

Una crítica al multiculturalismo a partir de la Antropología Simétrica: otro abordaje para la cuestión de la diversidad.

Villareal, Pablo Mariano.

Cita:

Villareal, Pablo Mariano (2013). *Una crítica al multiculturalismo a partir de la Antropología Simétrica: otro abordaje para la cuestión de la diversidad. VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-076/252>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/esgz/DoD>

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VII Jornadas de Jóvenes Investigadores

6, 7 y 8 de noviembre de 2013

Pablo Mariano Villarreal

UBA-IEALC

villarrealpm@gmail.com

Eje 9 “Teorías. Epistemologías. Metodologías”

Una crítica al multiculturalismo a partir de la Antropología Simétrica: otro abordaje para la cuestión de la diversidad

“No fueron los descubrimientos científicos los que provocaron el cambio de la idea de naturaleza, sino que fue el cambio de la idea de naturaleza el que permitió esos descubrimientos”.

Merleau-Ponty

Este texto tiene como objetivo compartir los primeros avances que realizamos en nuestra investigación, por lo tanto, no pretendemos plasmar 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 desde la Antropología Simétrica y la Teoría Política. Por el lado de la Antropología Simétrica, presentaremos los principales conceptos de los trabajos realizados recientemente por los antropólogos Eduardo Viveiros de Castro y Phillipe Descola, a partir de los cuales intentaremos reconstruir una epistemología crítica al pensamiento *naturalista* eurocéntrico y, en la medida de lo posible, un acercamiento a la posibilidad de avanzar en un enfoque diferente sobre el problema de la diversidad y la democracia en nuestro continente.

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 la 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, por lo tanto, es la de encontrar una alternativa al *multiculturalismo*. Para ello, no nos centraremos en los debates de la democracia liberal entre derechos colectivos e individuales, sino que intentaremos llevar adelante una crítica de la ontología y del tipo de epistemología que el pensamiento moderno occidental supone, y desde las cuales es posible pensar el concepto de multiculturalismo como la apuesta político-cultural del capitalismo global.

Cultura y Naturaleza: de lo que es posible pensar

Hay un pasaje muy interesante en el relato que hace Ivo Andric (1983) de la ocupación de Bosnia por el Imperio Austrohúngaro hacia finales del S. XIX: las acciones transcurren en el pequeño poblado de Visegrad, un emplazamiento situado sobre el río Drina y que había sido muy importante durante siglos debido a que su puente era un pasaje obligado en la ruta entre Sarajevo y Belgrado. Me permito citar aquí el pasaje señalado:

“Los extranjeros no estaban nunca tranquilos ni permitían que nadie lo estuviese; se habría dicho que con su red invisible, pero cada vez más definida, de leyes, de reglamentos y de ordenanzas, estaban decididos a abarcar toda la vida, las gentes, los animales y las casas, y a cambiar todo, a desplazar cuanto les rodeaba: el aspecto exterior de la ciudad, las costumbres que regían la existencia desde la cuna a la sepultura. Hacían esto tranquilamente, sin muchas palabras, sin violencia ni provocación, de manera que nadie tenía motivo para ofrecer resistencia. (...) Cuanto emprendían, parecía inocente, incluso absurdo. Medían un campo en barbecho, marcaban unos árboles en el bosque, inspeccionaban los retretes y las alcantarillas, examinaban los dientes de los caballos y de las vacas, verificaban los pesos y las medidas, se informaban de las enfermedades que padecía el pueblo, del número y nombre de los árboles frutales, de la raza de las ovejas y de las aves. (...) De pronto, todo lo que había sido realizado con tanta atención y tanto celo, quedaba sepultado en algún lugar sin dejar huella, como si hubiese sido condenado para siempre a permanecer en la nada. Pero, algunos meses después, incluso un año entero, cuando el pueblo había olvidado completamente la cuestión, salía a la luz del día el sentido de aquellas medidas, en apariencia absurdas y olvidadas hacía tiempo. Se reunía en el ayuntamiento a los jefes de barrio y se les comunicaba la nueva ordenanza sobre la tala de bosques, la lucha contra el tifus, el modo de vender las frutas y las golosinas o sobre los permisos relativos al ganado. Y así, nacía cada día un nuevo reglamento. Y, con cada reglamento, veían los hombres reducirse en parte su libertad individual o aumentarse sus obligaciones; pero la vida de la ciudad, de los pueblos y de sus habitantes, se agrandaba y adquiría amplitud" (Andric, 1983).

