

AVATARES DEL PLURALISMO: USOS Y ABUSOS  
DEL CONCEPTO DE DIVERSIDAD CULTURAL EN  
MEDIOS INSTITUCIONALES

AVATARS PLURALISM. USES AND ABUSES OF  
THE CONCEPT OF CULTURAL DIVERSITY IN  
INSTITUTIONAL MEDIA

AVATARS PLURALISME. USAGES ET ABUS DU  
CONCEPT DE LA DIVERSITE CULTURELLE DANS  
LES MEDIAS INSTITUTIONNELS

---

Fecha de recepción: 27 de febrero de 2016

Fecha de aprobación: 10 de abril de 2016

**Jean Paul Sarrazin<sup>1</sup>**

---

1 Doctor en Sociología (Université de Poitiers, Francia). Docente investigador vinculado al Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia. Miembro del Grupo de Antropología Social. Contacto: jpsarra@yahoo.com

## Resumen

En este artículo se señalan algunos de los problemas conceptuales y operativos relacionados con los discursos y programas dispuestos por el Estado pluralista colombiano, cuyo fin explícito es el de proteger la diversidad cultural del país. Mediante un análisis crítico de dichos discursos, se encontró que la lógica pluralista está fuertemente influenciada por organismos supranacionales, y que se basa en el supuesto según el cual los grupos sociales integrantes de la diversidad cultural poseen culturas claramente identificables y delimitables. A pesar de que haya habido avances con respecto al racismo o al rechazo por ciertas alteridades tradicionales, las disposiciones pluralistas no están acordes con las realidades sociales del país, razón por la cual se cuestiona también su efectividad para contrarrestar las formas de discriminación y exclusión propias de la sociedad contemporánea.

## Palabras clave:

Identificación cultural; diversidad cultural; diferenciación cultural; pluralismo; relaciones interétnicas; políticas sociales.

## Abstract

This article discusses some of the conceptual and operational problems linked to the discourses and dispositions defined by the pluralistic State of Colombia, whose explicit purpose is to protect cultural diversity. Through a critical analysis of those discourses, this study discovers a logic which is strongly influenced by supranational organizations, and which is based on the assumption that the social groups constituting our cultural diversity must possess clearly identifiable, discrete cultures. Although some progress has been made with regard to racism or the rejection of certain traditional alterities, pluralistic dispositions are not consistent with the social realities of the country, a reason why we have to question its effectiveness to counter new forms of discrimination and exclusion in our societies.

## Keywords:

Cultural identification; cultural diversity; cultural differentiation; pluralism; interethnic relations; social policies.

## Résumé

Cet article traite de certains des problèmes conceptuels et opérationnels liés à des discours et des programmes élaborés par l'État colombien énumérés pluraliste, dont le but explicite est de protéger la diversité culturelle. Grâce à une analyse critique de ces discours, il a été constaté que la logique pluraliste est fortement influencée par des organisations supranationales, et est basé

sur l'hypothèse que les groupes sociaux membres de la diversité culturelle ont des cultures clairement identifiables et définissables. Bien qu'il y ait eu des progrès en ce qui concerne le racisme ou le rejet de certains altérités traditionnels, les dispositions pluralistes ne sont pas en conformité avec les réalités sociales du pays, pourquoi propre exclusion soulève aussi des questions quant à son efficacité pour lutter contre les formes de discrimination et de la société contemporaine.

### **Mots-clés:**

identification culturelle; La diversité culturelle; Différenciation culturelle; le pluralisme; les relations interethniques; les politiques sociales.

---

## **Introducción**

El 1991, Colombia se comienza a regir por una nueva Constitución Política en la cual se declara que este país es una República “pluralista” (Artículo 1) y se decreta que “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación” (Artículo 7). A partir de allí, se desarrolla una serie de políticas sociales relacionadas con dicha diversidad, las cuales constituyen el objeto de análisis del presente artículo. Más específicamente, se analizan críticamente los discursos producidos desde el Estado a propósito de la diversidad cultural y lo que debe hacerse para protegerla. Los textos analizados fueron publicados por diferentes instituciones o corporaciones del Estado, como por ejemplo la Corte Constitucional, los Ministerios Nacionales o la Alcaldía Mayor de la capital del país.

Por otro lado, y para situar dichas políticas en el marco supranacional del que no pueden ser desligadas, se consideraron los discursos y lineamientos que se plantean desde organizaciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas - ONU (y sus ramificaciones, particularmente la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura-UNESCO) o el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, en las cuales también se evidencia el uso sistemático y la valoración positiva del concepto de diversidad cultural. De manera tangencial y complementaria, hemos tenido en cuenta algunas de las experiencias vividas por diferentes funcionarios colombianos, quienes han constatado directamente las problemáticas surgidas en los procesos de aplicación de las políticas pluralistas.

Específicamente nos hemos preguntado: ¿Cómo se define la “diversidad cultural” en aquellos ámbitos institucionales? ¿Qué tipo de actores imponen

estas definiciones? ¿Cuáles poblaciones son consideradas como parte de la diversidad cultural? ¿Por qué se dice que hay que protegerla? ¿Cómo se pretende hacerlo? ¿Qué implicancias tienen aquellas conceptualizaciones y cómo se articulan con las realidades sociales? Evidentemente no se trata de proporcionar acá las respuestas exhaustivas y definitivas a estas amplias cuestiones; lo que se busca es aportar algunas reflexiones a las lógicas pluralistas desde la sociología y la antropología.

