X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

La cosmopolítica amerindia y el pensamiento teórico-político latinoamericano, una alternativa a los Estudios Culturales y el multiculturalismo.

Pablo Villarreal.

Cita:

Pablo Villarreal (2013). *La cosmopolítica amerindia y el pensamiento teórico-político latinoamericano, una alternativa a los Estudios Culturales y el multiculturalismo. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-038/146

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

X Jornadas de Sociología
20 años de pensar y repensar la sociología.
Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI
1 al 6 de Julio de 2013
Mesa de Trabajo N°10: América Latina piensa América Latina.

La cosmopolítica amerindia y el pensamiento teórico-político latinoamericano, una alternativa a los Estudios Culturales y el multiculturalismo.

Lic. Pablo Mariano Villarreal.
Politólogo UBA-IEALC. Maestrando en Antropología Social UBA.

Introducción.

Está texto tiene como objetivo compartir con la comunidad académica los primeros avances que venimos realizando en nuestra investigación, por lo tanto no pretendemos realizar más que un bosquejo general de nuestra hoja de ruta y una constelación de conceptos y problemas que trataremos de ir dilucidando. Nuestro estudio se centra en el debate con el concepto de multiculturalismo a través de un acercamiento entre la Antropología Simétrica y la Teoría Política. Por el lado de la Antropología Simétrica, presentaremos los principales conceptos del trabajo realizado recientemente por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, a partir de los cuales intentaremos reconstruir una epistemología crítica al pensamiento multiculturalista eurocéntrico y, en la medida de los posible, una teoría política a la altura de los dilemas latinoamericanos.

Nuestra principal preocupación se centra en el auge del pensamiento *post* – marxista, moderno, estructuralista – y el abandono de proyectos teórico-políticos alternativos al pensamiento liberal-capitalista, proceso que tuvo como una de sus consecuencias el surgimiento de los *Cultural Studies* como formas académicas de dar respuesta a los conflictos sociales – de género, culturales, sexuales, étnicos, etc. – que se habían considerado marginados hasta le época. Sin embargo, entendemos que el contexto mundial actual y las formas que han adquirido los lazos sociales en la configuración del sistema capitalista de nuestra época ponen en evidencia las dificultades teóricas y políticas del *multiculturalismo* como proyecto crítico frente al pensamiento dominante.

Nuestra búsqueda epistemológica y política intenta, por lo tanto, es la de encontrar una alternativa al *multiculturalismo.* Para ello, rescataremos aportes desde las teorías críticas latinoamericanas y desde los desarrollos teóricos del antropólogo brasilero Eduardo Viveiros de Castro. De este último autor tomaremos los conceptos de *perspectivismo* y *multinaturalismo* del pensamiento amerindio,

con el objetivo de pensar desde los márgenes de la modernidad occidental en crisis.

A partir de allí, la preguntas que nos guían son las siguientes: ¿Qué aportes se pueden hacer desde estos conceptos para el desarrollo de una teoría latinoamericana de la democracia?; ¿Es posible reconstruir un modo de pensar lo político propio de los pueblos amerindios que nos permita repensar las formas en que pensamos y vivimos las relaciones sociales y políticas dentro de nuestra América Latina?; ¿Es posible pensar estos problemas desde una crítica latinoamericana al pensamiento eurocéntrico hegemónico?

El concepto de Cultura.

Un primer paso necesario en nuestro trabajo consiste rastrear el concepto de cultura y su definición y uso dentro de la Antropología.

Raymond Williams (2000), historiador de la cultura y unos de los representantes más importantes del Círculo de Birmingham, sostiene que el concepto de **cultura** puede ser definido de tres formas diferentes: en primer lugar, como un sustantivo independiente y abstracto que designa un proceso general de desarrollo intelectual, espiritual y estético a partir del siglo XVIII; en segundo lugar, como un sustantivo independiente que puede ser usado de manera general o específica, que indica una modo de vida determinado de un pueblo, un período histórico, un grupo o la humanidad en general; finalmente, en una tercera acepción se define a la cultura como un sustantivo abstracto e independiente que describe las obras y prácticas de la actividad intelectual y especialmente artística.

El primer sentido de la palabra que mencionamos se refiere estrictamente a su uso durante la Ilustración, período durante el cual la *cultura* aparecía como un sinónimo de *civilizado* o *civilización*. La palabra cultura hacía referencia entonces al avance de la historia universal y el desarrollo de la civilización occidental, especialmente contrapuesta a los pueblos que se consideraban bárbaros, y por lo tanto dejaba entrever la necesaria expansión del pensamiento ilustrado sobre los pueblos que aún no llegaban a ese estado.