La potencia literaria de este párrafo nos relata el nacimiento de la racionalidad moderna, su aparición por primera vez ante los ojos de los habitantes del pueblo de Visegrad que no podían comprender todas estas tareas de medición y planificación. Es cierto que relatos como este los hay miles, expandidos por las más diversas geografías, y que no faltan

aquellos que se refieren de forma más precisa a los territorios latinoamericanos durante el período de surgimiento de los Estados Nacionales y la expansión del capitalismo.

Sin embargo, lo que nos interesa aquí no es la historia del surgimiento de los Estados. Lo que nos interesa es comprender cómo es posible esa racionalidad moderna de la cual da cuenta el texto de Andric y que ha sido ligada con frecuencia al surgimiento del capitalismo y su expansión. Digámoslo de otro modo: si bien se han escrito un sinnúmero de trabajos sobre la racionalidad y la técnica moderna, todavía es necesario comprender el proceso de creación de una ontología que permita la existencia misma de la forma de pensar y relacionarse con el mundo que tiene la civilización occidental.

En este sentido, el antropólogo Philippe Descola lleva adelante un estudio exhaustivo de las ontologías o sistemas de propiedades otorgadas a los existentes que sirven como punto de anclaje a las diferentes cosmologías, modelos de lazo social y teorías de la identidad o alteridad presentes en el mundo. Con el objetivo de estructurar y dar forma a las diferentes ontologías, Descola propone dos pares de conceptos interrelacionados entre sí.

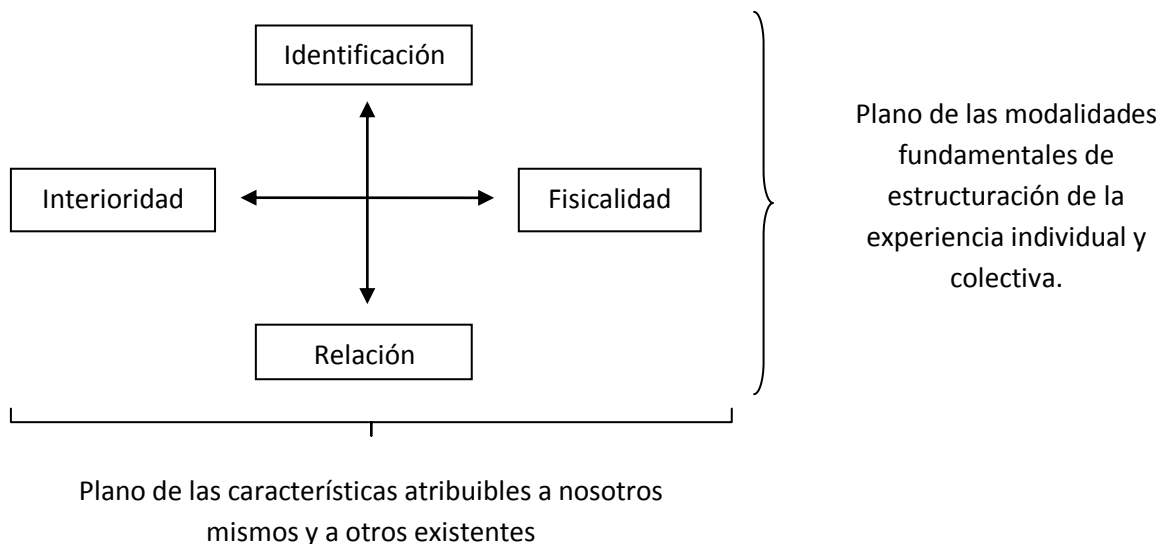
La relación con uno mismo y la relación con el otro pueden reducirse a dos modalidades fundamentales de estructuración de la experiencia individual y colectiva, a las cuales da el nombre de *identificación* y *relación*: la identificación, en este sentido, va más allá del sentido freudiano de un lazo emocional con un objeto o del juicio clasificatorio que permite reconocer el carácter distintivo de este: se trata del esquema más general por el cual establezco diferencias y semejanzas entre unos existentes y yo mismo, al definir analogías y contrastes entre la apariencia, el comportamiento y las propiedades que me adjudico y les atribuyo (Descola, 2012).