Las concepciones que se manejan corrientemente en ámbitos del Estado a propósito de la categoría específica de “diversidad cultural” no deben ser asumidas como formas únicas, universales o naturales de entender la diferencia cultural. Desde una perspectiva fenomenológica (Berger y Luckmann, 2003), se trata de estudiar el conocimiento del mundo que es considerado como evidente y natural para los individuos. La expresión “diversidad cultural”, como veremos, no es simplemente una manera transparente de hablar de las diferencias culturales presentes en la sociedad; no se trata del reconocimiento objetivo de una realidad que siempre ha estado “allá afuera”. Estas formas de entender o conocer el mundo social se imponen como producto de procesos históricos y relaciones de poder.

Mientras la realidad social es infinitamente diversa, veremos más adelante que el concepto de “diversidad cultural” se asocia en los discursos analizados con la noción de “diferentes culturas”, siendo las “culturas étnicas” (principalmente las indígenas, afrodescendientes y Rra  el tipo más saliente de esa alteridad cultural.<sup>2</sup> Adicionalmente, esta ideología se basa en la asignación de fronteras étnicas y culturales, señalando a ciertas poblaciones como *otros diversos* que se distinguen y se separan de un Nosotros supuestamente mayoritario. El hecho de que la diversidad cultural se haya asociado de manera tan estrecha a una cierta alteridad étnica constituye uno de los aspectos centrales de la problemática estudiada aquí.

Las prácticas discursivas construyen los objetos mismos de los que hablan (Foucault, 1969). Asimismo, podemos decir que las prácticas discursivas del pluralismo construyen aquellos elementos que supuestamente componen la diversidad cultural. El pluralismo se basa en un sistema de clasificación social. Más que simples juegos para etiquetar a las personas, los sistemas de clasificación fundamentan las formas de entender el mundo y responder ante él.

En efecto, ellos implican la atribución de una serie de cualidades, comportamientos y hasta intenciones imaginadas, lo que a su vez define las modalidades de relacionamiento entre las distintas entidades (Descola,

---

<sup>2</sup> Bocarejo (2011), en el mismo sentido, señala que, en el marco oficial colombiano, los sujetos que encarnan la heterogeneidad cultural son principalmente los sujetos étnicos.

2012). Por ejemplo, identificar y clasificar a un individuo como “indígena” implica no solamente asignarle una etiqueta; esta identificación conlleva la atribución de ciertas características de *indigenidad* e incluso fundamenta una ideología indigenista cuya difusión y efectos sociales son considerables (Sarrazin, 2011). Es así como el sistema de clasificación de las diferencias sociales tiene consecuencias muy concretas y materiales, dando lugar a valoraciones, actitudes, normas, leyes y programas institucionales.

## Esbozo del contexto transnacional

Más allá de las distintas críticas que se han hecho al multiculturalismo como política de Estado,<sup>3</sup> permanece hoy en día la legitimidad aparentemente incontestable del reconocimiento, el respeto, la valoración y la protección de la diversidad cultural. La aplicación de estos principios legitima aun hoy en día un gran número de leyes, decretos, programas y acciones estatales. En efecto, las políticas relativas a la protección de la diversidad (o el “giro a la diversidad” en las políticas) viven hoy un auge sin precedentes, particularmente en el continente americano, y especialmente en Colombia.

Tanto en este país como en muchos otros, el concepto de diversidad cultural es frecuentemente utilizado en los discursos públicos, especialmente desde comienzos de los años 1990 (Hannerz, 2010, p. 544). Que ahora vivamos en un mundo con muchas “culturas”, donde la “diversidad es una riqueza” o un “patrimonio” que todos debemos “preservar” o “proteger”, son ideas que se han difundido globalmente y se presentan como verdades autoevidentes, lo que hace olvidar su reciente historia.

Este fenómeno surge en un contexto político propio de la era de la globalización. Puesto que la valoración positiva de la diversidad cultural a escala global “se fundamenta sobre imaginarios de lo étnico de facción reciente que circulan en un mercado globalizado” (Sarrazin, 2015a, p. 167), cabe preguntarse si todo ello no está relacionado con una agenda global de etnización de la diferencia (Segato, 2007). No es casualidad que aquella valoración sea promulgada por organismos dirigidos desde el Norte<sup>4</sup> como la UNESCO, o por múltiples ONGs cuya financiación proviene directa o indirectamente del Norte. Y tampoco es casualidad que el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo hayan instado a muchos países como Colombia a incorporar categorías étnicas en sus censos y estadísticas (Urrea,

3 Sobre el caso colombiano, ver los diversos casos presentados en el volumen 47(2) de 2011 de la *Revista Colombiana de Antropología*, así como en el libro “La Multiculturalidad Estatalizada”, editado por M. Chaves (2011).

4 Utilizamos la palabra *Norte* para designar los centros de poder de Norteamérica y Europa Occidental, o lo que Trouillot (2011) llama el Norte Global.

2011). Se sabe además, como Hale (2007) señala, que el Banco Mundial propuso reformas normativas exigiendo a los gobiernos nacionales respeto por los derechos indígenas, y reclamó la “participación indígena informada” en proyectos económicos; añade Hale (2007) que reformas “pro-indígenas” afines se realizaron también en el Banco Interamericano de Desarrollo.

El Banco Mundial, institución líder en la promoción del neoliberalismo en América Latina (Domenech, 2007), promueve igualmente el reconocimiento de la diversidad cultural. En uno de sus propios textos, este Banco se jacta de prestar “mayor atención a las ‘minorías étnicas’ que en años anteriores” (citado por Domenech, 2007, p. 71). Dicha institución dice buscar así estrategias dirigidas a “grupos desventajados” con programas focalizados y compensatorios para reducir la pobreza y disminuir la exclusión de las diferentes “culturas”. Como cita Domenech (2007), uno de los libros editados por el ente financiero se titula “Incluyendo a los Excluidos”. Así, para el Banco Mundial (y para el Estado colombiano, como veremos) implementar programas específicos y tratos especiales para los grupos que componen la diversidad cultural y étnica sería una manera de disminuir la exclusión.

