Ñanduty
ISSN:2317-8590

v. 5, n. 7, 2017/2

EL DILEMA DEL MULTICULTURALISMO

Alexandre Coello de la Rosa
Departament d'Humanitats
E-mail: alex.coello@upf.edu

"no clasificamos porque hay cosas que clasificar, sino que al clasificar descubrimos [y podríamos añadir' inventamos'] elementos para hacerlo" (POUILLON, 1998, p. 122. El paréntesis es mío)

RESUMEN: Partiendo de la idea de multiculturalismo como un fenómeno relacionado con ideologías y políticas estatales que promueven la interacción y comunicación de los grupos étnicos de una misma sociedad (BAUMANN, 1996), este ensayo examina dos libros de interés. En primer lugar, Randi Gressgård, *Multicultural Dialogue. Dilemmas, Paradoxes, Conflicts* (2010), que plantea la cuestión del multiculturalismo europeo desde la coexistencia de las diferencias (culturales) en un mismo espacio político nacional; en segundo lugar, el libro de John and Jean Comaroff, *Ethnicity, Inc* (2009). Una controvertida propuesta que nos ayuda a entender y conceptualizar la noción de etnicidad que se aleja de aquella dimensión primordialista, ontológica, de la cultura, profundizando en la capacidad de los grupos humanos para mercantilizarla como producto de consumo.

PALABRAS CLAVE: Comaroff, Gressgård, Baumann, multiculturalismo, etnicidad.

ABSTRACT: Starting from the notion of multiculturalism as a phenomenon related to ideologies and state policies that promote the interaction and communication of the ethnic groups of a single society (Baumann, 1996), this essay examines two books of interest. First, Randi Gressgård's, *Multicultural Dialogue. Dilemmas, Paradoxes, Conflicts* (2010), which analizes the way in which the European states asume the ethnic pluralism that coexists in the same national space. Second, John and Jean Comaroff, *Ethnicity, Inc* (2009). A controversial proposal that helps us to understand and conceptualize the notion of ethnicity as far from that essentializing, ontological dimensión, of culture, exploring more in-depth into the capacity of human groups to commodify it as a consumer good.

KEYWORDS: Comaroff, Gressgård, Baumann, multiculturalism, ethnicity.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

v. 5, n. 7, 2017/2

RESUMO: Partindo da noção de multiculturalismo como um fenômeno relacionado a ideias e políticas estatais que promovem a interação e comunicação entre os grupos étnicos de uma mesma sociedade (BAUMANN, 1996), este ensaio examina dois livros de interesse. Em primeiro lugar, Ranger Gressgård, *Multicultural Dialogue. Dilemnas, Pardoxes, Conflicts* (2010), que analiza a questão do multiculturalismo europeu desde a coexistência das diferenças (culturais) num mesmo espaço político nacional; em segundo lugar, o livro de John e Jean Comaroff, *Ethnicity, Inc* (2009), uma controversa proposta que nos ajuda a entender e a conceitualizar a noção de etnicidade, que se distancia daquela concepção essencialista, ontológica, da cultura, aprofundando-se mais na capacidade dos grupos humanos para mercantizá-la como produto de consumo.

PALAVRAS-CHAVE: Comaroff, Gressgård, Baumann, multiculturalismo, etnicidade.

* * * * * *

La cultura se ha transformado en el terreno semántico del debate científico, social y político. La noción de cultura es hoy tan ubicua como ambigua (STOLCKE, 2011, p. 6). La globalización económica de la que habla el abogado y geógrafo brasileño Milton Santos (2000, pp. 23-36) se asocia con una progresiva homogeneización cultural de las sociedades post-nacionales, que, sin embargo, va acompañada de una explosión de identidades locales, tanto culturales, como étnicas y/o racializadas. Los pueblos indígenas de América, Oceanía y del Pacífico sur reclaman derechos políticos (etno-política) apelando a su autenticidad étnica originaria – o como diría Kuper (2003, pp. 389-402), a una "originalidad primordial" - mezclada con una retórica de carácter "salvacionista"[1]. Las migraciones transnacionales suscitan alarma en los países de destino, cuyos nativos temen que los recién llegados erosionen su identidad cultural y cohesión social con culturas "diferentes". Otros analistas ven en el mestizaje cultural un antídoto contra los fundamentalismos identitarios, algo así como la cara amable y tolerante del auge culturalista[2].

