



ISSN: 1390-1249

DOI: <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.61.2018.3386>

228

David Lehmann, editor  
**The Crisis of Multiculturalism in Latin America**

Nueva York: Palgrave Macmillan, 2016,  
 230 págs.

*La crisis del multiculturalismo en América Latina* es un texto provocador que, como podrá atestiguar, amerita más de una lectura. La obra, puesta en circulación en noviembre de 2016, es resultado del trabajo de edición a cargo de David Lehmann<sup>1</sup> con el respaldo del Instituto de las Américas en la *University College London*. Confluyen en este trabajo nueve aportaciones, que incluyen el prólogo a cargo de John Gledhill y la introducción por David Lehmann, quienes proponen un rápido recorrido por los siete capítulos en los que se da

cuenta de las consecuencias positivas, negativas y también ambiguas del multiculturalismo en regiones americanas de habla hispana y portuguesa ajenas al mundo anglosajón.<sup>2</sup> Así, la noción de multiculturalismo puesta en circulación en esta obra trabaja alrededor de un conjunto heterogéneo de experiencias colectivas que adquieren un complejo carácter conceptual en la medida en que la retórica jurídica y la práctica diaria de los sujetos de conocimiento son contrastadas críticamente. En ese entramado, el multiculturalismo es susceptible de caracterizarse como:

- a) Una política universal, social, económica, ambiental, expresada regional y localmente, y manifiesta en las prácticas de los colectivos humanos. Produce resultados sorprendidos y paradójicos: a pesar de su alcance universal y cobijar reivindicaciones indígenas ligadas con los usos y costumbres, desconoce demandas de equidad de mujeres indígenas como pertinentes al carácter de tales pueblos.
- b) Convergencia entre estructura jurídico-administrativa del Estado, sociedad civil organizada, agencias globales de desarrollo, capital y, por supuesto, pueblos indios (fundamentalmente autorreconocidos, nombrados “desde afuera” o etno-estratégicamente situados en el marco de coyunturas particulares, políticas y económicas). Convergencia orientada a emitir

<sup>1</sup> Desde la década de 1970, el socio-antropólogo se ha interesado por los procesos de transformación social, económica y política en América Latina, entre ellos, la tensa relación entre Estado, estructura agraria, campesinado, democracia y desarrollo. Durante los últimos 20 años, indaga sus derivas multiculturales e interculturales en México y Brasil.

<sup>2</sup> La secuencia de los textos responde al siguiente orden: “El multiculturalismo como arma jurídica: uso y abuso del concepto de “pueblo originario” en los conflictos agrarios en Michoacán, México”, a cargo de Luis Vázquez León; “Las paradojas del multiculturalismo en Bolivia”, por Andrew Canessa; “La etnización de los conflictos agrarios: un caso argentino”, de Maité Boulloussa-Joly; “La invención de nuestros propios derechos: mujeres que trascienden la oposición entre lo indígena y lo universal”, con Manuela Lavinas Picq; “La demanda por el reconocimiento y el acceso a la ciudadanía: etiquetamiento étnico y reestructuración territorial en Brasil”, autoría de Véronique Boyer; y “La política de nombrar: acción afirmativa en la educación superior brasileña”, por el propio David Lehmann.

- reivindicaciones al amparo de la academia o la intelectualidad –y también desde su franca oposición–, provocando efectos que suelen salirse del control estatal, como las medidas estatales de restitución de tierras.
- c) Imbricación con el capitalismo neoliberal a guisa de ideología, no siempre transparente al análisis en los reclamos vinculados con la resolución de juicios agrarios de larga data. Asignación de tierras que transforman la posesión colectiva en privada y la insertan en circuitos económicos de alta rentabilidad, explotación, despojo y reasignación territorial de población sobre la base de identidades pretéritas, recientemente inventadas.
- d) Potenciación de la reestructuración neoliberal de los mercados de trabajo, reconfigurando el equilibrio entre capital y trabajo mediante la desregulación o la desorganización del mismo: una de sus expresiones es el trabajo en condiciones de informalidad que propicia relaciones interétnicas e intercomunitarias apoyadas en la violencia administrada por los gobiernos estatales en consenso con autoridades indígenas legitimadas por la propia administración estatal.
- e) Conciliación tortuosa del reconocimiento de la diferencia cultural y de la identidad con la redistribución de la riqueza. Al señalar que la esfera de la superestructura es autónoma e independiente de las relaciones de producción y reproducción, constriñe las demandas de los grupos a determinantes unívocos y excluyentes: el color de la piel, la lengua, la sexualidad, el género, pero no las relaciones de producción y reproducción.
- f) Promoción exacerbada de afectos hacia los pueblos indios y tendencia a la mitificación de sus prácticas económicas y relaciones sociales de propiedad. En tanto se dice que