No se puede ignorar que la difusión a escala global de los ideales de protección y valoración de la diversidad cultural tiene lugar paralelamente a otros fenómenos generales como el neoliberalismo, la descentralización político-administrativa o la influencia creciente de EEUU en la región (Gros, 2000). También cabe notar la adhesión por parte del Estado colombiano a convenios y tratados internacionales como el Convenio 169<sup>5</sup> de la Organización Internacional del Trabajo–OIT (perteneciente a la ONU), así como la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas adoptada por la Asamblea General de la ONU en 2007.<sup>6</sup> Si el Estado no adhiere a este tipo de lógicas (como la etnización de las políticas sociales), el Banco Mundial le puede negar ciertas ayudas financieras que, en el sistema neoliberal, se han vuelto indispensables. Por ejemplo, los préstamos para educación que los gobiernos latinoamericanos necesitan, están condicionados a la implementación de programas de “educación diversificada” que tengan en cuenta las particularidades de las “minorías étnicas” (Domenech, 2007).

Para proteger la diversidad cultural la UNESCO propone, entre otras medidas, la preservación del patrimonio cultural e inmaterial de los países, definiendo dicho patrimonio como “tradiciones o expresiones

5 El Convenio 169 de la OIT es un instrumento jurídico internacional que trata específicamente los derechos de los pueblos indígenas y tribales. Sin definir quiénes son estos últimos, afirma que ellos deben tener estilos de vida tradicionales y una cultura diferente a la de otros segmentos de la población nacional. En Colombia, un buen número de las acciones de tutela que interponen los representantes de grupos étnicos, citan este Convenio para reforzar sus argumentos.

6 Cabe notar que los países que lideran la ONU a través de su Consejo de Seguridad Permanente no son precisamente los países marginalizados, sino potencias económicas y militares: Estados Unidos, Reino Unido, Francia, China y la Federación Rusa.

vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes”.<sup>7</sup> Se asume, en efecto, que el patrimonio cultural inmaterial es el “crisol de la diversidad cultural”, y que existe “la voluntad universal y la preocupación común de salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial de la humanidad”.<sup>8</sup> Adicionalmente, en la “Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural” definida en París en 2001, se dice que “la defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético”, y en su artículo primero se especifica que la diversidad cultural es “fuente de intercambios, de innovación y de creatividad”. Por otro lado, en un documento a propósito del patrimonio inmaterial, la UNESCO aboga por “el mantenimiento de la diversidad cultural de cara a la globalización”;<sup>9</sup> esta preocupación por los supuestos efectos negativos de la globalización es bastante curiosa (por decir lo menos), por cuanto proviene de uno de los organismos más globalizados y globalizantes del mundo como es la UNESCO. Así confirmamos que “los discursos contra la homogenización cultural a nivel mundial y a favor de la diversidad local son ante todo un producto de la cultura globalizada” (Wood, 1998, p. 224). El elogio de la diversidad, paradójicamente, hace parte de una ideología que busca imponerse globalmente.

Si el pluralismo pretende legitimarse como una forma de preservar la diversidad cultural, deberíamos preguntarnos a quiénes beneficia realmente ese programa político, y si es necesario que existan medidas globalizadas y legitimadas desde el Norte para preservar eso que supuestamente se está perdiendo. Sin duda, ciertas formas culturales específicas están desapareciendo por todo el mundo y a una velocidad quizás preocupante para los preservacionistas; están desapareciendo las “culturas” que estos últimos han identificado y catalogado y a las cuales llaman “diversidad”.

La preservación de estas “culturas” específicas se asimila frecuentemente a la preservación de las especies biológicas. La diversidad cultural y la diversidad biológica se ven constantemente amenazadas por la acción del hombre moderno. Sin embargo, como recuerda Grimson (2011, p. 108), esta asimilación es equívoca. La genética que poseen los organismos vivos de una especie se puede perder para siempre si mueren todos los miembros de dicha especie. La diversidad cultural, en cambio, depende de sujetos con agencia que pueden crear nuevas formas culturales o nuevas “culturas”, si se quiere. La diversidad cultural se recrea constantemente.

7 Extraído del sitio <http://www.unesco.org/culture/ich/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>, el 12 de Abril 2016.

8 Texto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Extraído del sitio <http://www.unesco.org/culture/ich/es/convenci%C3%B3n>, el 12 de Abril de 2016.

9 Extraído de <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00002>, el 17 de marzo de 2017.

Respecto a la supuesta homogenización cultural que estaría ocurriendo, cabe recordar que no existe ninguna prueba objetiva de ello (ver entre otros, Hannerz, 1990; Sahlins, 2000; Trouillot, 2011). En la era de la globalización, asistimos en realidad a una reorganización de la diversidad cultural en los nuevos contextos globales (Hannerz, 1990, p. 237). La cultura reaparece de formas que nunca habíamos imaginado (Sahlins, 2000). Si bien es cierto que la globalización conlleva la difusión a escala global de *Coca-Cola* o de *McDonald's*, también observamos actualmente la generación acelerada de nuevas manifestaciones culturales (diversidad cultural al fin y al cabo), debido en parte a la intensificación de los intercambios humanos. Existe además una producción y/o profundización de las diferencias culturales causada por la creciente desigualdad que –esta sí– ha sido constatada objetivamente (Trouillot, 2011, p. 60).

### **El caso colombiano y los problemas encontrados**

Haciendo eco a los mensajes y lineamientos de las instituciones transnacionales, en Colombia se considera que la protección de la diversidad cultural es un avance positivo en el reconocimiento de los grupos étnicos, cuyas culturas han sido discriminadas y marginalizadas por el proyecto modernista que buscaba edificar una sociedad nacional culturalmente homogénea (Gros, 2000). Así por ejemplo, la Sentencia T-098 de 2014 proferida por la Corte Constitucional nos recuerda que uno de los “principios fundantes” del Estado colombiano es el pluralismo, “proclamando que todas las culturas merecen igual respeto”, reconociendo “la discriminación histórica a la que habían sido sometidos algunos grupos sociales en razón de su etnia, raza y cultura”. El Estado “valora positivamente esa diferencia”.