El segundo sentido de la palabra, que aparece por primera vez en 1784, se empieza a usar a partir de la obra de Johann Von Herder titulada *"Ideas sobre la Filosofia de la Historia de la Humanidad"* (1959). Herder era un simpatizante del *Sturm and Drang*, el movimiento literario alemán que se oponía al racionalismo de la Ilustración, centrandose en la necesidad de la expresión subjetiva de los sentimientos y las pasiones de los artistas. No es casual entonces que en su obra, Herder sostuviera que no había nada más indeterminado que la noción de cultura y nada más engañoso que su aplicación a todas las naciones y todos los períodos. Ya a finales del S. XVIII, Herder atacaba la idea dominante en la Ilustración de que la *cultura* o la *civilización*, como expresiones del desarrollo histórico de la

humanidad, hacían referencia a un proceso unilineal centrado en el punto elevado y dominante de la cultura europea. Herder fue aún más lejos, y sostuvo que era necesario hablar de culturas en plural, tomando en cuenta las culturas epecíficas y variables de diferentes naciones y períodos, pero también las culturas específicas y variables de los grupos sociales al interior de una nación. Como vemos, aquí nos encontramos con una puerta de entra a lo que posterioremente se conocerá como **multiculturalismo.**

El tercer sentido de la palabra es en la actualidad el más difundido, y refiere a la *alta cultura* en un sentido estético, que incluye a la música, la pintura, la escultura y la literatura. Podemos decir que este uso de la palabra es relativamente tardío en relación a los que mencionamos anteriormente, y está íntimamente involucrado con los procesos de institucionalización del arte a través de Ministerios de Cultura o Museos. (Williams, 2000).

No interesan para este trabajo los dos primeros sentidos a los que hicimos referencia: el primero, porque marca la tradición eurocéntrica que subyace al propio concepto de cultura; el segundo, en la medida en que nos permite comprender el nacimiento de una idea que, si bien abre el campo de reflexión hacia la aceptación de otra culturas y el abandono de la idea del concepto que tenía la tradición de la Ilustración, sigue poniendo en el centro de la comprensión de otras existencias al concepto de cultura.

Por último, nos interesa remarcar que en un texto canónico de la crítica antropológica, Clifford Geertz define al concepto de cultura en contraposición al concepto que se usaba en la antropología clásica: sí lo autores clásicos definían a la cultura como complejos esquemas concretos de conducta – costumbres, usanzas, tradiciones, conjunto de hábitos -; el antropólogo norteamericano, va a definir a la cultura como una serie de mecanismos de control – planes, recetas, fórmulas, reglas o instrucciones – que ordenan la conducta del hombre. (Geertz, 1997). En este desplazamiento teórico, el autor asesta el golpe final a la antroplogía clásica de carácter evolucionista, creando la antropología simbólica. Con este avance en la diciplina, se derriban las pretenciones de generalización de la antropología basadas en el modelo de la sistematización de las ciencias naturales en el proyecto epistemológico europeo, y se pone el énfais en comprender a las otras culturas en sí mismas y no en relación a otras culturas que se puedan considerar en un estadio superior de evolución civilizatoria.

Sin embargo, a pesar de su profunda crítica a la antropología, que terminó por modificar los alcances y el modelo propio de la disciplina, Geertz no consigue escapar al eurocentrismo que se esconde detrás del concepto de cultura, ya que no puede dar cuenta de las radicalmente otras relaciones entre la naturaleza, el hombre y su facultad de conocer que existen más allá del pensamiento occidental.

El Multiculturalismo y sus derivas a la Teoría Política.

El concepto de multiculturalismo surge de una de las derivas de los Estudios Culturales nacidos durante la posguerra europea y el período que se conoce como poscolonialismo. En el *Center for Contemporary Cultural Studies* de la Universidad de Birmingham se realizaron los primeros estudios culturales que tuvieron como su principal objetivo el comprender la especificación que se debía hacer de la cultura en sí misma, como producción social del sentido y la conciencia; pero también en relación a la economía y la política. A su vez, los Estudio Culturales se fundaban como un campo de estudios autónomo, cuyo objeto es la cultura propia de la sociedad moderna, y que se sirve de una ecléctica gama de metodologías de investigación debido a su carácter interdisciplinario.

El desarrollo de los Estudios Culturales se debe, fundamentalmente, al trabajo de tres intelectuales en el área de los estudios literarios e históricos: Richard Hoggart, Raymond Williams y Edward Thompson. Estos tres autores pertenecían a la corriente del marxismo culturalista que se negaba a aceptar la tesis básica de las relaciones de determinación entre estructura y superestructura, centrando sus estudios en las experiencias de resistencia de la cultura popular y las subculturas jóvenes – hippies, punks, skinheads – durante el pasaje de la vida obrera del período anterior a la segunda guerra mundial hasta la sociedad de masas que surge en Inglaterra durante la posguerra.

Durante la segunda mitad de los años ’80, los *Cultural Studies* comienzan su período de expansión y migración geográfica hacia América del Norte, Australia y, en menor medida, hacia América Latina[1]. Sin embargo, la expansión de los Estudios Culturales y su aceptación curricular fuera de Gran Bretaña coincidió con el proceso de “limpieza” de sus elementos marxistas, lo que contribuyó a marginalizar el concepto de ideología y posibilitó el alejamiento que hoy se observa entre los estudios culturales y la economía política.

Es en este contexto que surgen los trabajos sobre el **multiculturalismo** de intelectuales no británicos como Will Kymlicka y Charles Taylor, quienes intentan dar una respuesta teórica al desafío que constituye la reivindicación de la diferencia étnica y cultural, así como la afirmación de los derechos de los grupos minoritarios para el liberalismo político clásico.

[1] Algunos autores como Eduardo Restrepo (2012) y Jesús Barbero (1996) no estarían de acuerdo con esta genealogía, ya que sostienen que los estudios culturales latinoamericanos no se originaron en los estudios culturales británicos o las teorías posmodernas occidentales en la medida en que mucho antes de que éstos llegaran a nuestro continente o incluso antes de que fueran reconocidos como tales, muchos intelectuales latinoamericanos ya estaban haciendo algún tipo de estudios culturales. No haremo referencia a esta discusión en el presente texto, sin embargo, trataremos de profundizar en ella durante nuestra investigación.