[1] En este sentido, Brasil es un ejemplo paradigmático de revitalización étnico-política. Véase, al respecto, João Pacheco de Oliveira, "A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os ticuna", en João Pacheco de Oliveira, *Ensaios em Antropologia Histórica*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999, pp. 21-59.
[2] El trasfondo de las investigaciones del grupo Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas (AHCISP), ubicado en el Departament d'Antropologia Cultural de la Universitat

La literatura existente sobre multiculturalismo es abrumadora. Se trata de un fenómeno relacionado con ideologías y políticas estatales que promueven la interacción y comunicación de los grupos étnicos de una misma sociedad (BAUMANN, 1996; BAUMANN, 1999). En su libro *Multicultural Dialogue. Dilemmas, Paradoxes, Conflicts*, Randi Gressgård se plantea la cuestión del multiculturalismo desde la problemática de la coexistencia de las diferencias en un mismo espacio político nacional. Este debate ("los seres humanos son iguales, pero distintos") no es nuevo. A diferencia de los mitos de origen, las grandes narrativas de la historia (liberalismo, republicanismo) se proyectan hacia un futuro (utópico) que disuelve al individuo en un ideal de igualdad universal. El liberalismo (Locke, Smith) ha pretendido humanizarlo a través de unas cualidades supuestamente universales que definen al ser humano como tal.

A lo largo del siglo XIX, los modernos estados-nación europeos no eran neutrales desde un punto de vista étnico ni tampoco desde el religioso. Deliberadamente tomaron partido por uno de los tres pilares en los que se sustenta el enigma multicultural, a saber, la adscripción nacional (BAUMANN, 2002, p. 230). En primer lugar, los estados-nación fracasaron en su aspiración de conseguir una ciudadanía universal, transformándola en una serie de derechos (*ius sanguinis*, *ius solis*, o una combinación de los dos) que pasaron a ser "el privilegio exclusivo de aquellos que eran reconocidos como nacionales de un país determinado, con exclusión de todos los nacionales de cualquier otro país constituido" (STOLCKE, 2001, p. 135). Por esta razón el 11 de noviembre de 2015 el ultraderechista Robert Ménard, alcalde de la localidad francesa de Béziers, espetó a tres refugiados sirios que no eran bienvenidos en su ciudad. Para formar parte de la Unión Europea se precisa contar con vínculos de parentesco o con un empleo estable; por otra parte, la condición de inmigrante económico o refugiado político no es de ningún modo un "derecho humano" universal (BAUMANN, 2002, p. 230).

Autònoma de Barcelona (UAB), resulta de este movimiento confuso entre el elogio de les identidades y las diferencias y la celebración de los mestizajes, hibridismos y sincretismos que permeabilizarían las fronteras socio-culturales.

La segunda debilidad del Estado es su falta de neutralidad *vis-à-vis* la identidad étnica (BAUMANN, 2002, p. 230). Tras los procesos de independencia los estados-nación latinoamericanos emergentes, en particular Argentina, Chile y Perú, invisibilizaron a las "minorías étnicas" en los proyectos de construcción nacional, lo que a mediados del siglo XX dio lugar a procesos de revitalización étnica y etnogénesis (KRADOLFER, 2011: 41-42). En la actualidad las democracias occidentales siguen construyendo barreras para protegerse de la supuesta amenaza de "minorías étnicas" extra-comunitarias. Unas "minorías" inmigradas, o refugiados políticos, como los sirios, que actualmente se han convertido en apátridas, reclaman los mismos derechos de ciudadanía (derechos, prestaciones sociales, etc.) que aquellos que pertenecen a un Estado nación. Estas nuevas poblaciones móviles (expatriados, refugiados, trabajadores inmigrantes) exigen derechos y beneficios asociados a la ciudadanía con base en los mismos principios universalistas de criterios (neo) liberales que situaron a las élites (blancas) en los puestos dirigentes (ONG, 2011, pp. 123-136; STOLCKE, 2001b, p. 136). Pero la mayoría de ellos no son bienvenidos, como ilustra el epígrafe con el que abríamos este epílogo.

Desde esta perspectiva, uno podría pensar, ingenuamente, que el multiculturalismo plantea una oportunidad para los grupos minoritarios de acabar con las desigualdades de clase, raza, género y gozar de los mismos derechos y oportunidades que los grupos dirigentes (NASH y MARRE, 2001). De acuerdo con la teoría jurídica del iusnaturalismo, todos los seres humanos son naturalmente iguales y, por lo tanto, deben gozar de los mismos derechos jurídico-políticos. Pero esta teoría no se corresponde con la realidad. Autores como Michel Foucault y Thomas W. Laqueur, entre otros, nos recuerdan que los ideales igualitarios de las revoluciones liberales decimonónicas justificaron la desigualdad entre los seres humanos como fundamento de una desigualdad "natural". Para que los pueblos colonizados – negros, indios – no pudiesen tener los mismos derechos que los ciudadanos (hombres blancos propietarios) metropolitanos, fue necesario "inventar" algo que justificara racionalmente las desigualdades exigidas por el orden social burgués dominante. Como vimos en el capítulo anterior, la superioridad e inferioridad de las "razas", primero, y luego, el fundamentalismo cultural, parecían justificar "naturalmente" las desigualdades morales

y políticas entre los seres humanos (STOLCKE, 1995, p. 24). En el caso de las mujeres, la desigualdad se hallaba en un sexo considerado inferior. En el caso del racismo decimonónico, la "naturalización" de las desigualdades de género tenía que ver con una lógica genealógica indeleble ("razas malditas") ligada a la modernidad y reforzada con el discurso científico. Pero esas desigualdades no se basaban en hechos diferenciales sino en voluntades socio-políticas discriminadoras y esencializadas.