éstos encarnan formas alternativas de aprehender el mundo –lo cual, por otra parte, es también resultado de un fenómeno de *exotización* de la alteridad–, suele derivarse la afirmación de que en los pueblos originarios la existencia individual solo es posible en un tono comunal y las motivaciones subjetivas no subyacen al ejercicio de poder o a formas de dominio comunitario.

Con la emergencia y reconocimiento internacional de los derechos de los pueblos indígenas y tribales proclamado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, se expandió por el orbe la sensación de conciencia étnica y la consecuente politización de la raza y la etnicidad. Lo que en el derecho positivo consistió en la aceptación de las diferencias culturales por parte de los Estados nacionales firmantes del Convenio,<sup>3</sup> en diversas experiencias latinoamericanas se plasmó como la emergencia de relaciones de poder productoras de nuevas desigualdades e injusticias sociales en torno al acceso al territorio y al derecho a regular la vida social de un modo particular. Fenómeno cobijado por la política del reconocimiento, una posición de poder para determinar qué es auténtico, qué expresión da cuenta de la pertenencia identitaria, quién puede o no disponer de los atributos necesarios para calificar como pueblo originario poseedor de usos y costumbres, y ser tratado de un modo singular.

Para Lehmann, la noción de multiculturalismo pone en entredicho la supuesta apertura de las sociedades latinoamericanas a la diferencia racial, étnica, de clase, de género, entre otras, y en cambio hace florecer su contraparte: la interculturalidad. Ésta consistiría en ofertas de reconocimiento e institucionalización de medidas educativas y jurídicas dis-

<sup>3</sup> Los gobiernos de Cuba y la República Oriental del Uruguay constituyen la excepción en América Latina.

tintivas adaptadas a la herencia o cultura de pueblos indígenas (nominadas como usos y costumbres), a un perfil público de “indigenidad” como categoría que cubre afiliaciones lingüísticas, territoriales y culturales múltiples, así como políticas integracionistas diseñadas expresamente para los pueblos indígenas, para permitirles participar en términos iguales en la cultura hegemónica, en la educación y en los mercados de trabajo (p. 4).

En continuidad con lo señalado, una de las bases en que se apoya la política insuficiente del multiculturalismo es su señalamiento incisivo sobre las dicotomías falsas asociadas con lo indígena: es habitual pensar que las variaciones culturales devienen de diferencias étnicas o lingüísticas y no son producto de diferencias en el orden socioeconómico, ecológico, regional y religioso, es decir, suele predominar la idea esencialista que categoriza a los pueblos indios por su distinción cultural. Otra dicotomía falsa se resume en la idea de los sistemas jurídicos como propios de la regulación de los Estados modernos y ausentes en los marcos regulatorios de los pueblos indios, en cuyo caso son adjetivados como “justicia indígena”, “justicia comunitaria”, “justicia popular” y “pluralismo legal” (p. 6). Sin embargo, estudios de caso en Guatemala, Ecuador y México (como el alzamiento zapatista en este último) muestran que la disputa no se refiere a la reivindicación del acceso, al control y decisión sobre los recursos del territorio, como tampoco a una demanda asociada con la singularidad cultural indígena, sino a la exigencia a la autoridad judicial de la aplicación de la justicia social según lo establece la ley en términos administrativos.

En esas circunstancias, “pasar por indígena” o ser indígena resulta una estrategia coyuntural de acción colectiva que busca acceder a la impartición de justicia en condiciones de equidad; y hacer esto irremedia-

blemente sitúa las movilizaciones sociales o auténticamente indígenas en un marco de jurisprudencia de alcance universal, que supondría su *desencialización*.