A sí mismo, la identificación incluye desde el principio un relato relacional con el objeto con el cual me identifico: al estar incluido en tal o cual categoría ontológica, me brindará la oportunidad de mantener con el tal o cual relación (Descola, 2012). Es importante mantener la distinción en la medida en que cada una de las formas ontológicas, cosmológicas y sociológicas que la identificación hace posible es, en sí misma, capaz de ofrecer un soporte a varios tipos de relación, que no derivan automáticamente de la mera posición que ocupa el objeto identificado ni de las propiedades que se le otorgan (por ejemplo, considerar a un animal como persona, y no como cosa, no autoriza a prejuzgar acerca de la relación que se entablará con él, que puede vincularse tanto con la depredación, como con la competencia o la protección).

La identificación y la relación, en este sentido, pueden ser vistas como el depósito de los instrumentos de la vida social, del que se toman las piezas elementales con las cuales

grupos humanos de dimensiones y naturaleza variables improvisan día a día la esquematización de su experiencia, sin ser del todo conscientes, empero, de la empresa en que están embarcados ni del tipo de objeto que ella produce (Descola, 2012). Por lo tanto, es mediante los mecanismos de identificación y relación que surge la capacidad de aprehender y repartir ciertas continuidades y discontinuidades que la observación y la práctica de nuestro entorno ofrecen a nuestro influjo. Se hace posible entonces una discriminación ontológica que modula la conciencia general que puedo tener de la existencia de otro, una conciencia formada a partir de los meros recursos que me son propios cuando hago abstracción del mundo y de todo lo que este significa para mí, a saber: mi cuerpo y mi intencionalidad. Se trata de una experiencia mental que produce efectos concretos, porque permite comprender como se pueden especificar objetos indeterminados para atribuirles o negarles una *interioridad* y una *fisicalidad* análogas a las que nos adjudicamos a nosotros mismos.

Cuadro N°1



Ahora bien, con el concepto de interioridad se hace referencia a una gama de propiedades reconocidas por todos los seres humanos y que coinciden en parte con lo que solemos llamar “espíritu”, “alma” o “conciencia”: intencionalidad, subjetividad, reflexividad, aptitud para significar. Por otro lado, la fisicalidad concierne a la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensorio motrices, incluso el temperamento y la manera de actuar en el mundo, en cuanto manifiestan la influencia ejercida sobre las conductas por humores corporales, regímenes alimenticios, rasgos anatómicos o un modo de reproducción particular (Descola, 2012). En el cuadro n°1 se presentan sintéticamente la interrelación en los conceptos que venimos mencionando.

A partir de lo que venimos desarrollando hasta aquí, podemos concluir que las fórmulas autorizadas por la combinación de interioridad y fisicalidad son reducidas, por lo que frente a un otro cualquiera, humano o no-humano, se pueden configurar las siguientes ontologías: a) sus componentes de fisicalidad e interioridad son idénticos a los míos; b) tanto su fisicalidad como su interioridad son diferentes a las mías; c) tenemos interioridades similares, pero fisicalidades diferentes; d) tenemos interioridades que difieren y fisicalidades análogas. Estas cuatro ontologías quedan esquematizadas con mayor detalle y con sus nombres respectivos en el cuadro 2.

Cuadro N°2

Semejanza de las interioridades	Animismo	Totemismo	Semejanza de interioridades
Diferencia de las fisicalidades.			Semejanza de fisicalidades
Diferencia de las interioridades	Naturalismo	Analogismo	Diferencia de interioridades
Semejanza de las fisicalidades			Diferencia de fisicalidades.