La tercera debilidad del Estado es su falta de neutralidad *vis-à-vis* la diferencia religiosa: la cultura política de la mayoría de estados está configurada históricamente sobre la base de un credo religioso. Como señala Baumann, "los estados pueden ser laicos con respecto a las religiones, pero nunca pueden serlo con respecto a sí mismos: ya se trate de un estado-nación o de un multiestado-nación, ningún estado puede ejercer su acción sin una "religión civil" propia y específica" (BAUMANN, 2002, p. 230). Para las elites occidentales, los inmigrantes o refugiados extracomunitarios, especialmente los provenientes de países musulmanes, como Siria, son portadores de unas culturas irreductibles al modelo occidental hegemónico. Se trata de un discurso que proporciona las condiciones de posibilidad de esos derechos que se pretenden universales, fundamentalmente éticos, pero que paradójicamente, refuerza los binarismos entre el "nosotros" y los "otros". Los multiculturalistas ofrecen un discurso "relativista" que supuestamente reconoce y protege a los "otros" culturalmente distintos, pero los sistemas de clasificación social los convierten en la negación de "nuestra" identidad cultural. En lugar de analizarlos como realidades contextuales e históricas ("anti-racionalismo"), las democracias liberales "inventan" a esos "otros", dotándolos de una condición esencial – esto es, "ahistórica". Están, por tanto, "determinados culturalmente" al cuestionarse su capacidad para adaptarse a la vida pública occidental, lo que favorece la aparición de todo tipo de prejuicios.

Sin embargo, la alternativa al multiculturalismo tampoco ofrece mejor solución. El relativismo cultural reacciona frente al etnocentrismo multiculturalista, exigiendo la protección de las minorías culturales "en peligro de extinción". Lejos de borrar las diferencias, esa tensión las reafirma a partir de lo que Gressgård ha definido como un "pluralismo planificado". El caso de las políticas noruegas de integración de las minorías étnicas es significativo al respecto. La retórica liberal-democrática se mide a

partir de la capacidad de integración de las minorías – y sus "impurezas" – al orden cultural hegemónico. En ese sentido, la capacidad de reconocerlas como iguales pero distintas implica un inevitable proceso de asimilación y/o subordinación. Un acto de incorporación de sus "peculiaridades" culturales a un modelo normativo previo, lo que conlleva la transformación de los inmigrantes extra-comunitarios en "otros diversos" a partir de políticas nacionales de integración y/o exclusión. La pluralidad y diversidad cultural debe ser, pues, normalizada y racionalmente controlada con el fin de estandarizar esas mismas diferencias culturales que pretende defender, lo que convierte al "diálogo multicultural" en un auténtico monólogo (GRESSGÅRD, 2010, p. 11). Así pues, cabe preguntarse acerca de las posibilidades del "diálogo multicultural" que no pase por un "pluralismo planificado" que reifique las diferencias en términos de clase, raza y género (GRESSGÅRD, 2010, pp. 11-12).

Gressgård señala que las políticas de reconocimiento presuponen la configuración del sujeto occidental y su universalización como paso previo para la asimilación de los "otros distintos" en un orden cultural hegemónico. En los capítulos 4 y 5 demostramos que la objetivación (y subjetivación) de esos "otros" en bárbaros, salvajes, definió en buena medida la historia del colonialismo europeo. Como apuntó Foucault, son nuestras categorizaciones las que permiten reproducir la subjetividad del ser humano, especialmente en lo que se refiere a nociones de pureza e impureza (DOUGLAS, 1966). Las dinámicas entre el orden (pureza) y el desorden cultural (impureza, caos) tienen que ver, según Gressgård, con los espacios liminares. Dichos espacios marcan los límites entre lo que Mircea Eliade definió como lo "sagrado" y lo "profano"; o lo que es lo mismo, un caos que intenta disolver el orden cultural establecido. Las migraciones y movimientos transnacionales suscitaron alarma en las democracias liberales, cuyos ciudadanos temían que los recién llegados pudieran corromper su identidad cultural y cohesión social nacional (STOLCKE, 1995, pp. 1-24). Las minorías étnicas no constituyen evidentemente ninguna "impureza patológica"; sin embargo, las democracias liberales se niegan a compartir los privilegios adquiridos con dichas minorías. Al respecto, existen dos tipos ideales de reacción. Mientras que el multiculturalismo británico apoya las diferencias, el universalismo francés defiende la necesidad de disolverlas en la República. En otras palabras, estos gobiernos europeos

prefieren integrarlas, adaptarlas, asimilarlas mediante un proceso de domesticación cultural – "*culturisation*" – que disuelva sus peculiaridades en un nuevo orden simbólico.