Para Kymlicka (1996, 2001), el multiculturalismo consiste en una política que busca reformas las instituciones políticas para que puedan acoger y reflejar de mejor manera la diversidad étnico cultural de los ciudadanos que participan de ellas. La idea básica del multiculturalismo es entonces que las instituciones claves de los Estados nacionales – el sistema político de representación electoral, el sistema legal y las cortes judiciales, el sistema educativo, la burocracia – así como los mayores empleadores y los medios de comunicación examinen de una manera justa y sistemática la forma en que organizan su lugar de trabajo, sus símbolos, sus normas de apariencia o de vestimenta, los horarios de trabajo, etc. La pregunta que esencial para este autor es la siguiente: ¿qué tipo de reformas permitirían a los inmigrantes participar activa y equitativamente en estas instituciones? (Kymlicka, 2001).

Por lo tanto, y de forma resumida, podríamos definir al multiculturalismo como un concepto teórico con pretensiones de intervención política que invoca la necesidad de un Estado Nación democrático cuyo pluralismo debe consistir en promover las diferencias étnicas y culturales. (Arzumendi, 2003).

Una de las críticas recurrentes al trabajo de Kymlicka se refiera al hecho de que, desde una posición liberal clásica, el multiculturalismo lleva a un conflicto inevitable entre los derechos individuales y los derechos colectivos de las minorías, por lo tanto, se necesitaría una teoría colectivista para sostener los derechos colectivos y una teoría individualista para defender los derechos individuales. Kymlicka evade esta disyuntiva sosteniendo que el liberalismo subyace a la gran mayoría de los grupos culturales, por lo que no sería cierto que los grupos demandantes de los denominados derechos colectivos sean de hecho más “colectivistas” que los miembros de las mayorías culturales y étnicas. El error surge cuando se logra entender que muchos de los derechos colectivos son en última instancia ejercidos por los individuos. (Kymlicka, 2001).

El autor canadiense ejemplifica de la siguiente manera:

> “A los Sikhs se les permite usar sus turbantes en la RCMP *(Royal Canadian Mounted Police),* ¿es eso un derecho colectivo? Es un derecho otorgado a los Sikhs, pero es el individuo el que decide si va a usar su turbante o no. Tan pronto como dices "derechos colectivos”, el cuadro que se presenta es el de un derecho otorgado a un grupo que luego puede imponer sus valores sobre el individuo”. (Kymlicka, 2001).

Otra crítica posible desde el liberalismo es la que sostiene que el multiculturalismo promueve la *balcanización* y la separación de los grupos culturales en guetos, y que esto conlleva una segregación de la sociedad en grupos distintos y potencialmente violentos entre sí y contra la sociedad de acogida. En este sentido, el multiculturalismo sólo conduciría a la ruptura de la ciudadanía democrática común, la separación de múltiples “nosotros” frente a

sendos “otros”, y al enfrentamiento de un grupo cultural con respecto a los demás (Arzumendi, 2003; Sartori, 2001). La respuesta de Kymlicka a esta crítica se basa en la idea de que este sería un debate epifenomenal, en tanto los detractores del multiculturalismo estarían hablando desde una imagen mental de los posibles resultados de la aplicación de estas políticas, y no de una referencia empírica. Si se les muestra que en el plano de los hechos estas reformas no conducen a esa imagen mental de grupos "ghettizados", que se odian entre sí, sino que contribuyen a una mayor integración y participación en la vida pública, entonces ya no lo objetarán. (Kymlicka, 2001).

Dejando atrás los trabajos de los intelectuales del Norte de América, podemos decir que a través de la expansión de los Estudios Culturales en América Latina se han desarrollado conceptos similares al de multiculturalismo, como la **hibridación** y la **interculturalidad**.

El concepto de hibridación, introducido por el antropólogo argentino Néstor García Canclini, está definido como “los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (Canclini, 2010). Se reconocen entonces una serie de hibridaciones específicas que han tenido lugar en el continente latinoamericano, a saber: el *mestizaje* puede entenderse como una hibridación biológica en tanto implica la producción de nuevos fenotipos a partir de cruzamientos genéticos, y como una hibridación cultural en tanto se mezclan hábitos, creencias y formas de pensamiento; el *sincretismo* puede ser entendido como un tipo de hibridación que se refiere a la combinación de prácticas religiosas tradicionales; la *creolización* es un tipo de hibridación que hace referencia al proceso de creación de una lengua nueva a partir de las variaciones de una lengua básica y otros idiomas en el contexto del tráfico de esclavos.

Además de las hibridaciones clásicas que hemos mencionado –mestizaje, sincretismo y creolización– existen otros procesos de hibridación modernos generados por la integración de los Estados-Nación, los populismos políticos y las industrias culturales. Dos ejemplos de estas nuevas formas de híbridación serían la neo-hispanoamerización desarrollada en la década de los ’90, que hace referencia a la apropiación de editoriales, aerolíneas, bancos y empresas de comunicación que antes pertenecían a países latinoamericanos por parte de capitales españoles; y la fusión interamericana, nombre con el cual se hace referencia a los procesos de “norteamericanización” de los países latinoamericanos y “latinización” de los Estados Unidos (Canclini, 2010).