En el mismo sentido, una publicación patrocinada por el Ministerio de Cultura de Colombia (Dirección de Etnocultura y Fomento Regional, 2002) refiere un programa estatal de “sensibilización sobre la diversidad”, donde se presenta la diversidad como un valor y como una especie de principio moral para nuestras vidas, ya que insta al lector a “hacer de la diversidad un ejercicio cotidiano”. A lo largo de toda la publicación no hay indicios que permitan inferir lo que significa exactamente esta última frase, pero queda claro que la diversidad no solo se refiere un estado de cosas; el solo evocarla invita a asumir una actitud frente a ella.

En otros casos, se establece una relación entre la convivencia y la valoración de la diversidad. Así, el Ministerio de Educación Nacional, en el marco de un programa de “educación para la convivencia”, propone en 2001 una “política para la diversidad”, cuyo objetivo es el de “posicionar la educación intercultural [...] para que todos los niños, niñas y familias entiendan que

las culturas afrocolombiana, indígena y gitana son parte de las raíces de nuestra nacionalidad”<sup>10</sup>. Doce años después, la ley 1693 de 2013 (Artículo 4) reitera que, para mejorar la convivencia, el sistema de educación nacional debe “fomentar y fortalecer [...] la valoración de las diferencias”, dentro de las cuales se destacan las categorías étnicas. No se explica en ninguna parte de qué manera la valoración de aquellas diferencias étnicamente marcadas favorecería la convivencia de la sociedad en su conjunto. Lo que queda claro es que dicha valoración se ha convertido en un principio alrededor del cual giran innumerables acciones institucionales, las cuales deberían compensar por la discriminación histórica, disminuir la exclusión y mejorar la convivencia.

El concepto de diversidad cultural también se utiliza de manera persistente en los discursos que buscan fortalecer la identidad nacional. En canales de televisión institucionales o en otras formas de publicidad, se dice que debemos sentirnos “orgullosos” de vivir en un país con una gran diversidad (cultural y biológica), la cual es presentada como “nuestra riqueza” o como “patrimonio de todos”. Incluso a nivel de los gobiernos locales sucede algo similar. Por ejemplo, la Alcaldía Mayor de la capital del país institucionalizó el programa “Bogotá diversa”, donde se afirma que en la capital “hoy confluyen una amplia gama de culturas, saberes y tradiciones”, los cuales componen la diversidad cultural que “por fortuna” caracteriza a esta ciudad.<sup>11</sup>

El papel aguanta todo, reza un adagio popular. El elogio discursivo de la diversidad es políticamente correcto, es moralmente inapelable, es intelectualmente justificado, y se repite cada vez con más frecuencia en los medios. Pero el problema no es que se trate *solo* de discursos que no se aplicarían lo suficiente en la práctica. Por el contrario, los intentos de aplicarlos evidencian sus profundas falencias. En efecto, cuando se contrastan estos ideales con las realidades sociales, se presentan múltiples confusiones e inconsistencias.

Del principio de “protección de la diversidad cultural” surgen dos tipos de proyectos institucionales que se suelen confundir. Por un lado, tenemos las políticas de ayuda social o asistencia a las minorías étnicas, siendo estas últimas reconocidas por el Estado como *víctimas* de la marginalización histórica y como poblaciones “vulnerables” (Jaramillo, 2011). Por otro lado, tenemos las políticas de preservación de *las culturas* de los grupos étnicos, las cuales poseen “tradiciones”, “saberes ancestrales”, etc., y constituyen un “patrimonio inmaterial” o una “riqueza” que se deben proteger frente a la globalización y la supuesta homogenización cultural.

10 Texto extraído el 4 de abril de 2012 del sitio <http://www.mineduccion.gov.co/1621/propertyvalue-31355.html>.

11 Textos extraídos el 15 de mayo de 2011 del sitio <http://www.ciudadviva.gov.co/portal>

Los dos tipos de proyectos institucionales se mezclan y se confunden, en parte porque se asume que las culturas de los grupos étnicos han sido discriminadas y menospreciadas, lo cual ha profundizado la marginalización y la exclusión de dichos grupos frente a la “cultura occidental” dominante. Sería entonces necesario promover entre toda la población nacional la valoración de esas “otras culturas”, de manera que ellas y sus grupos se fortalezcan. Sin embargo, luego de casi 25 años de políticas pluralistas, nada permite probar que la valoración de ciertas formas culturales identificadas como tradicionales y étnicas haya favorecido a las comunidades de base.

Es cierto, no obstante, que el principio de preservación cultural ha permitido legitimar muchas de las demandas realizadas ante el Estado por parte de algunos representantes de grupos étnicos. Un ejemplo de ello (entre muchos otros) es el fallo de la Corte Constitucional en su Sentencia Unificada 510 de 1998, donde se justifica la prohibición de las prácticas religiosas por parte de indígenas convertidos al pentecostalismo, so pretexto de proteger así la diversidad cultural y la identidad indígena. En otros casos, ciertas demandas de tipo económico son sustentadas por parte de los representantes indígenas a través del argumento preservacionista. Por ejemplo, los representantes legales del grupo étnico Rrom alegan la inclusión de algunos de sus miembros en un programa de subsidios para vivienda social, argumentando que negárselos vulneraría su “supervivencia *cultural*”.<sup>12</sup> En otro caso real, una comunidad indígena alega tener mayores derechos que una comunidad campesina sobre el uso de las aguas naturales, argumentando que sin dicho acceso se violaría el artículo 7 de la Constitución política y se pondría en peligro la “identidad cultural” de su comunidad.<sup>13</sup> Este caso ilustra que, si bien el agua es necesaria para cualquier comunidad humana, se pretende que este recurso debe ser prioritario para la comunidad étnica porque esta ostenta una identidad cultural que la comunidad campesina no poseería. Lo que vemos acá es la expresión local de la expansión sin precedentes del papel de la cultura a los ámbitos políticos y económicos (Yúdice 2002), o en términos de Grimson (2011), “la culturización de los movimientos y los reclamos de los grupos subalternos” (p. 63).