Como sugiere Manuel Gonçalves Barbosa, resulta indispensable una amplia y profunda recomposición del papel educativo de la sociedad civil (GONÇALVES BARBOSA, 2011, pp. 477-92). Mientras que las políticas educativas de la aldea global se basan en unos valores universales que supuestamente prometen la integración, en realidad discriminan a todos aquellas minorías que no se ajustan a los parámetros establecidos. No existen fórmulas educativas compartidas que favorezcan la interculturalidad en términos pedagógicos, por lo que las minorías étnicas son categorizadas como tradicionales e inferiores. Esta falacia etnocéntrica es el resultado de la paradoja multiculturalista, basada en un ideal moderno de igualdad natural que no se corresponde con la diversidad (cultural, étnica) de los "otros" seres humanos.[3] Para entender esa paradoja fundacional entre el modelo republicano francés (esto es, la supuesta homogeneidad cultural de la ciudadanía) y la diversidad (poli)étnica existente, por ejemplo, en las nuevas repúblicas latinoamericanas, hay que situar el multiculturalismo como producto indiscutible de la ideología moderna.[4]

En este sentido, los trabajos de Louis Dumont (1970; 1986) acerca de la centralidad del individuo en la ideología occidental resultan indispensables para comprender los límites de la lógica ideológica de la modernidad. En palabras del pensador francés, "la idea que nos formamos de otra cultura no depende únicamente de los datos accesibles sino de nuestra forma de interpretar esos datos y de nuestra forma de pensar en general".[5] A través de la contraposición entre el "holismo" propio de la India tradicional, y el "individualismo" de la sociedad occidental, Dumont consiguió poner en perspectiva la modernidad y entender la configuración ideológica de la antropología *desde fuera*. Gressgård trata de hacer lo propio con el fenómeno multiculturalista, concordando con Dumont que el problema de la modernidad "occurs

[3] Este ideal moderno es precisamente lo que caracteriza, según Stolcke, a la empresa antropológica: no el estudio de la diversidad cultural per se, sino "el *dilema* de cómo reconciliar la unidad de la especie humana con la manifiesta diversidad cultural" (STOLCKE, 1993, p. 175).
[4] Las nuevas constituciones "multi-étnicas" de Bolivia, Chile y Ecuador han constituido un intento de resolver este problema, pero reificando las etnicidades (DE LA CADENA, 2011, pp. 397-430).
[5] DUMONT, 1989, p. 13, citado en STOLCKE, 2001a, pp. 3-37.

when holism is confounded with the egalitarian principles, that is, when non-modern idea-values acquire meaning within the modern political ideologies" (GRESSGÅRD, 2010, p. 52).

Llegados a este punto, Gressgård se plantea la posibilidad de la heterogeneidad del sujeto individual en un modelo de comunidad basada en la bondad de las diferencias, en lugar de una categoría universal de hombre/mujer. Para ello se basa en la concepción kantiana del juicio reflexivo que pretende alcanzar un carácter moral universal, tratando de establecer conexiones entre la idea de subjetividad y libertad. Una solución teórica a un problema real – la tensión entre la garantía de igualdad de derechos, por un lado, y las diferencias culturales entre "nosotros-occidentales" y los "otros-inmigrantes", por el otro - que permita despojarse de los tribalismos y alcanzar un alto nivel de tolerancia a través de un diálogo abierto y constructivo (GRESSGÅRD, 2010, pp. 63-65).[6]

La descolonización y los movimientos (contra) culturales que surgieron, como el feminismo, el pacifismo, la lucha por los derechos civiles y el pensamiento postcolonial, cuestionaron la primacía del modelo hegemónico occidental del hombre blanco (europeo) como sujeto único del pensamiento político universal. Paralelamente en los pueblos indígenas han ido construyendo sus identidades a partir de un intenso activismo político, no exento de una esencialización de sus diferencias culturales (COMAROFF, 2011, pp. 213-214; 226). La internacionalización de los movimientos indígenas ha proporcionado a estos grupos un foro de debate que ha dado lugar a la re-etnificación de América, Asia, África y Oceanía. La Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada el 13 de septiembre de 2007 por la Asamblea de Naciones Unidas, supuso una revitalización identitaria de los pueblos autóctonos (referencia común utilizada por la etnología francesa) que demuestra algo que ya sabíamos: que las identidades no son fijas ni inmutables, sino que se construyen y reconstruyen según las dinámicas históricas que le son propias (NASH, 2002, pp. 39-43).

El libro de John L. & Jean Comaroff, *Ethnicity, Inc*. nos ofrece una propuesta para entender y conceptualizar la etnicidad que se aleja de aquella dimensión primordialista,

[6] Al respecto, véase también la propuesta de MONTEIRO, 2012, p. 90.

ontológica, de la cultura, profundizando en la capacidad de los grupos humanos para mercantilizarla como producto de consumo. En este sentido, las reivindicaciones identitarias de los escoceses, keniatas, catalanes, chamorros o zulúes, por poner sólo algunos ejemplos, aluden a la cuestión de la "diferencia" de naciones minoritarias y/o grupos étnicos caracterizados por unas determinadas señas de identidad. Frente a una imagen tradicional, monolítica, que define lo "étnico" como algo que adscribe al individuo a ciertos patrones culturales predeterminados, los Comaroff reflexionan sobre la etnicidad como un producto cultural "en permanente construcción". Más que un recurso político que se activa automáticamente en situaciones de conflicto, la etnicidad aparece como "a labile repertoire of signs by means of which relations are constructed and communicated; through which a collective consciousness of cultural likeness is rendered sensible" (COMAROFF, 2009, p. 38). Esto es, un mecanismo a partir del cual diferentes pueblos y/o naciones delimitan sus identidades y se proyectan hacia el exterior.