Finalmente, debemos decir que estos conceptos no solo se ubican en el orden de lo teórico, sino que sus autores buscan una intervención efectiva en la realidad. Esto hecho llevó a la distinción entre un multiculturalismo o hibridación teórica y otro político. El *multiculturalismo teórico* hace referencia a los debates

académicos desarrollados desde principios de la década de los ’90 en torno a los desafíos que plantea la *multiculturalidad*, es decir, la situación de hecho en la que conviven en una misma sociedad dos o más culturas distintas. Por otro lado, el *multiculturalismo político* hace referencia a las políticas públicas que tratan de dar una solución a los problemas que trae la multiculturalidad a través del reconocimiento de los distintos individuos y grupos dentro de la esfera pública de leyes, la democracia y en los términos de una ciudadanía compartida y una identidad nacional (Arias, 2006).

Estamos insertos entonces, de alguna manera, en los debates del multiculturalismo y la hibridez como formas teóricas y políticas de resolver las diferencias culturales y étnicas, sin embargo, aún no hemos encontrado una puerta de salida que nos lleve más allá de las fronteras del eurocentrismo occidental que se esconde detrás del concepto de cultura, y al parecer, también detrás de los conceptos de multiculturalismo e hibridez. No hemos podido dar cuenta de las radicalmente otras relaciones entre la naturaleza, el hombre y su facultad de conocer que existen más allá del pensamiento occidental.

La crítica del multiculturalismo.

Para comenzar una crítica de este concepto es importante retomar el trabajo que preparó Edgardo Lander (2000) para el Congreso Mundial de Sociología que se realizó en Montreal en 1998. Este sociólogo venezolano había sido colaborador de Immanuel Wallerstein en la Comisión Gulbenkian que entre los años 1993 y 1996 se encargó de la revisión de la sistematización decimonónica y euroceéntrica de las ciencias, especialmente en torno a las Ciencias Sociales.

Según la reflexión del texto de Lander, el cual vamos a parafrasear a continuación, la expresión más potente de la eficacia del pensamiento científico moderno y eurocéntrico es la naturalización de las relaciones sociales. Según esta noción, las características de la sociedad llamada moderna son la expresión de las tendencias espontáneas y naturales del desarrollo histórico de la sociedad, y por lo tanto no serían el orden social deseable, sino en el único posible.

Esta fuerza hegemónica del pensamiento eurocéntrico occidental –su capacidad de presentar su metarrelato como el universalmente válido– no es una construcción reciente que pueda atribuirse al pensamiento neoliberal, sino que por el contrario tiene una larga historia en el pensamiento social occidental de los últimos siglos. Esta historia, agrega Lander, es la de las sucesivas separaciones o particiones del mundo de lo *real* que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones (Lander, 2000).

Una primera partición que forma la base de la tradición del pensamiento occidental es de origen religioso: la separación judeo-cristiana entre Dios, el hombre y la naturaleza en la que se establece una jerarquía entre estas tres figuras. En esta tradición Dios creó al mundo, de manera que el mundo mismo no es Dios, y no se considera sagrado. A su vez, Dios creó al hombre como extensión de su propia imagen y lo elevó sobre todas las otras criaturas en la tierra, dándole el derecho a intervenir en el curso de los acontecimientos en la tierra. Vemos entonces que, a diferencia de la mayor parte de los otros sistemas religiosos, las creencias judeo-cristianas no contienen inhibiciones al control de la naturaleza por el hombre.

Una segunda partición de la tradición occidental de pensamiento la constituye la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, tal como es formulada en la obra de Descartes. Esta ruptura ontológica arroja el resultado de que el mundo ya no es un orden significativo, está expresamente muerto o inanimado. El mundo se convierte en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo inerte que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón. Esta total separación entre mente y cuerpo colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos, un tipo de relación que no existe en las culturas no occidentales. Por otro lado, se prefigura aquí la separación entre los humanos y los no-humanos, separación que va a regir las relaciones entre Europa y los demás pueblos del mundo.

Finalmente, un tercer hito histórico del pensamiento occidental fue el surgimiento del proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII, el cual se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal y un arte autónomo, con cada ámbito regulado por lógicas propias. El proyecto de la modernidad se caracterizó por la separación de la razón secular en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte (Lander, 2000).

Para la autoconciencia del pensamiento moderno, estas sucesivas particiones terminan por articularse con el hecho que marca el contraste fundamental entre lo occidental o europeo y el resto de los pueblos y culturas del planeta. Este hecho que mencionamos es el *descubrimiento* de América y la conformación del mundo colonial, que es para muchos autores, el verdadero inicio de la modernidad. (Dussel, 1492; Escobar, 2003; Grüner, 2010; Lander, 2000). La conquista del continente americano es el momento fundante porque con el inicio del colonialismo y la aparición de un *Otro* de la modernidad, también comienza la organización colonial de los saberes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio entonces al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo –todas las culturas,

pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados– en una gran narrativa universal (Dussel, 1492; Escobar, 2003; Grüner, 2010; Lander, 2000).

Este es, por lo tanto, el contexto histórico-cultural del imaginario que aporta los presupuestos que subyacen a todos los saberes sociales modernos. Esta cosmovisión tiene como eje central la idea de modernidad, noción que captura complejamente cuatro dimensiones básicas, a saber: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso; 2) la *naturalización* tanto de las relaciones sociales como de la *naturaleza humana* de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad, a través de la ciencia, sobre cualquier todo otro saber (Lander, 2000).