Desde la institucionalidad, se parte del principio de “igualdad proporcional” según el cual un tratamiento preferente puede ser justo cuando tiene como finalidad favorecer a quien está en condiciones de desigualdad o desventaja hasta que esta situación cese. Sin embargo, en ejemplos como los citados en el párrafo anterior, observamos que no es necesariamente cierto que

---

12 Oficio OPC-256/12 de la Corte Constitucional, en el que se solicita al ICANH emitir concepto sobre la incorporación del pueblo Rrom en los artículos 13 y 28 de la ley 1537 de 2012. (Documento en los archivos del ICANH).

13 Oficio OPTB-008/2012 de la Corte Constitucional, en el que se solicita al ICANH emitir concepto sobre la acción de tutela instaurada por el Resguardo indígena de Paniquita en contra de la Corporación Autónoma Regional del Alto Magdalena. (Documento en los archivos del ICANH).

preservar unas tradiciones culturales o favorecer a un grupo con identidad étnica signifique favorecer al grupo en condiciones de mayor desigualdad o desventaja. Puede darse el caso en que los campesinos estén padeciendo condiciones de extrema pobreza, mientras que la comunidad indígena no. De hecho, tampoco es necesariamente cierto que el triunfo jurídico de los representantes legales de los grupos étnicos, signifique automáticamente un mejoramiento en las condiciones de vida de las comunidades de base (a las cuales dicen representar).

Por otro lado, el modelo de protección de la diversidad cultural presenta graves inconsistencias provenientes del encuentro entre las políticas dictadas “desde arriba” (el Estado y, mas aun, los organismos transnacionales mencionados precedentemente) y las realidades sociales concretas, particularmente de las comunidades de base. Como señalan Gupta y Sharma (2006), para evaluar la real aplicabilidad de las políticas, es importante considerar el momento en que se encuentran los funcionarios y los actores sociales. Nuestra experiencia en una institución como el ICANH, donde se analizan precisamente los casos de aplicación de las políticas pluralistas, nos mostró que existe una gran incertidumbre por parte de los funcionarios respecto a la manera en que dichas políticas deben ejecutarse en poblaciones reales.<sup>14</sup> De hecho, no es difícil imaginar que identificar claramente hasta dónde llega una cultura y dónde comienza la otra, es una tarea en principio ardua y confusa, pero que luego se vuelve frustrante y sin sentido.

Desde el Estado se ha pretendido solucionar el problema y aclarar las cosas. Así, el artículo 2 del Decreto 2164 de 1995 definió “comunidad indígena” como aquella donde los individuos tienen “conciencia de identidad” y “comparten valores, rasgos, usos o costumbres [...], así como formas de gobierno, de gestión y de control social o sistemas normativos propios que los distinguen de otras comunidades”. Más adelante, dicho decreto recuerda que solo son “indígenas” las comunidades que hayan “sabido conservar sus propias costumbres”. Así pues, para que un grupo de personas pueda ser considerado como *verdaderamente* indígena, tiene que diferenciarse y preservar tradiciones propias.

Frente al mandato de proteger la diversidad cultural, la Corte Constitucional (Sentencia T 349/96) ha notado la importancia de “acudir a la definición de lo que es una cultura o, en términos más actuales, una ‘etnia’, ya que es este el objeto al que se refiere la norma”. De esta manera, la Corte cita: “De acuerdo con la doctrina especializada, para considerar que existe una ‘etnia’ deben identificarse en un grupo humano dos condiciones: [...] la

<sup>14</sup> Fue particularmente ilustrador, a este respecto, escuchar las experiencias de diferentes funcionarios que participaron en la *II Mesa de Trabajo sobre Enfoque Diferencial* organizada por el ICANH el 26 de noviembre de 2012. Agradecemos a su organizador, Juan Felipe Hoyos, quien además nos compartió algunas de las conclusiones obtenidas en otros encuentros de este tipo.

conciencia étnica y [...] los elementos materiales que distinguen al grupo”. Por mucho que se dictamine claramente en los discursos estatales, la noción de distinción o diferenciación tiene poca aplicabilidad práctica, ya que las configuraciones culturales no tienen los límites que sí pueden existir en las identidades (Grimson, 2011). En la realidad social no existen las fronteras culturales que imaginan las políticas pluralistas basadas en la identificación étnica.

Suponer que las culturas tienen fronteras es una ilusión basada en un cierto “*isomorfism*” de los conceptos de territorio y cultura (Gupta y Ferguson, 2008). Esto lleva a imaginar entidades llamadas culturas como si fuesen territorios nacionales con fronteras trazadas, ignorando las continuidades del espacio social. Pensar las diferencias culturales en términos de un conjunto de “*culturas diferentes*” debe ser reconocido entonces como un sistema de creencias bastante sesgado. El hecho de que este sistema se tienda a naturalizar y a dar por sentado como una verdad objetiva, se debe a su carácter hegemónico, y no a su correspondencia con las complejas realidades sociales en que vivimos.