Para los Comaroff, esta mercantilización de la cultura tiene carácter universal y se inserta en un modelo neo-liberal que, paradójicamente, ha permitido a dichos grupos reforzar y/o construir *ex novo* sus propias categorías étnicas ("lo zulú", "lo san"). Una gestión empresarial de su patrimonio cultural *tout court* que a través de la creación de parques temáticos, como Shakaland, ha permitido popularizar dicha imagen y comercializarla en su propio beneficio. Al explotar sus "tradiciones" al servicio del etno-turismo, estas industrias culturales no disuelven la supuesta "autenticidad étnica" de los pueblos minorizados, sino que muy al contrario, reafirman sus etnicidades a otro nivel. A un nivel que no es exclusivamente económico, sino político, al permitir que las etno-naciones de los estados poli-culturales puedan existir de acuerdo a sus propios fines (COMAROFF, 2009, pp. 46-48). Para ello no apelan al multiculturalismo progresista y buenista, sino al lenguaje de la legalidad. Lo étnico se convierte, así, no sólo en algo que puede comprarse y venderse, sino también en un lenguaje jurídico de atribución de derechos (COMAROFF, 2009, pp. 53-59).

Sin embargo, la empresa capitalista, basado en la ley de la oferta y la demanda, ha transformado la cultura en mercancía, lo que ha provocado recelos entre la comunidad científica. El caso del "capitalismo de casino" muestra con claridad la transformación de

las etnias en propietarias corporativas de un territorio y una cultura, y sus dirigentes, en miembros de consejos de administración que administran con eficiencia el capital material y/o simbólico. La proliferación de estas empresas étnicas ha generado un debate acerca del tipo de independencia política y cultural de algunos grupos étnicos, como los navajos o los seminolas, debido al control y a la supervisión que ejerce el gobierno federal mediante la National Indian Gaming Commission. Impulsados por el vacío legal norteamericano, que ha permitido a los indios montar sus clubes y casinos en las reservas, muchos clanes han obtenido un poder económico extraordinario. En 2006 los seminolas compraron la cadena Hard Rock Café por 965 millones de dólares (725 millones de euros), lo que plantea la cuestión de si los casinos garantizan la preservación de las comunidades nativas, o si por el contrario, representan tan sólo una forma de integrar mejor a estos grupos en el sistema capitalista[7]. Igualmente se plantean otras cuestiones relacionadas con el etno-capitalismo, como los criterios de pertenencia a lo "étnico" – la sangre, la genealogía, la propiedad – o como lo "étnico" nace – o mejor dicho, renace – precisamente de la incorporación a ese sistema capitalista (p. ej. el caso de los Pomo o los Me-Wuk californianos). La recuperación (o "redescubrimiento") de sus "tradiciones" nativas se produce *a posteriori*, es decir, como elementos diferenciadores de su identidad en un espacio social dinámico.

¿Pero qué significa exactamente ser "indio", "convertirse en indio" o "adquirir la cultura indígena"? ¿Y "pueblo tradicional"? Frente a la "ilusión autóctona" de la pureza aborigen (DE AZEREDO GRÜNEWALD, 2004, pp. 140; 172), R. Radhakrishan se preguntaba "por que eu não posso ser indiano sem ter de ser 'autenticamente indiano'? A autenticidade é um lar que construímos para nós mesmos ou é um gueto que habitamos para satisfacer ao mundo dominante?"[8]. En Brasil, uno de los lugares con mayor número de etnias del planeta, la cultura se ha convertido en un instrumento de autoafirmación identitaria que permite el acceso a derechos políticos sin esperar las

[7] Un debate parecido se generó alrededor de los Kaiapó ("Mebengokré"), una comunidad indígena que habita las riberas del río Xingu, en el centro de Brasil, que fue capaz de construir el primer "aeropuerto" en plena selva. Ingresaban grandes sumas por la explotación de la mina de oro de María Bonita, lo que supuso una inevitable transformación de sus modos de vida "tradicionales". Asimismo popularizaron unas imágenes de indios emplumados cargando cámaras de video al hombro, escribiendo en portátiles y danzando para los turistas, revelando las estrategias adaptativas de los nativos del Mato Grosso. Al respecto, véase TURNER, 1991, pp. 285-313.
[8] Citado en PACHECO, 2004, p. 37. Véase también LITTLE, 2002, pp. 22-23.