Es en sintonía con esta corriente crítica del proyecto epistemológico eurocéntrico en el que vamos a situar nuestra crítica a los conceptos de multiculturalismo, interculturalidad e hibridez. Tomaremos para ello, los trabajos de tres intelectuales que consideramos centrales para nuestro proyecto.

El primero de ellos es Slavoj Zîzêk: para este autor, en la etapa del desarrollo del capitalismo actual, las luchas fragmentarias –dentro de las cuales podríamos encontrar a la reivindicación del multiculturalismo– ocultan las contradicciones que recorren la totalidad del sistema. Por lo tanto, estamos frente a un consenso hegemónico que celebra el abandono de las pasiones políticas *inmaduras* –es decir, la lucha de clases y otros antagonismos pasados– para dar paso a un universo postideológico pragmático y maduro, de administración racional y consensos negociados. En fin, estaríamos frente a un universo libre de impulsos utópicos en el que la administración serena y desapasionada de los asuntos sociales va de la mano de un hedonismo estetizante que exalta el pluralismo de las *formas de vida* (Zîzêk, 1998).

No obstante, por el revés de la trama, la lógica política encubierta profundiza las formas más arcaicas de odio racista hacia el Otro, hacia el diferente, lo cual hace que la actitud tolerante racional sea absolutamente impotente. En este sentido preciso, podemos decir que en la fase actual del proceso histórico capitalista nos encontramos frente a la paradójica situación en la que solo hay colonias sin países colonizadores: el poder colonizador ya no surge de los Estados-Nación, sino que surge de las empresas trasnacionales.

En este contexto, la forma ideológica por excelencia del capitalismo global es la del multiculturalismo, ya que la relación entre el capital colonialista tradicional y la autocolonización capitalista trasnacional actual es la misma que existe entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo: de la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de una colonización sin un anclaje en los Estados-Nación, en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista

condescendiente con las culturas locales que no se afinca en ninguna cultura en particular (Zîzêk, 1998). En la jerga psicoanalítica del propio Zîzêk:

> La "tolerancia" liberal excusa al Otro folclórico; privado de su sustancia (como la multiplicidad de "comidas étnicas" en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro "real" por su "fundamentalismo", dado que el núcleo de la Otredad está en la realización de su goce: el "Otro real" es por definición "patriarcal", "violento", jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras. Uno se ve tentado aquí a reactualizar la vieja noción marcuseana de "tolerancia represiva", considerándola ahora como la tolerancia del Otro en su forma aséptica, benigna, lo que forcluye la dimensión de lo Real del goce del Otro" (Zîzêk, 1998).

La conclusión que se desprende de lo expuesto por Zîzêk es que el multiculturalismo, la interculturalidad y los procesos de hibridez que se imponen hoy son el síntoma de la existencia de la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal y la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo. Queremos remarcar lo siguiente: frente al triunfo absoluto del metarrelato eurocéntrico occidental, la crítica se recluyó en la pelea por las diferencias culturales (Zîzêk, 1998). Siguiendo a Zîzêk, podríamos decir que ha encontrado una válvula de escape para la realización de su goce, pero al precio de dejar intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial.

Otra crítica que hemos de considerar en este trabajo es la del autor argentino Eduardo Grüner. La labor del intelectual argentino no dista mucho de la crítica de Zîzêk, sin embargo, nos ofrece la posición que asume un pensador latinoamericano repecto del concepto de multiculturalismo. Este autor vuelve a insistir en la noción de *universalismo* del pensamiento eurocéntrico occidental y sus pretensiones de *totalidad* respecto a las grandes categorías históricas y a los grandes relatos que en su actualización teórica promocionan una estética del *fragmento*, lo cual favorece una nueva y poderosa forma de fetichismo ideológico. En esta perspectiva, la insistencia en el concepto de multiculturalismo encubre el peligro de un descuido del análisis del sistema capitalista como totalidad articulada y hegemónica en el capitalismo tardío (Grüner, 1998).

Para Grüner, la lucha de clases, olvidada ya por los Estudios Culturales y el concepto de multiculturalismo, es la que demuestra la fractura constitutiva de la sociedad moderna, que no coincide con las fracturas de la *cultura.* Por esto, el multiculturalismo –entendido como la coexistencia híbrida y mutuamente intraducible de las diversas formas de vida cultural– puede interpretarse también sintomáticamente como la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal (Grüner, 1998). En este contexto, los Estudios Culturales corren el riesgo de identificarse con la ideología multiculturalista, haciéndose imposible la

deconstrucción del pensamiento hegemónico que pretenden criticar (Grüner, 2010).

Finalmente, hemos de referirnos a la crítica realizada por la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui: partiendo idea de lo *ch'ixi* –concepto que hace referencia a la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan–, esta intelectual expone una crítica ácida y mordaz que se dirige al pensamiento europeo y anglosajón. Es imposible no citar aquí sus propias palabras, que poseen una potencia retórica inusual:

> (…) "El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterla a su voluntad neutralizadora" (...) (Cusicanqui, 2010).