Los afectos de los urbanitas —académicos, sociedad civil organizada, agencias nacionales e internacionales de desarrollo— hacia el repudio del coloniaje histórico cebado en lo indígena, suelen poner los temas de la justicia, la democracia, el reconocimiento y la distribución de la riqueza en un precario equilibrio que, en no pocas ocasiones, conduce a la manifestación de injusticias que no subsanan las primeras y generan nuevas dinámicas basadas en la tensión, el conflicto y la ambigüedad. En nombre de la identidad, se omite afirmar que ésta es una construcción social para sustituirla por una tenue línea de corte esencialista. En toda esta discusión, al final el papel del Estado es relevante para garantizar su propia capacidad de determinar la corrección de las reivindicaciones bajo el sino indígena; es decir, el Estado legitima y legaliza el reconocimiento a la identidad. A decir de Lehmann, resulta irónico que, para restaurar la tenencia agraria indígena, sea necesario movilizar el régimen de propiedad estatal con todo su aparato de clasificación, medición y regulación territorial que choca con muchas formas indígenas de tenencia y puede estar muy mal adaptada a los modos predominantes de producción y reproducción (p. 13).

La idea de “indigenidad”, es decir, el grado por el cual sería posible determinar el nivel de autenticidad de grupos de individuos singulares, subyace a la discusión sociopolítica latinoamericana cuyo correlato es la promoción discursiva y práctica de niveles variables de legalidad y legitimidad en estos grupos para ganar acceso, control y decisión sobre recursos territoriales y formas productivas y reproductivas allí inscritas. Esta promoción, caracterizada por Gledhill como “técnicas neoliberales

de gobierno”, refiere expresiones de gubernamentalidad neoliberal que desempoderan movimientos indígenas, promueven sujetos indígenas legítimos e impulsan desde las élites locales contramovimientos sociales. Esto, en aras del reconocimiento de la igualdad y, sobre todo, de las contribuciones exclusivas de los pueblos indígenas y tribales a la “armonía social y ecológica de la humanidad” (p. viii) para presentar tales aportaciones, afectivamente muy valoradas, como alternativas al modelo de desarrollo económico.

Sin embargo, tiene su contrasentido en la propia declaración 169 de la OIT, cuando se reconoce el derecho de los Estados o de las concesiones asignadas por los Estados a las sociedades anónimas a explotar minerales y otros recursos del subsuelo, al tiempo que se establecen procedimientos mediante los cuales los pueblos indígenas pueden enajenar sus tierras o transmitir sus derechos fuera de su comunidad (p. viii). El ejemplo argentino respecto a la etnogénesis, potenciado por la estructura de oportunidad política de la *mea culpa* histórica del Gobierno argentino, da cuenta de esa recurrencia a la identidad como señal de autenticidad, que, en este caso, se descubre como fenómeno de inautenticidad. Cuando trabajadores rurales buscan pasar como herederos de pueblos indígenas –tal como ocurre en Michoacán con mayor éxito para grupos particulares, y como reiteradamente insiste Luis Vázquez León–, llevando a la disyuntiva en el ejercicio jurídico estatal por el decantamiento hacia la (in)justicia de algunos pueblos y/o el bienestar de otros. Paralelamente, la indigenidad, sobre la base de una aceptada e

idealizada homogeneidad, supone como, en el caso boliviano, la producción organizada de lo indígena que, apelando al fundamento de los usos y costumbres, induce al diseño territorializado y desterritorializado de pueblos indígenas. Es decir, induce a la implantación de una identidad que no tiene conexión necesaria con formas de vida ancestrales pero que logra, de manera efectiva, interpelación con poblaciones urbanas sensibles a conceder derechos a los pueblos originarios.

Para hacer extensiva la invitación a leer *La crisis del multiculturalismo en América Latina*, quiero referir el proverbial regaño, narrado por John Gledhill en el prólogo, que condensa la complejidad del rumbo que los afectos nostálgicos exacerbados toman entre la comunidad académica mexicana –probablemente ello también ocurra en otras latitudes latinoamericanas– y que, según sus propias palabras, le permite afirmar que ella tiende a estar particularmente nerviosa con respecto al esencialismo estratégico y las tradiciones inventadas (p. vi). Me pregunto si ese nerviosismo en torno al esencialismo estratégico y las tradiciones inventadas es similar a la denominación de origen de ciertos productos emblemáticos de la identidad mexicana como la bebida alcohólica mezcal: la parte bella del tema es que son únicos, auténticos y originales; la parte bestial es que, al eternizarlos, los hacemos inmanentes y les negamos el derecho al cambio.

*Luis Fernando Gutiérrez Domínguez*  
*Universidad Autónoma de Puebla, México*