. El problema es quedarse ahí, reproduciendo la otrerización culturalista de la diferencia.

Otro de los grandes problemas del multiculturalismo en Colombia, que ya mencionaba de pasada, tiene que ver con la creciente reducción de lo político a lo jurídico. Es sorprendente cuántos esfuerzos de las intervenciones y luchas del multiculturalismo en el país se mueven en el registro de la legislación, de los decretos, del derecho. Una hipertrofia jurídica, nada extraña en un país leguleyo y santanderista.

Aunque no quiero argumentar que el registro de lo jurídico sea superfluo, me parece importante empezar a subrayar ciertos efectos negativos de la sobredimensión de la participación de los abogados y el discurso del derecho, entre los cuales la despolitización y la reificación de la diferencia son los más palpables. Esta hipertrofia jurídica, que se hace desde el litigio estratégico a menudo con las más nobles intenciones, además de haber potenciado ciertas expresiones organizativas (lo cual es positivo) ha significado un notable socavamiento de la política al domesticar malestares e imaginarios de disímiles sectores sociales en el lenguaje y mecanismos del derecho. Institucionaliza, sedimenta, establece vías, define sujetos y procedimientos... en últimas, contribuye a la "oenergización" de las organizaciones étnicas, a la judicialización de la política, a la clausura del imaginario político.

## **Propuestas**

Para retomar la pregunta del título, considero que el multiculturalismo amerita ser defendido. Como ya lo adelantaba en la introducción, esta defensa no es simplemente celebratoria. El multiculturalismo como horizonte de lucha política no se puede circunscribir a la otrerización de la diferencia culturalista en su versión minimalista de los otros de la nación. Tampoco se puede limitar a la hipertrofia jurídica ni al registro de los derechos que garantiza el Estado.

Antes que un hecho consumado sobre el que se asumen posiciones de defensa o de crítica, considero que el multiculturalismo es un proyecto por profundizar. Antes que desechar el multiculturalismo, la lucha consiste en sacarlo del ámbito estatista y otrerizante en el que se ha movido predominante en el país. Para hacer esta profundización del multiculturalismo hay que desmarcarse de la hipertrofia jurídica. Considero que las luchas y las posibilidades de articular multiculturalismos de otro modo pasan por descreer y apartarse un poco de que las apuestas son principalmente en torno a la legislación. Entonces, la primera propuesta es articular unos multiculturalismos que no se circunscriban a la legibilidad estatal (y sobre todo la legibilidad jurídica), que vayan mucho más allá como pedagogías de las diferencias, que se inscriban en prácticas concretas, que intervengan y socaven imaginarios colectivos. Operar más allá, por fuera y sin la sanción estatal... ese sería el núcleo de unas pedagogías de la diferencia. Lo que está en juego son más las dimensiones de la subjetividades, de las prácticas, de las transformaciones en las relaciones sociales, o sea, considero que la ley hace parte de eso pero no es una cosa importante sino se liga con esto otro.

La segunda propuesta pasa por pensar la diferencia en clave de diferencias, lo que pasa por la des-otrerización de la diferencia. Habría que desplazarse de la diferencia a las heterogeneidades, ese sería el gran reto de la profundización del multiculturalismo. Pensar las diferencias en plural, la multiplicidad de las diferencias, su heterogeneidad, es indispensable si se quiere profundizar el multiculturalismo. No es suficiente con el modelo dicotómico de grupos étnicos versus sociedad nacional al que nos ha empujado la concepción minimalista del multiculturalismo. No es suficiente asumir una homogénea condición entre los grupos indígenas o las comunidades negras. En el interior de lo que usualmente se refiere como indígenas o comunidades negras (incluso en un pequeño poblado) existen diferencias y desigualdades que no deben soslayarse en nombre de un supuesto nosotros comunitarista. Esa idea de esos otros intocados, puros. Esa idea de otrerización, que es herencia colonial, herencia de la nostalgia imperial, hay que cuestionarla y desplazarla hacia las heterogeneidades, hibridades, impuridades, pero también hacia la pregunta por cómo desde las diferencias se articulan y reproducen las desigualdades.