Para Cusicanqui, la crítica adoptó un concepto de multiculturalismo ornamental y simbólico, plagado de citas a Kymlicka, que derivó en fórmulas como el etnoturismo y el ecoturismo, que ponen en juego la teatralización de la condición *originaria* de los pueblos indígenas, anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino. El multiculturalismo es entonces el mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización mediante el cual las élites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. Se reproduce así una inclusión condicionada, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad (Cusicanqui, 2010).

Hecha la crítica la multiculturalismo, podemos construir a continuación una concepción diametralmente opuesta a este concepto de los Estudios Culturales. Siguiendo esta nueva concepción, intentaremos pensar una teoría política latinoamericana nueva, que nos permita repensar los términos en que se plantean las relaciones sociales, políticas y también las relaciones con la naturaleza en nuestro continente.

Perspectivismo y multinaturalismo.

A partir de este apartado, retomaremos los desarrollos teóricos del antropólogo brasilero Eduardo Viveiros de Castro, para quien la *razón* y el metarrelato europeo occidental han triunfado incluso contra el acontecimiento político de mayo de '68 en Francia. Con este triunfo, se ha consolidado la máquina

planetaria del pensamiento hegemónico que realiza el acoplamiento del Capital con la Naturaleza, es decir, la expansión del sistema de producción dominante hasta los límites últimos de lo *humano* y lo *no-humano.*

El trabajo epistemológico y político de la obra de Eduardo Viveiros de Castro (2010) ha sido influenciado por la Teoría Francesa de los años 60' y 70', principalmente por Deleuze y Levi-Strauss; y por la corriente de la antropología simétrico-reflexiva francesa, representada por Stengers, Jullien y Latour. La antropología simétrico-reflexiva es una corriente que no pertenece al mainstream de la disciplina, y propone la reciprocidad de perspectivas como una exigencia primordial en el nuevo proyecto antropológico, negándose a pasar por alto el *epistemicidio* de los pueblos que son considerados su objeto de investigación.

El objetivo teórico de Viveiros de Castro es el de realizar aportes para refundar las ciencias humanas y sociales desde la periferia, argumentando que si la antropología busca escapar a los *a priori* históricos que la sitúan como la forma de saber colonialista por excelencia, debe reconstituirse como la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento. En términos más precisos, un ejercicio intelectual de este tipo implica la simetría de las *imágenes del pensamiento* o epistemologías que existen en el mundo a partir de una *teoría de las multiplicidades* que nos permita salir de los marcos epistemológicos concebidos como racionales por el pensamiento eurocéntrico de la modernidad occidental. Es la posibilidad de cambiar esos marcos epistemológicos la que modifica a su vez la idea de lo que es pensar y de lo que es pensable, así como los alcances del concepto y las categorías del pensamiento (Viveiros de Castro, 2010).

En este sentido, Viveiros de Castro lleva adelante el estudio teórico de una epistemología y una *cosmopolítica* propia de los pueblos amerindios basándose en los conceptos de **multinaturalismo** y **perspectivismo**, que pueden adquirir desde nuestro punto de vista una importancia decisiva para la construcción de una teoría política latinoamericana. El perspectivismo amerindio se basa en la idea de que no existe ningún punto de vista sobre las cosas: son las cosas y los seres los que son puntos de vista, y cada punto de vista – ó ser existente – está anclado a su naturaleza corporal (Viveiros de Castro, 2010). El punto de partida de esta concepción aparece en una parábola lévistraussiana muy conocida sobre la conquista de América:

> "En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no" (Levi Strauss, 1973).

En otras palabras, para la perspectiva europea era aceptable pensar en la generalización de los cuerpos en los seres vivientes, la diferencia estaba dada por el alma y la cultura; en cambio, la perspectiva amerindia acepta como hecho general que todos los seres vivientes tienen alma y por lo tanto cultura, la diferencia está dada por la forma de existencia de los cuerpos.

En el libro “Metafísicas Caníbales” (2010), el autor brasilero se pregunta por la posibilidad de invertir la relación sujeto-objeto dentro de su disciplina, y su respuesta deja en claro que lo más interesante y relevante para la teoría antropológica, son los aportes que surgen de la capacidad imaginativa de las sociedades que pretende estudiar, y no aquello que se construye desde los debates ideológicos, los campos intelectuales y el contexto académico de los investigadores. En este sentido, el proyecto epistemológico y político de Viveiros de Castro consiste en invertir, de una vez por todas, los términos colonialistas en los que se ha basado históricamente la antropología.

El **multinaturalismo**, que desde el perspectivismo amerindio se opone a la idea de multiculturalismo, es un concepto afín a los programas filosóficos contemporáneos que se sitúan por fuera de la lógica de la modernidad, planteando la posibilidad de otros mundos posibles. En suma, en tanto el multiculturalismo se apoya en una cosmología donde la unicidad es la naturaleza y la multiplicidad son las culturas, el multinaturalismo supone una unidad de espíritu y una diversidad de cuerpos.

En este contexto, el *perspectivismo* hace referencia a la concepción compartida por los pueblos amerindios de que el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista, sin embargo, hay que tener en claro que esta multiplicidad nace de lo material, de lo corporal, de las formas en que los cuerpos son en la naturaleza. Bajo estas condiciones, la posibilidad del perspectivismo está dada porque todos los existentes son centros de intencionalidad, ya que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades. Si lo universal es la posesión de un alma, mientras que lo particular es la forma de existencia del cuerpo, el concepto de **persona** se define aquí como un centro de intencionalidad constituido por una diferencia de potencial interno para ocupar un punto de vista (Viveiros de Castro, 2010).