"bondades" de la corporación empresarial. Por ejemplo, en el nordeste del país, los habitantes de Sergipe constituyen una misma comunidad rural que se escindió en dos grupos étnicos: por un lado, los indios Xocós, y por el otro, los Mocambo, descendientes de esclavos negros huidos de sus haciendas. Mientras que en 1991 los primeros fueron definidos étnicamente como "indios" bajo la protección de la Fundaçao Nacional do Índio (FUNAI), los segundos obtuvieron en 2000 su identidad quilombola. En ambos casos, las conquistas territoriales fueron la base de sus reivindicaciones étnicas, o lo que es lo mismo, su "indianización" y visibilización en la esfera pública[9].

En el caso de la Sierra de Umã, situada en Pernambuco (Brasil), la toré (o ciência do Índio) determina la marca de indianidad que distingue a los Atikum por oposición a los blancos/civilizados (DE AZEREDO GRÜNEWALD, 2004, pp. 166-67). Por un lado, existen Atikum que en un momento dado decidieron morar en otro lugar, abandonando el *ethos* indígena, por lo que no fueron considerados por más tiempo como indios (o caboclos). Por otro lado, aquellos otros que decidieron alojarse en la Sierra de Umã pasaron a ser considerados como miembros de la etnia Atikum a partir del momento en que participaban activamente de la toré, "entendida como un corpo de saberes dinámicos sobre o qual fundamenta-se a segredo da tribu" (DE AZEREDO GRÜNEWALD, 2004, p. 167). Hasta 1988 la delimitación de tierras indígenas implicaba un sentido topográfico del territorio[10]. Según la Constitución de ese año, para que una tierra fuera considerada como indígena, sus habitantes indios debían establecer una ocupación tradicional de manera estable y regular (OLIVEIRA, 2004, p. 111; MONTERO, 2012, p. 89). Para demostrarlo, los Atikum solicitaron a los pueblos de alrededor que los instruyeran en la toré, con el fin de demostrar su "pureza étnica" y obtener así derechos legales a sus territorios tradicionales, medio ambiente y biodiversidad.

[9] MAURÍCIO ARRUTI, *Mocambo* (2005), citado en MONTERO, 2012, pp. 82; 83-85. Sobre el concepto de "indianización", véase ROJAS, 2012, pp. 19-31.

[10] No hay que olvidar que muchos movimientos indígenas "no luchan por una "tierra" como unidad estrictamente productiva, sino por espacios que desde el punto de vista sociocultural se incluyen en un modo de estar en el mundo mucho más vasto y marcado por aspectos existenciales" (MATOS VIEGAS, 2012, p. 131).

La etnicidad no existe, pues, como un atributo *a priori* sino que constituye un instrumento de construcción identitaria producido en la práctica social. Tampoco han transformado, todavía, su saber tradicional en alguna forma de mercancía, sino que probablemente estén reafirmando un patrón tradicional de captura y absorción de elementos culturales externos. Así, frente a los intentos del mundo occidental de fagocitar su cultura, los grupos étnicos del Brasil tratan de "pacificar" o "domesticar al hombre blanco" a través del ritual (CALAVIA SÁEZ y ARISI, 2013, pp. 206-207). En cualquier caso, la perspectiva histórica se convierte en herramienta indispensable para comprender las dinámicas de (auto)reconocimiento de los grupos étnicos que viven en estos estados plurinacionales (o pluri-étnicos), donde los proyectos de revitalización étnica están incluidos en un modelo de identidad nacional que excluye o limita cualquier tentación soberanista (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, pp. 330-332; CALAVIA SAEZ, 2011, pp. 373-376). De nuevo, los Comaroff nos ofrecen dos ejemplos reveladores de esta legalización de las identidades y sus consecuencias en Sudáfrica. El primero, los cazadores-recolectores San del desierto del Kalahari, en Bostwana, consiguieron reconstituir su alteridad e identidad grupal a partir de la explotación industrial del *Hoodia gordonii* (más conocido como *xhoba*), un cactus con propiedades medicinales adelgazantes y vigorizantes (el "Viagra" natural). La presentadora norteamericana Oprah Winfrey, la misma que este verano denunció públicamente que un establecimiento suizo de complementos se había negado a atenderla por dudar de su "solvencia económica", anunció que la solución a la obesidad se encontraba, quizás, en Sudáfrica. Rápidamente muchas empresas farmacéuticas se interesaron por la comercialización del *xhoba*, siendo Phytopharm la primera que lo hizo con el nombre de P57. Sin embargo, los San no se conformaron y reclamaron la propiedad cultural del producto. En 2001 se estableció un Consejo San, bajo la tutela del Working Group of Indigenous Minorities in Southern Africa (WIMSA) (COMAROFF, 2009, pp. 86-98), que velaba por sus derechos intelectuales y por el reparto de los beneficios[11]. Dos años después firmaron un acuerdo que les garantizaba el 6% de los beneficios en forma de royalties. Los dispersos y casi extintos bosquimanos

[11] En los años noventa, algunos grupos étnicos de Brasil reclamaron derechos intelectuales sobre el uso de la ayahuasca, así como su parte de los beneficios (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, pp. 314-17).

del Kalahari se convirtieron en el orgulloso "pueblo San" a través del establecimiento de una ethno-corporación que les proporcionó una coherencia grupal. Ya no eran los desarrapados bosquimanos que languidecían en las chabolas del Kalahari, sino que ahora actuaban ante los turistas como un pueblo dotado de identidad étnica (CALAVIA SAEZ, 2011, pp. 373-376).