La Gran Separación: Legitimación de la ontología naturalista como hegemónica

En la actualidad, el naturalismo es la ontología más extendida a nivel global, siendo hegemónica en relación a las otras ontologías. La expresión más potente de la eficacia del naturalismo como fuente del pensamiento científico moderno y eurocéntrico, es la naturalización de las relaciones sociales. Según esta noción, las características de la sociedad llamada moderna –tanto la relación de los seres humanos entre sí como con la naturaleza – son la expresión de las tendencias espontáneas y naturales del desarrollo histórico del hombre y la sociedad, 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, por el contrario, tiene una larga historia en el pensamiento social occidental de los últimos siglos. La hegemonía del naturalismo se afianza en la medida en que se despliegan las sucesivas separaciones o particiones del mundo de lo *real* que se dan históricamente en el pensamiento occidental y las formas como se va

construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones (Lander, 2000).

Desde el punto de vista crítico que proponemos, se puede considerar entonces que la historia de las ideas sobre la naturaleza, las leyes que la rigen e incluso las ideas sobre las relaciones de los humanos entre sí y con los no-humanos, no consiste en la revelación de la objetividad que le es inherente, sino en la construcción de una ontología naturalista como dispositivo de índole particular que sirve de basamento a la cosmología de los modernos, por la cual se distribuyen las entidades en el mundo y se establecen continuidades y jerarquías.

El primer momento de lo que Descola llama la *gran separación* lo constituye la autonomización de la *physis* en el pensamiento aristotélico. Cuando los primeros filósofos intentan dar una explicación naturalista a los fenómenos naturales (el rayo, el arcoíris, el terremoto, el viento, etc.) lo hacían como reacción a las interpretaciones religiosas tradicionales, caracterizadas por las obras de Homero y Hesiodo, que veían detrás de cualquier fenómeno natural la voluntad de los dioses. Es decir, el mismo movimiento filosófico que se aleja del mundo de la tragedia para hacer aparecer por primera vez al *sujeto*, es del cual surge la idea de una *physis* o naturaleza explicable y organizada de acuerdo a leyes que es necesario descubrir. (Descola, 2012).

Sin embargo, en el pensamiento griego los humanos siguen formando parte de la naturaleza. Su destino no está disociado del cosmos eterno, lo que ha cambiado es que ya no depende de la voluntad de los dioses, sino de su capacidad de acceder al conocimiento de las leyes que lo rigen. El siguiente paso en la *gran división* es entonces el momento en que el hombre llega a ser exterior y superior al mundo natural: esta segunda transformación se da a partir de la tradición judeo-cristiana. En ella encontramos una distinción entre Dios, el hombre y la naturaleza por la cual es posible establecer una jerarquía entre estas tres figuras. En efecto, según la escrituras, 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 de la tierra, dándole el derecho a intervenir en el curso de los acontecimientos del mundo natural. 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. (Descola, 2012; Lander, 2000).

La tercera partición de la tradición occidental de pensamiento la constituye la autonomía del sujeto en la filosofía a partir de la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, tal como es formulada en la obra de Descartes. El resultado de esta operación de rompimiento ontológico es que el mundo ya no es un orden significativo, está

expresamente muerto o inanimado. El mundo y la naturaleza se convierten en lo que son para los ciudadanos del mundo moderno: un mecanismo inerte que puede ser captado por los conceptos y las representaciones construidas por la razón. Esta total separación entre mente y cuerpo termina por colocar a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos que de ahora en más va a estar mediada por la razón. Se realiza entonces un tipo de relación que no existe en las culturas no occidentales, y que se caracteriza por la aparición del sujeto cognocente y el sujeto actuante (Descola, 2012; Lander, 2000).