Desde una visión amerindia, la condición común a los hombres y los animales no es la animalidad, sino la de ser personas humanas, la posesión de un alma. El perspectivismo lleva adelante la idea de que la forma corporal visible de cada especie es una envoltura que oculta la forma interna humana, accesible únicamente a los ojos de la misma especie o de ciertos “conmutadores” perspectivos como son los chamanes. De esta forma, la determinación de aquello que es humano y lo que no es humano se resuelve al interior de cada existente. Sin embargo, hay que hacer en ese punto una aclaración muy importante: el

perspectivismo no supone la pluralidad de representaciones del mundo, sino la pluralidad de perspectivas. Todos los seres se representan el mundo de la misma manera, lo que cambia es el mundo que ven, y esto, como ya hemos visto, está determinado por su forma corporal de existencia.

Inmersos en esta concepción, debemos entender a la *cosmopolítica* como una filosofía política indígena del canibalismo que versa sobre la multiplicidad de perspectivas inherentes a lo real. La cosmopolítica describe el conflicto inherente a un universo habitado por distintos tipos de agentes subjetivos, humanos y no humanos – dioses, animales, muertos, plantas, fenómenos meteorológicos, etc. – dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas y cognitivas –son personas, centros de intencionalidad –, o dicho de otro modo, "almas" semejantes (Viveiros de Castro, 2010).

Un último acercamiento a la obra de Eduardo Viveiros de Castro nos lleva al análisis del apartado que lleva el nombre de *Cogito Caníbal*. En esta parte del texto el autor no da una definición de lo que considera el cógito caníbal – tampoco creemos que sea necesario –, sino que intenta esbozar la actividad antropológica a partir del perspectivismo y el multinaturalismo amerindio. La antropología entonces, ya no puede ser un estudio de la mentalidad primitiva, como tampoco puede ser un análisis de los procesos cognitivos indígenas: su objeto no es el modo de pensamiento amerindio, sino los mundos posibles que este nos plantea. Los procesos cognitivos de los indígenas no serían diferentes a lo de la tradición europea, sin embargo, los conceptos e ideas que crean, y los mundos que esas ideas describen si son diferentes.

La antropología como disciplina, así como el saber occidental en general, siempre han estado preocupados por aquello que puede ser tomado como formas del conocer científico. Por lo tanto, las concepciones de los pueblos que estudia siempre han sido tomadas como no-científicas y alejadas de "la verdad". Sin embargo, el ejercicio fundamental para la antropología postestructural – y también para nuestro proyecto de investigación – es el de considerar a las concepciones indígenas como algo del mismo orden que el cogito cartesiano (Viveiros de Castro, 2010).

Conclusiones.

El trabajo que hemos realizado hasta el momento no ha permitido rastrear el concepto de *cultura* y el concepto de *multiculturalismo* que se deriva de él, especialmente a través del pasaje que se da desde el inicio de los *Estudios Culturales* en Gran Bretaña hasta su expansión hacia América del Norte, Australia y América Latina. Expansión que ha significado también el abandona del carácter crítico de ese campo de estudios. En segundo término, hemos desarrollado la crítica al proyecto civilizatorio de la modernidad europea a través de los trabajos

de Edgardo Lander, y en ese marco teórico nos hemos dedicado especialmente a las críticas al concepto de multiculturalismo como el síntoma de la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Finalmente, hemos presentado la corriente teórica que pretendemos seguir en nuestro trabajo de investigación: los trabajos de Eduardo Viveiros de Castro en torno al *perspectivismo* y el *multinaturalismo* amerindio, retomando los lineamientos de la *antropología simétrico-reflexiva* y la *French Theory*.

Consideramos que nuestro trabajo investigativo esta apenas empezando y que estas líneas no han sido más que un bosquejo preliminar de lo que pretendemos estudiar a futuro. Sin embargo, es posible extraer algunas conclusiones de este trabajo que nos ayuden a sistematizar lineamientos a tener en cuenta en el futuro, a saber:

1. En lo que atañe a lo estrictamente metodológico, es necesario planificar un trabajo de campo etnográfico que nos ayude a llevar estos conceptos a las relaciones e interacciones entre los sujetos sociales para ver si realmente actúan en la realidad las relaciones entre los sujetos, tomando en cuenta al mismo tiempo que es lo que ellos tienen para decirnos al respecto. Trataremos de escapar de este modo a la crítica de Menéndez, el cual nos dice que la mayoría de los estudios antropológicos actuales se caracterizan por hablar de relaciones sociales en el plano de las propuestas teóricas, pero las relaciones sociales no aparecen en los trabajos etnográfico o aparecen solo en el imaginario de los informantes, pero no en los procesos sociales descriptos y analizados (Menéndez, 2006).

2. En un sentido teórico, deberemos avanzar aún más en un rastreo exhaustivo de los conceptos de multiculturalismo en las corrientes intelectuales del liberalismo norteamericano y canadiense; y de interculturalidad e hibridez en la corriente de los estudios culturales latinoamericanos. Dentro de esta tarea, la idea es profundizar en los debates interno de estas corrientes así como en el pasaje de los Estudio Culturales británicos a los otros continentes y las consecuencias de esta expansión.