El segundo ejemplo de los Comaroff es un caso distinto, puesto que la identidad grupal de los Bakofeng, una nación Bostwana, ya estaba constituida cuando en la década de los 1960s, el rey Edward Lebone Molotlegi I empezó a obtener cuantiosos beneficios de Bakofeng Minerals, una empresa de la cual los Bakofeng tenían el 25% de los derechos de explotación de las enormes reservas de platino existentes en su territorio. La cuestión no radicaba tanto en la construcción de una identidad étnica, como en el caso de los San, cuanto en la introducción de los Bakofeng en la modernidad. Los rituales de la monarquía Bakofeng, ahora mucho más modernos, se vieron enriquecidos con elementos tradicionales. Ciertamente, como apunta Calavia Sáez, no podemos pensar que cuando los europeos se inventan una tradición a partir de la lógica de que cuanto más antiguo, más auténtico, a eso se le llame Renacimiento, mientras que cuando son los africanos o los indios quienes lo hacen, los acusemos de falsificadores (CALAVIA SAEZ, 2011, p. 375). En cualquier caso, esa "modernidad" acabó convirtiendo Bakofeng, Inc., en una "rich nation of poor people" (COMAROFF, 2009, p. 110), por lo que la dimensión socio-política de la etnicidad no puede soslayarse.

En cualquier caso, queda claro que la construcción étnico-nacional no puede separarse de la corporativización de la etnia y la mercantilización de la cultura. Una cultura compartida por miles, millones de personas, convertidos en consumidores de símbolos nacionales dotados de copyright con los que se establece una identificación emocional. Etnias y culturas esencializadas (¿auténticas?) con registro notarial (CALAVIA SAEZ, 2011, p. 375). Las recientes reivindicaciones nacionalistas en Catalunya son claro ejemplo de esta esencialización ontológica de la cultura, canonizando determinados rituales, lenguas, costumbres, en detrimento de otras,

consideradas poco "étnicas"[12]. Los Comaroff señalan que esos sentimientos de pertenencia nacional son (re)formulados en el interior de políticas neoliberales que proyectan una imagen corporativa como tipo ideal de los grupos humanos que poco, o nada, se preocupa por los costos sociales. Con respecto a la nostalgia de las esencias, y consecuentemente, a la reificación de las identidades étnicas, cabe preguntarse, como hace Manuela Carneira da Cunha (2009, pp. 311-68), lo siguiente: ¿a quien pertenece la "cultura"?, ¿en qué medida estas nuevas identidades asumen el pluralismo étnico que convive en un mismo espacio social? Y más específicamente, los ethno-futures, ¿garantizan la integración de las diferencias culturales, o por el contrario, las reproducen, engendrando nuevos mecanismos de exclusión?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMANN, Gerd. (1996). *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____ (1999). *The Multicultural Riddle. Re-Thinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York & London: Routledge.

_____ (2002). "Multiculturalismo y ciudad: una opción más allá del estado". En: Carme FAURIA y Yolanda AIXELÀ (coord.), *Barcelona, mosaic de cultures*. Barcelona: Museu Etnològic & Edicions Bellaterra.

CALAVIA SAEZ, Óscar. (2011). "De las banderas a las logomarcas", "De las banderas a las logomarcas". Reseña del libro John L. & Jean Comaroff, *Etnicidad, S.A*, Buenos Aires – Madrid: Katz Editores. Traducción de Carolina Friszman y Elena Marengo, 2011. *Revista de Antropología Social (RAS)*, 20, pp. 373-376.

CALAVIA SAEZ, Óscar & ARISI, Bárbara. (2013). "La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos". *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 43, nº 1, pp. 206-207.

[12] Sobre la cuestión multicultural aplicada en Cataluña, véase DELGADO, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (2009). "Cultura" e cultura: conhecimientos tradicionais e direitos intelectuais". En: Manuela CARNEIRO DA CUNHA, *Cultura com aspas e outros ensaios de antropologia*, São Paulo: Cosac Naify.

COMAROFF, John L. (2011). "Etnicidad, violencia y política de identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas". En: Montserrat CAÑEDO RODRÍGUEZ y Aurora MARQUINA ESPINOSA (eds.), *Antropología política. Temas contemporáneos*, Barcelona: Edicions Bellaterra.

COMAROFF, John L. & Jean. 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago & London: The University of Chicago Press. Hay traducción castellana: *Etnicidad, S.A*, Buenos Aires – Madrid: Katz Editores. Traducción de Carolina Friszman y Elena Marengo, 2011.