Un cuarto momento del desenvolvimiento del pensamiento occidental lo constituye el surgimiento del proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII, el cual termina por darle autonomía al pensamiento secular y basándose en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal y un arte autónomo, con cada ámbito regulado por lógicas propias (Descola, 2012; Lander, 2000). Ahora bien, es solo durante este período –más precisamente durante el S. XIX – cuando empiezan a tomar forma dos conceptos que terminan por cerrar la gran división que domina actualmente entre el mundo del hombre y el mundo de la naturaleza basado en una ontología naturalista: el primero de ellos es el de *sociedad* como totalidad organizada en una incipiente disciplina sociológica; el segundo concepto es el de *cultura*, ligado a los inicios de la antropología. Siguiendo la célebre definición de Herskovits:

“una cultura es el modo de vida de un pueblo; en tanto que una sociedad es el agregado organizado de individuos que siguen un mismo modo de vida. En término más sencillos: una sociedad está compuesta de gentes; el modo como se comportan es su cultura” (Herskovits, 1981).

Más adelante nos ocuparemos del concepto de *cultura*, que es el que más nos interesa en este trabajo. Lo que nos interesa señalar ahora es que todas las derivas de la *gran partición* que venimos analizando tienen un correlato en el ordenamiento político. En efecto, las sociedades modernas se organizan siguiendo el metarrelato del contrato social, que funciona como fundamento ideológico y político del contrato social real, el cual se asienta en tres criterios de inclusión/exclusión: el primer criterio dice que *el contrato social incluye apenas a los individuos y sus asociaciones*: el mundo natural queda por fuera del contrato, y es sumamente importante tener en cuenta que todo lo que queda por fuera del contrato social se designa como estado de naturaleza. La única naturaleza que cuenta es la humana, y en la medida en que existe para ser domesticada por las leyes del Estado y la vida civil; el segundo criterio es el de la *ciudadanía territorialmente fundada*: solo los ciudadanos son parte del contrato social, todos los demás –ya sean extranjeros, inmigrantes, minorías étnicas y

sexuales– son excluidos y viven en estado de naturaleza; por último, el tercer criterio es el del *comercio público de los intereses*: solo los intereses expresables por la sociedad civil son objeto de contrato (Sousa Santos, 1998).

Ahora bien, a partir de lo que venimos viendo, podemos rastrear al interior de la cosmovisión moderna sustentada por la ontología naturalista el fundamento del sujeto político tal cual lo conocemos. En este sentido, la discontinuidad de los humanos frente a los otros existentes es producto de una concepción de su interioridad como doblemente subjetiva: la conciencia de sí hace a la subjetividad y esta permite la autonomía moral, la autonomía moral funda la responsabilidad y la libertad, y estos son los atributos del sujeto en cuanto individuo portador de derechos y deberes con respecto a la comunidad de sus iguales. Tradicionalmente definidos como desprovistos de esas propiedades, los otros existentes que viven en el mundo natural están excluidos de la vida cívica; no es posible entablar con ellos relaciones políticas o económicas, pues carecen de status de sujeto. (Descola, 2012; Sousa Santos, 1998).

El concepto de Cultura

Raymond Williams (2000) 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 el modo de vida determinado de un pueblo, un período histórico 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 data de 1784, se empieza a usar a partir de la obra de Johann Von Herder titulada “*Ideas sobre la Filosofía 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, centrándose en la necesidad de la expresión subjetiva de los sentimientos y las pasiones. No es casual entonces que en su obra, Herder sostenga que no

hay 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 específicas y variables de diferentes naciones y períodos, pero también las culturas específicas y variables de los grupos sociales al interior de una nación; el tercer sentido de la palabra es en la actualidad el más difundido, y refiere a la *alta cultura* en un sentido estético y relacionado a las artes. 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).

Nos interesan para este trabajo los dos primeros sentidos a los que hicimos referencia: el primero, porque marca la tradición moderna y eurocéntrica que subyace al propio concepto de cultura como extensión de la ontología naturalista; el segundo, en la medida en que nos permite comprender el nacimiento de la idea de *multiculturalismo*, que si bien abre el campo de reflexión hacia la tolerancia de otras culturas y abandona la concepción de la Ilustración, sigue poniendo en el centro de la comprensión de otras existencias al concepto de cultura. Por lo tanto, vamos a sostener más adelante que esta idea 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 durante 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 Estudios Culturales se fundaron como un campo de estudios autónomo, cuyo objeto era 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 pertenecen a la corriente del marxismo culturalista que se negaba a aceptar la tesis básica de las relaciones de determinación entre estructura y superestructura, centrandos 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.