3. Realizar un estudio pormenorizado de las principales corrientes que influyeron en el trabajo de Eduardo Viveiros de Castro: la antropología simétrico reflexiva francesa, principalmente a través de las figuras de Latour, Jullien y Stengers; y la teoría francesa, principalmente a través de la figuras de Deleuze y Levi-Strauss.

4. Profundizar también el conocimiento respecto de los conceptos de multinaturalismo y perspectivismo amerindio que ha desarrollado Viveiros de Castro, pensado principalmente en el desarrollo de un multinaturalismo no solo teórico, sino también político. Esto quiere decir que intentaremos crear las posibilidades de una intervención en la realidad a partir de estos conceptos. Para esto hay que tener en cuenta que el multinaturalismo invierte la relación entre

naturaleza y cultura que plantea el multiculturalismo, poniendo en primer lugar a la existencia corporal de los sujetos. Como consecuencia, a partir de este concepto se puede pensar una relación diferente entre el hombre y la naturaleza por un lado, y entre los mismos sujetos, por otro lado, ya que lo prevalecería no serían las culturas diferentes que se expresan en las costumbres y relaciones humanas, sino las diferentes perspectivas ancladas a corporalidad de los sujetos. Esto nos acerca un poco más a retomar el interés por los conflictos sociales universales que tienen lugar en el capitalismo trasnacional actual, sin abandonar las luchas particulares o fragmentarias. Estos conflictos sociales universales están dados por la forma que toma el trabajo humano en la forma de producción actual, los límites del capitalismo como modelo universal y su conflictiva relación con la naturaleza. Algunas autores latinoamericanos ya han hecho observaciones similares a las que aquí presentamos (Dussel, 2011; Hinkelammert, 2001) retomando la idea de que el trabajo humano y su relación con la naturaleza es central en la obra de Marx, y que en la actualidad solo estaríamos frente a una forma específica que ha tomado el trabajo humana, sin que se agoten todas sus potencialidades. Podemos permitirnos citar aquí a Marx:

> "El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertencen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida (…) La situación en la que el obrero se presenta en el mercado, como vendedor de su propia fuerza de trabajo, ha dejado atrás, en el trasfondo lejano de los tiempos primitivos, la situación en la que el trabajo humano no se había despojado aún de su primera forma instintiva" (Marx, 2006).

5. Intentaremos acercarnos al conocimiento de los procesos políticos que se acercan a nuestras preocupaciones, ya sea por el reconocimiento constitucional de la Naturaleza como en la Revolución Ciudadana ecuatoriana; o por el tratamiento específico que se da a la diferencias de identidad como en el Estado Plurinacional de Bolivia.

Bibliografía.

Arias, D. O. (2006). *Multiculturalidad, Multiculturalismo Teórico y Multiculturalismo Político.* Murcia: Universidad de Murcia.
Arzumendi, M. (2003). *Todos somos nosotros. Etnicidad y multiculturalismo.* Madrid: Taurus.
Barbero, J. M. (1996). "Nosotros habíamos hecho Estudios Culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera". *Dissens N°3* , 47 -53.
Canclini, N. G. (2010). *Culturas Híbridas.* Buenos Aires: Paidós.
Castro, E. V. (2010). *Metafísicas Caníbales.* Buenos Aires: Katz Editores.
Castro, E. V. (2010). *Metafísicas Caníbales.* Bueno Aires: Katz Editores.
Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch´ixinakax Utxiwa.* Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad.* Madrid: Nueva Utopía.
Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación.* México DF: Fondo de Cultura Económica.
Escobar, A. (Enero-Diciembre de 2003). Mundos y Conocimientos de Otro Modo. *Tábula Rasa N°1* , Bogotá.
Geertz, C. (1997). El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre. En C. Geertz, *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Gedisa.
Grüner, E. (1998). El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek. En E. Grüner, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (págs. 11-67). Buenos Aires: Paidós.
Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces.* Buenos Aires: Edhasa.
Herder, J. V. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad.* Buenos Aires: Losada.
Hinkelammert, F. (2001). Asesinato es Suicidio: cortar la rama del árbol en la cual se está sentado. En F. Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización.* Santiago de Chile: LOM Editores.
Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías.* Barcelona: Paidós.
Kymlicka, W. (2001). Pensar el Multiculturalismo. *Iconos. Revistas de Ciencias Sociales FLACSO Ecuador N°10* , 118-129.
Lander, E. (2000). Ciencias Sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (págs. 11-40). 2000: CLACSO.
Marx, K. (2006). *El Capital.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
Menéndez, E. (2006). Desaparición, resignificación o nuevos desarrollos de los lazos y rituales sociales. *Revista Relaciones 107, Vol. XXVII, Colegio de Michoacán* , 147-178.
Quijano, A. (1998). Colonialidad, Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano, vol. IX, No. 9* , 113-122.
Restrepo, E. (2012). *Antropología y estudios culturales.* Buenos Aires: Siglo XXI.
Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros.* Madrid: Taurus.

Strauss, C. L. (1973). Race et Histoire. En C. L. Strauss, *Anthropologie Estructurale Deux.* París: Plon.
Taylor, C. (2003). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento.* Madrid: Fondo de Cultura Económica.
Williams, R. (2000). *Palabras Clave. Un vocabulario de la Cultura y la Sociedad.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
Zîzêk, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En E. Grüner, *Estudios Culturales: Reflexiones sobre el Multiculturalismo.* Buenos Aires: Paidós.