Las diferencias de pensamiento y de comportamientos individuales, grupales o sub-grupales están presentes en cualquier población. En otras palabras, las poblaciones son heterogéneas y cambiantes. Todorov (2010) nos recuerda que el Otro puede estar en sí mismo, en el otro sexo, puede ser el vecino, el pasado, etc. Sin embargo, en ciertos momentos históricos, las sociedades definen fronteras (simbólicas y materiales) y refuerzan determinados tipos de alteridad. La división entre un *Nosotros* y los *Otros* no necesariamente proviene de aquellas diferencias objetivas que existen entre los individuos (Barth, 1998). Puede haber personas muy diferentes entre sí y que, no obstante, comparten una misma identidad; o puede haber personas muy cercanas culturalmente, pero con identidades distintas que los llevan incluso a matarse entre sí o a considerarse como miembros de otra especie.

Como Grimson (2011) subraya: “lo identitario refiere a los sentimientos de pertenencia a un colectivo” (p. 138), mientras que las configuraciones culturales son complejas, se entrecruzan y se traslapan, razón por la cual “las fronteras de la cultura no siempre coinciden con las fronteras de la identidad” (p. 138). La identidad no se construye debido a la separación respecto al Otro sino, por el contrario, se constituye a través de la relación con el Otro, es decir, con “su afuera constitutivo” (Hall, 2003, p. 18). Por consiguiente, la identidad étnica (frecuentemente definida como “milenaria”) no necesita, para mantenerse o sobrevivir, de un Estado que la proteja de los influjos del exterior.

La “conciencia étnica” de la que hablan los discursos analizados corresponde evidentemente al concepto analítico de identidad. Esta conciencia existe y

las personas se identifican o son identificadas como distintos de los demás recurriendo a ciertas características ostensibles (o diacríticas). La realidad social de este proceso de demarcación identitaria es innegable y sus efectos pueden ser muy notables (las guerras en los Balcanes fueron un ejemplo dramático de ello), pero eso no significa que sea procedente dividir analíticamente al mundo en entidades discretas llamadas “culturas” y, por añadidura, que podamos distinguir cognitivamente y administrativamente hasta dónde llega una cultura y dónde empieza la otra, o dónde hay eso que se entiende por “diversidad”, y dónde no lo hay.

Pretender que hay culturas distinguibles la una de la otra es tan ilusorio e inútil como pretender encontrar razas claramente diferenciables en un mundo como el que habitamos. De hecho, como Yudice (2002) asevera, la muy difundida narrativa sobre las diferentes culturas que habitan el planeta, utiliza una lógica muy similar a la de los viejos discursos sobre las razas humanas. La lógica racista pretende que es posible distinguir una raza de otra utilizando criterios objetivos, y que cada raza tiene características comportamentales y maneras de pensar determinadas (es decir, lo que hoy se llama “cultura”). De manera similar, la lógica pluralista contemporánea pretende que a cada etnia distinta corresponde una cultura distinta (con sus costumbres, creencias, etc.).

Para tomar sus decisiones y perfeccionar su “protección de la diversidad”, el Estado recurre a la “doctrina especializada”, solicita “conceptos técnicos” o contrata “especialistas” de las ciencias humanas y sociales. De hecho, la idea de que en el mundo existen culturas separadas y tradicionales está en buena medida basada en una cierta antropología de antaño. Grimson (2011, pp. 152-153) recuerda que en esa ciencia social se imaginaban las “culturas étnicas” como planetas aislados. Esta era además una “etnología de las pérdidas y de las ausencias culturales”, ya que se temía la desaparición de esas “otras culturas” con el paso del tiempo. La tarea del antropólogo debía ser entonces la de “retratar las supervivencias culturales para luego depositarlas en el museo” (Grimson, 2011, p. 153). El mismo autor señala que en aquella etnología las interrelaciones entre los grupos étnicos y no étnicos, en cambio, rara vez se exploraban. El pluralismo preservacionista globalizado parece ingenuamente basado en esa literatura antropológica de antaño, donde los contactos y los flujos interétnicos son ignorados o pormenorizados o lamentados como pérdidas de la diversidad.

Así como no existe un método unificado e incuestionable que permita al funcionario saber cuál es el grado de diferenciación necesario para señalar los límites de la diversidad, tampoco existe una guía que permita determinar cuáles son precisamente las tradiciones que se deben preservar, ni cuántos años deben tener estas tradiciones, de manera que un grupo pueda ingresar al selecto y apreciado grupo de la diversidad cultural. Por ello, el Estado

evoca constantemente la necesidad urgente de crear “estrategias y acciones que ayuden a la identificación de las riquezas culturales de los grupos étnicos” (Departamento Nacional de Planeación, 2012, p. 8). Pero, si no se sabe precisamente qué es “tradicional”, tampoco se sabe bien qué es una “riqueza cultural”.

Reconociendo la dificultad para tomar aquellas decisiones, en ocasiones se dice que son las propias comunidades étnicas las que deben tomarlas. Pero la cuestión no es tan sencilla. Primero, porque las comunidades étnicas no son grupos en los que todos los individuos piensan de igual manera. Segundo, porque nociones como las de “riqueza cultural” o “preservación de la cultura” no tienen significados claros y consensuales para todos los grupos poblacionales del país. Por ejemplo, Jackson (1995) encontró que existen serias dificultades al implementar un proyecto estatal para la “preservación de la cultura indígena”, ya que los indígenas mismos pueden ignorar el concepto de “la propia cultura” y, mas aun, el de “preservación cultural”.