En los años '80, los *Cultural Studies* comienzan su período de expansión y migración hacia América del Norte, Australia y América Latina¹. Sin embargo, tanto el proceso de expansión como su aceptación curricular fuera de Gran Bretaña, coincidió con el proceso de “limpieza” de los elementos marxistas de los Estudios Culturales, lo que contribuyó a marginalizar el concepto de ideología y posibilitó el alejamiento que hoy se observa entre los estudios culturales, la economía política y el pensamiento crítico. Es en este contexto que surgen los trabajos sobre el *multiculturalismo* de intelectuales 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.

Para Kymlicka (1996, 2001), el multiculturalismo consiste en una política que busca reformar 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, 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 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

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 haremos referencia a esta discusión en el presente texto, sin embargo, trataremos de profundizar en ella durante nuestra investigación.

pluralismo debe consistir en promover las diferencias étnicas y culturales. (Arzumendi, 2003).

Una de las críticas recurrentes al trabajo de Kymlicka se refiere 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. Se debe comprender que los derechos colectivos son en última instancia ejercidos por los individuos. (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, favoreciendo la segregación de la sociedad en grupos potencialmente violentos entre sí y contra la sociedad de acogida (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 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: 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, existen otros procesos de hibridación modernos generados por la integración de los Estados-Nación, los populismos políticos y las industrias culturales (Canclini, 2010). Dos ejemplos de estas nuevas formas de hibridación serían la neo-hispanoamericanización desarrollada en la década de los '90, que hace referencia a la privatización de grandes empresas que pertenecían a países latinoamericanos que terminan en manos 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).

La Crítica del Multiculturalismo

Nuestro trabajo se propone una crítica del multiculturalismo a partir de la revisión de las ontologías propuestas por Descola. En este sentido, el multiculturalismo solo es pensable al interior de la ontología naturalista occidental, convirtiéndose en la apuesta política para la resolución del problema de la diversidad en las democracias modernas. Sin embargo, el multiculturalismo solo incluye en el contrato al *otro* humano en la medida en que lo convierte en ciudadano, dejando sin resolver un gran número de problemas que no son pensables por la cosmovisión moderna occidental. Comenzaremos esta crítica con aportes de algunos autores que se acercan a nuestra perspectiva.

El primero de ellos es Slavoj Žižek: para este autor, en la etapa del desarrollo del capitalismo actual, las luchas fragmentarias 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 posideológico 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 afina en ninguna cultura en particular (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. Frente al triunfo absoluto del metarrelato eurocéntrico occidental, la crítica se recluyó en la pelea por las diferencias culturales (Zîzêk, 1998).

Otra crítica que hemos de considerar en este trabajo es la de Eduardo Grüner, quien nos ofrece la posición que asume un pensador latinoamericano respecto del concepto de multiculturalismo. Grüner insiste 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 (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 reseñar 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:

(...) “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).

Perspectivismo y multinaturalismo

En el pensamiento moderno la naturaleza sólo tiene sentido en oposición a las obras humanas, ya se prefiera dar a estas el nombre de *cultura*, *sociedad* o *historia*, en el lenguaje de la filosofía y las ciencias sociales, o bien de *espacio antropizado*, *mediación técnica* o *ecúmene*, en una terminología más especializada. En este sentido, el multiculturalismo como expresión de la lógica cultural del pensamiento naturalista tiende a consolidar la máquina

planetaria de la cosmovisión hegemónica 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*.

La crítica que queremos plantear en nuestro trabajo, consiste principalmente en la idea de que el análisis de las interacciones entre los habitantes del mundo ya no puede limitarse sólo al sector de las instituciones y relaciones sociales intersubjetivas que rigen la vida de los hombres, como si lo que se decretara exterior a estos no fuera más que un conglomerado anómico de objetos a la espera de sentido y utilidad. Nos invitan a superar esa situación numerosas sociedades calificada de “primitivas”, que jamás pensaron que las fronteras de la humanidad se detuvieran a las puertas de la especie humana, y que no vacilan en admitir en el concierto de su vida social a las más modestas formas de existencia presentes en la naturaleza (Descola, 2012; Viveiros de Castro, 2010).