DE AZEREDO GRÜNEWALD, Rodrigo. [1999] 2004. "Etnogênese e "régime de índio" na Serra do Umã", en J. P. de Oliveira (org.), *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Río de Janeiro: Contra Capa.

DE LA CADENA, Marisol. (2011). Política indígena: un anàlisis más allá de "la política". En: Montserrat CAÑEDO RODRÍGUEZ y Aurora MARQUINA ESPINOSA (eds.), *Antropología política. Temas contemporáneos*, Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 397-430.

DELGADO, Manuel. (1988). *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*. Barcelona: Empúries.

DOUGLAS, Mary. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Paul Kegan.

GONÇALVES BARBOSA, Manuel. (2011). "Educação e imaginário intercultural: recomposição do papel da sociedade civil". *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos* (RBEP), 92: 232, pp. 477-92.

GRESSGÅRD, Randi. (2010). *Multicultural Dialogue. Dilemmas, Paradoxes, Conflicts*. New York: Berghahn Books.

KRADOLFER, Sabine. (2011). "(Self)essentialization of cultural differences: How peoples and States play hide-and-seek". *Anthropological Notebooks*, 17:2, pp. 37-53.

KUPER, Adam. (2003). "The return of the native". *Current Anthropology*, 44, pp. 389-402.

LITTLE, Paul E. (2002). *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropología da territorialidade*. Brasília: Universidade de Brasília.

MATOS VIEGAS, Susana. (2012). "Territorialidad no topográfica en la reivindicación de una tierra indígena (Tupinambá de Olivença, Bahía, Brasil). En: Gemma OROBITG y Gemma CELIGUETA (eds.), *Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía*, Barcelona: Estudis d'Antropologia Social i Cultural, 17 & Departament d'Antropologia Cultural i d'Història d'Amèrica i Àfrica. Universitat de Barcelona.

MONTEIRO, John Manuel. (2012). *Negros da Terra – Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

MONTERO, Paula. (2012). "Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público". *Sociologia & Antropologia*, 2:4, pp. 81-101.

NASH, Mary. (2002). "Identitats, espais socials i multiculturalisme: visions del passat i del present". En: Carme FAURIA y Yolanda AIXELÀ (coord.), *Barcelona, mosaic de cultures*. Barcelona: Museu Etnològic & Edicions Bellaterra, pp. 39-43.

NASH, Mary y Diana MARRE (eds.) (2001). *Multiculturalismos y género: un estudio interdisciplinar*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

ONG, Aihwa. (2011). "Mutaciones de la ciudadanía". En: Montserrat CAÑEDO RODRÍGUEZ y Aurora MARQUINA ESPINOSA (eds.), *Antropología política. Temas contemporáneos*, Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 123-136.

OROBIG, Gemma y Gemma CELIGUETA (eds.). (2012). *Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía*. Barcelona: Estudis d'Antropologia Social i Cultural, 17 & Departament d'Antropologia Cultural i d'Història d'Amèrica i Àfrica. Universitat de Barcelona.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. (1999). "A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os ticuna". En: João PACHECO DE OLIVEIRA, *Ensaios em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 21-59.

_____ [1999] 2004. "Uma etnología dos "indios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais", en J. P. de Oliveira (org.), *A Viagem da Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa [texto publicado anteriormente en *Mana* 4:1, 1998: 47-78].

POUILLON, Jean. (1998). "Appartenance et identité", *Le genre humain,* nº 2, 1998, pp. 20-29.

ROJAS, José Luis de. (2012). "Indianización y confines. Dos conceptos debatibles". En: Salvador BERNABÉU, Christophe GIUDICELLI & Gilles HAVARD (coords.), *La indianización. Cautivos, renegados, "hommes libres" y misioneros en los confines americanos, siglos XVI-XIX*. Madrid: Doce Calles & École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 19-31.

SANTOS, Milton. (2000). Por uma outra globalização do pensamemto único à consciencia universal. Rio de Janeiro - São Paulo: Editora Record.

STOLCKE, Verena. (1993). "De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropologías?". En: Joan BESTARD i CAMPS (coord.), *Después de Malinowski*. Santa Cruz de Tenerife: Asociación Canaria de Antropología, pp. 147-198.

_____ (1995). "Talking Culture. New Boundaries, new Rhetorics of Exclusion in Europe" (The Sidney Mintz Lecture, Johns Hopkins University). *Current Anthropology,* 36:1, pp. 1-24.

_____ (2001a). "Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont". *Revista de Antropologia* (São Paulo), 44:2, pp. 3-37.

_____ (2001b). "La "naturaleza" de la nacionalidad". *Illes i Imperis*, 5, 2001, pp. 135-160.

_____ (2011). "Presentación simposio internacional: "¿Naturaleza o cultura? Un debate necesario". *Quaderns*, 27, pp. 5-10.

TURNER, Terence. (1991). "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness". En: George STOCKING (eds.), *Colonial Situations*. Madison: Wisconsin University Press, pp. 285-313.