Finalmente, la profundización del multiculturalismo requiere de un cuestionamiento del culturalismo. Este es la reducción del imaginario teórico y político a la cultura. Todo aparece como 'cultura': las luchas son

por la 'defensa de la diferencia cultural', las explicaciones se constituyen refiriéndose a 'tradiciones culturales'. El principio de inteligibilidad es reducido a la cultura. Se culturalizan las desigualdades, no se piensa en clave de relaciones de explotación ni en los procesos de sujeción, discriminación o marginalización. En la alquimia culturalista estas disímiles expresiones de la desigualdad se culturalizan: se las interpreta como luchas de culturas, como falta de reconocimiento de la diferencia cultural<sup>14</sup>.

La profundización del multiculturalismo pasa por descentrar la cultura de las estrategias explicativas y de movilización política. No es abandonar la apelación a la crucial dimensión cultural en las explicaciones o en los anclajes de las luchas políticas, sino deshacerse de una noción reificada y totalitaria de cultura y su consecuente culturalismo que poco o nada contribuye a desestatizar y "desoenergizar" las disputas por en nombre de la diferencia cultural. El reto consiste en concebir unas modalidades del multiculturalismo que no se circunscriban a ver ciertas poblaciones como sus sujetos legítimos (los cuales solo se pueden pensar en términos de 'indígenas' o 'comunidades negras'-afrodescendientes, como 'grupos étnicos'), mientras que otros no (todas las poblaciones que no puedan aparecer como indígenas o 'comunidades negras'-afrodescendientes). Ese resto, lo que ha quedado como innombrado por los multiculturalismos dominantes, deviene en fuente de su desestabilización y, por tanto, en referente de profundización y defensa de los multiculturalismos por venir.

14 Cercana a este énfasis culturalista ha ido ganando terreno entre académicos en el norte y unos del sur, una interpretación que se supone radical. Esta interpretación argumenta que en la 'cultura occidental' o 'en la modernidad como cultura' radican los problemas del mundo contemporáneo; no en el capitalismo, en la explotación de seres humanos o el entorno en aras de la acumulación de capital. El problema se le endosa a las 'ontologías' y a las 'epistemologías'... Todo un discurso salvacionista se configura así sobre las 'epistemologías otras', las 'culturas indígenas o afrodescendientes' (los otros de la modernidad) que son vistos como los nuevos e impecables sujetos de la transformación. Esta culturalización (con su inflexión en la epistemologización-ontologización) de las contradicciones y conflictos que atraviesan las disímiles poblaciones y los entornos, diluye en las acusaciones a 'la modernidad' cuestiones de clase social, así como los heterogéneos dispositivos de dominación y hegemonía que producen sujetos subalternizados y los sujetos dominantes.

## Bibliografía citada

- CAICEDO, ALHENA. 2010. "El uso del ritual del yajé: patrimonialización y consumo en debate". *Revista Colombiana de Antropología*. 46. Icanh. Bogotá. Pp. 63-86.
- DAGNINO, EVELINA. 2004. "Confluência perversa, deslocamentos de sentido, crise discursiva". En Alejandro Grimson (editor). *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Clacso. Buenos Aires. Pp. 195-216.
- ESCOBAR, ARTURO, SONIA ÁLVAREZ Y EVELINA DAGNINO. 2001. "Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos". En Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (editores). *Política cultural & cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Taurus-Icanh. Bogotá. Pp. 17-48.
- HALL, STUART. [2000] 2010. "La cuestión multicultural". En Stuart Hall. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envión Editores IEP-Instituto Pensar Universidad-Andina Simón Bolívar. Popayán, Lima, Quito. Pp. 133-153.
- \_\_\_\_\_. 2000. "The Multicultural Question". Transcripción de la presentación del 4 de mayo en la Conferencia Anual del Centro de Investigación en Economía Política.
- OCHOA, ANA MARÍA. 2002. "Políticas culturales, academia y sociedad". En Daniel Mato (editor). *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Clacso. Caracas. Pp. 213-224.
- OFFEN, KARL. 2009. "O mapeas o te mapean. Mapeo indígena y negro en América Latina". *Tabula Rasa*. 10. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá. Pp.163-189.
- ROJAS, AXEL. 2011. "Interculturalidad. El problema de las relaciones entre culturas". Tesis de la Maestría en Estudios Culturales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- SEGATO, RITA LAURA. 2007. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo. Buenos Aires.
- ULLOA, ASTRID. 2004. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Icanh. Bogotá.

VILLA, WILLIAM. 1998. "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región". En Adriana Maya (editora). *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*. Tomo VI. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá. Pp. 431-448.

VIVEROS, MARA. 2004. "El concepto de "género" y sus avatares: interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias". En *Pensar (en) Género. Teoría y práctica para las nuevas cartografías del cuerpo*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