Todo ello es evidentemente problemático precisamente porque existe la diversidad y ella es mucho más compleja que el concepto hegemónico de “diversidad cultural”. En el mundo existen migraciones de personas, de objetos, de ideas, al mismo tiempo que las configuraciones culturales cambian constantemente, las comunidades se dividen y las tradiciones se inventan (Hobsbawm, 1992).<sup>15</sup> Los grupos étnicos aislados del devenir histórico y del tiempo presente solo existen en la imaginación de quienes viven lejos de ellos (Fabián, 1983). Como dice Trouillot (2011), la visibilidad, velocidad y envergadura de los flujos globales en nuestros días, hacen que la ilusión de entidades fijas sea cada vez más difícil de sustentar. Es un hecho evidente que los grupos humanos han tenido contactos con otros grupos y comparten elementos culturales con otras poblaciones, razón por la cual sus tradiciones son a la vez milenarias, híbridas y refaccionadas. Como señala Briones (2007), pensar la diferencia en términos de aquellas islas culturales y tradicionales impide, entre otras cosas, pensar las relaciones y, por lo tanto, el verdadero locus de las desigualdades y los abusos de poder.

La ilusión de creer que las culturas étnicas son estáticas y claramente distinguibles se suma a la idea de que son unificadas e internamente homogéneas. Esto permite presumir que las decisiones que toman ciertos individuos representan el sentir de toda una comunidad, lo cual está lejos de ser una verdad generalizable. Sin embargo, estas ficciones convienen al Estado. Las categorías administrativas limitan la diversidad a lo que Bhabha

---

15 No mencionaremos el importante fenómeno de la etnización reciente de ciertos grupos (Chaves 2011; Restrepo, 2007), los cuales están “reconstruyendo y reinventando sus tradiciones, en un complejo diálogo con el discurso hegemónico” (Chaves, 2011, p. 19), un hecho que no se puede desligar del *esencialismo estratégico* que permite acceder a algunos beneficios que el Estado otorga en función de la identidad étnica.

(2002, p. 92) denomina una “diferencia contenida” funcional al proyecto político pluralista. En *Seeing like a State*, James Scott (1998) muestra que el Estado, para intervenir en realidades concretas, busca ante todo *simplificarlas*, de manera que estas puedan ser “leíbles” y hacer así conmensurable el campo de su intervención.

El hecho de que los sujetos puedan identificarse y ser identificados como miembros de grupos étnicos, no significa que piensen y actúen de acuerdo una idea preconcebida de la “cultura étnica y tradicional”. Por la misma razón, su identidad tampoco garantiza que se trate de individuos discriminados o marginalizados. Sin embargo, el Estado insiste en invertir grandes cantidades de recursos en estudios e interminables controversias para establecer quiénes hacen parte de aquellas “culturas” de la diversidad, y cómo hacer para preservarlas. Como el mismo Scott señala, tarde o temprano la “legibilidad” con la que opera el Estado encuentra problemas prácticos cuyos elevados costos e ineficiencias anuncian el eventual fracaso de sus programas.

Finalmente, observamos que la noción de diversidad cultural reposa implícitamente sobre el concepto de *autenticidad*, es decir, sobre la idea de culturas *verdaderamente* “otras” que son el objeto legítimo de reconocimiento, valoración y protección. Pero, como Bhabha (2002) señala, la cuestión de la autenticidad es una cuestión de autoridad. Lejos de ser una definición objetiva y científicamente demostrable, la autenticidad surge de particulares criterios de valoración originados en procesos históricos y de dominación. Esos criterios pueden terminar siendo naturalizados, pero la ciencia no puede definirlos (Sarrazin, 2015b). El pluralismo parece ignorar lo anterior: necesita objetivar la ficción del Otro auténtico, ya que sin él, sus actuales programas, con sus cuantiosos recursos y sus cientos de empleados, se quedarían sin sustento simbólico para continuar en vigor.

## Conclusiones

Las representaciones de la diversidad cultural que componen los discursos pluralistas, lejos de corresponder con un mundo verdaderamente diverso y dinámico, imaginan un conjunto de “otras culturas” distinguibles, tradicionales y homogéneas internamente, lo cual corresponde en buena parte con discursos y dispositivos creados en el Norte global. Los programas institucionales definidos sobre esas representaciones pretenden además ser una forma de ayuda para compensar por la discriminación, la marginalización y la exclusión que indudablemente siguen rampantes en nuestras sociedades. Aquellos programas de protección de la diversidad cultural incentivan ciertas identidades étnicas, destinan recursos para preservar unos rasgos culturales seleccionados, y favorecen algunos individuos con dichos rasgos e

identidades. Pero, sobre todo, reproducen una perspectiva hegemónica de la diversidad.

Las diferencias “no marcadas”, no étnicas, no las de “otras culturas” sino las que se viven en la cotidianidad, las que se encuentran entre las mayorías “mestizas” pertenecientes a las clases medias y populares, las de las personas que no cuentan con los capitales social, cultural, económico o simbólico para insertarse exitosamente en el mercado, todas esas diferencias constituyen el principal fundamento de los dispositivos de discriminación y exclusión actuales. Para ser coherente con su ideal de inclusión, el pluralismo tendría que incluir la diferencia de aquellos sectores sociales que justamente “no tienen cultura”, o no poseen “tradiciones auténticas”, o no presentan rasgos culturales hegemónicamente definidos como “riqueza” o “patrimonio”.

Decretar la protección de la diversidad cultural como un mandato moral que se debe expandir globalmente, es una contradicción en los términos. Este pluralismo debe ser entendido como un sistema de pensamiento particular y dominante. Es la imposición de un régimen de verdad que reconoce ciertas diferencias (la “diversidad cultural”), dejando por fuera todo aquello que no corresponde con ciertos estándares. El pluralismo decreta así la protección de ciertas creencias y prácticas, desconociendo que diversos sectores de la sociedad no necesariamente están de acuerdo con *sus* estándares y *su* preservacionismo. Por más que lo diga la ONU, no se trata de un acuerdo universal. Se trata de un régimen de verdad que, como cualquier otro, incluye y tolera solo lo que desde su lógica es tolerable y digno de ser incluido.

Disimulando lo anterior, el pluralismo presenta sus juicios morales como un elogio de la alteridad auténtica y preservada. Dice ayudar a los marginalizados y se preocupa por la desaparición de aquellos rasgos culturales que le parecen valiosos porque entran a su selecta categoría de “diversidad cultural”. Esto sin duda ha contribuido a preservar o reconstruir ciertas tradiciones que parecían pérdidas o en vías de extinción. Esas tradiciones seguramente son frágiles y protegerlas como piezas de museo implicará inmensas inversiones por parte del Estado. Esta lógica se inquieta ante los cambios y los contactos que han tenido siempre los grupos humanos. No es de extrañar que sea extremadamente costosa y muy poco útil. En todo caso, las ciencias sociales no son las que van a venir a solucionar los problemas del pluralismo con sus “conceptos técnicos” y sus “diagnósticos”. Puesto que la ciencia no puede definir los valores de la sociedad, es claro que tampoco puede determinar quiénes *realmente* merecen el reconocimiento o la valoración por parte del resto de la sociedad.

## Referencias

- Barth, F. (1998). *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of cultural difference*. Long Grove (Illinois): Waveland Press.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2003). *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bhabha, H. (2002). *El Lugar de la Cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bocarejo, D. (2011). Hacia una crítica del multiculturalismo en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2), 7-13.
- Briones, C. (2007). La puesta en valor de la diversidad cultural: implicancias y efectos. *Educación y Pedagogía*, 19, 37-51.
- Chaves, M. (2011). *La Multiculturalidad Estatalizada. Indígenas, Afrodescendientes y Configuraciones de Estado*. Bogotá: ICANH.
- Descola, P. (2012). *Más allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Departamento Nacional de Planeación (2012). *Guía para la incorporación de la Variable Étnica y el Enfoque Diferencial en la Formulación e Implementación de Planes y Políticas a Nivel Nacional y Territorial*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- Dirección de Etnocultura y Fomento Regional (2002). *Encuentros en la diversidad. Memorias del Ciclo de conferencias Encuentros en la diversidad (Bogotá, 2000)*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Domenech, E. (2007). El Banco Mundial en el país de la desigualdad: Políticas y discursos neoliberales sobre diversidad cultural y educación en América Latina. En: A. Grimson (Ed.), *Cultura y Neoliberalismo* (pp. 61-89). Buenos Aires: CLACSO.
- Fabián, J. (1983). *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du Savoir*. París: Gallimard.
- Grimson, A. (2007). *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires: Prometeo.

\_\_\_\_\_. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Gros, C. (2000). De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización. En: G. Sánchez y M. E. Wills (Eds.) *Museo, Memoria y Nación* (pp. 351-363). Bogotá: MinCultura, Museo Nacional, PNUD, IEPRI, ICANH.

Gupta, A. y Ferguson, J. (2008). Más allá de la 'cultura': Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, 7, 233-256.

\_\_\_\_\_ y Aradhana, S. (2006). Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization. En A. Gupta y A. Sharma (Eds.), *The Anthropology of the State. A Reader* (pp. 1-42). Oxford: Blackwell Publishing.

Hall, S. (2003). ¿Quién necesita la identidad?. En S. Hall y P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de Identidad* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Hannerz, U. (1990). Cosmopolitans and Locals in World Culture. En: M. Featherstone (Ed.), *Global Culture* (pp. 237-251). London: Sage.

\_\_\_\_\_. (2010). Diversity is Our Business. *American Anthropologist*, 112 (4), 539-551.

Hobsbawm, E. (Ed.) (1992). *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.

Jackson, J. (1995). Preserving Indian Culture. Shaman Schools and Ethno-Education in the Vaupés, Colombia. *Cultural Anthropology*, 10 (3), 302-329.

Jaramillo, P. (2011). Reparaciones Indígenas y el Giro del Giro Multicultural en La Guajira, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2), 151-171.

Restrepo, E. (2007). Commentary. El 'giro al multiculturalismo' desde un encuadre afro-indígena. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12 (2), 475-486.

Sahlins, M. (2000). Ethnographic Experience and Sentimental Pessimism: Why Culture is Not a Disappearing Object. En: L. Daston (Ed.), *Biographies of Scientific Objects* (pp. 158-293). Chicago: University of Chicago Press.

Sarrazin, J. P. (2011). *Du Marxisme au Chamanisme. Naissance d'un Indigénisme Local à l'Heure Globale*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes.

\_\_\_\_\_. (2015a). Representaciones sobre lo indígena y su vínculo con tendencias culturales globalizadas. *Anagramas*, 14 (27), 163-184.

\_\_\_\_\_. (2015b). ¿Posee la ética un fundamento objetivo? Reflexiones desde Wittgenstein sobre el problema de explicar los juicios de valor. *Civilizar*, 15 (29), 215-226

Segato, R. (2007). Identidades políticas/Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. En: R. Segato (Ed.). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la identidad* (pp. 37-70). Buenos Aires: Prometeo.

Todorov, T. (2010). *La Conquista de América: el Problema del Otro*. México D.F.: Siglo XXI.

Scott, J. (1998). *Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Trouillot, M.-R. (2011). *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Popayán-Bogotá: Universidad del Cauca y Cesó-Universidad de los Andes.

Urrea, F. (2011). Contar y ser contados. El Censo de 2005 y las minorías étnicas. En: M. Chaves (Ed.) *La Multiculturalidad Estatalizada. Indígenas, Afrodescendientes y configuraciones de Estado* (pp. 67-90). Bogotá: ICANH.

Wood, R. (1998). Touristic Ethnicity: a brief itinerary. *Ethnic and Racial Studies*, 21 (2), 218-241.

Yúdice, G. (2002). *El Recurso de la Cultura*. Barcelona: Gedisa.