Las cosmologías amerindias, entendiéndolas por estas, el tipo de concepción ontológica que tiene algunos pueblos no occidentales de América Latina, y que Descola ha llamado *animismo*, permiten pensar un tipo de relación entre los seres humanos entre sí y con la naturaleza muy distante de la concepción occidental moderna y naturalista. Podemos decir que todas estas cosmologías tienen la característica común de no efectuar distinciones ontológicas tajantes entre los humanos, por un lado, y buen número de especies animales y vegetales por el otro. La mayoría de las entidades que pueblan el mundo están vinculadas unas a otras en un vasto continuum animado por principios y gobernado por un idéntico régimen de sociabilidad. Las relaciones entre humanos y no-humanos se presentan, en efecto, como relaciones de comunidad a comunidad, definidas en parte por las coacciones utilitarias de subsistencia (Descola, 2012).

El concepto de *perspectivismo*, remite aquí a 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. En otras palabras: el perspectivismo es una ontología que reconoce una multiplicidad de puntos de vista en el mundo, ya que todos los existentes son centros de intencionalidad y aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades. Gracias al intercambio permanente de las apariencias generado por esos desplazamientos de perspectiva, los animales se consideran de buena fe dotados de los mismos atributos culturales que los humanos, por lo que el perspectivismo niega a los humanos el punto de vista primordial al afirmar que múltiples experiencias del mundo pueden coexistir sin contradecirse (Viveiros de Castro, 2010; Descola, 2012).

Contrariamente al dualismo moderno –dualismo que separa a la naturaleza de la cultura–que despliega una multiplicidad de diferencias culturales contra el fondo de una naturaleza inmutable; el pensamiento amerindio considera que la totalidad del cosmos está animada por un mismo régimen cultural, dejando el ámbito de lo diverso para las existencias naturales heterogéneas y sus maneras diferentes de aprehenderse unos a otros. El referente común a las entidades que habitan el mundo no es, por consiguiente, el hombre en cuanto especie, sino la humanidad en cuanto condición (Descola, 2012).

Al contrario de lo que se establece sobre la base de la ontología naturalista moderna, en la cosmología amerindia, el saber técnico es indisociable de la capacidad de crear un medio intersubjetivo en el que se despliegan relaciones reguladas de persona a persona (humanos y no-humanos. Por lo tanto, lejos de reducirse a un mecanismo inerte proveedor de recursos, la naturaleza constituye el teatro de una sociabilidad sutil en que día tras día, relaciona a los hombres con seres a los que sólo la diversidad de las apariencias y la falta de lenguaje distinguen efectivamente de los humanos (Descola, 2012; Viveiros de Castro 2010). La naturaleza no es para esta forma de pensamiento una instancia trascendente ni un objeto a socializar, sino el *sujeto de una relación social*.

El trabajo epistemológico y político de las obras de Eduardo Viveiros de Castro (2010) y Descola (2012) 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 crítico, 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 el libro “Metafísicas Caníbales” (2010), Viveiros sostiene que la cosmovisión europea solo puede pensar la generalización de los cuerpos en los seres vivientes, mientras que la diferencia está 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, mientras que la diferencia está dada por la forma de existencia de los cuerpos. Este esfuerzo epistemológico implica invertir la relación sujeto-objeto dentro de las ciencias sociales y humanas –en especial dentro de la antropología–, dando mayor importancia a los aportes que surgen de la capacidad imaginativa de las sociedades que se 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.

Por otro lado, 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).

Nuestro trabajo de investigación está apenas empezando, sin embargo, creemos haber presentado las principales líneas teóricas que servirán de sustento al trabajo posterior y creemos haber abierto un amplio ámbito de posibles investigaciones. Nos resulta importante señalar que nuestro trabajo no está destinado a “que se pongan a militar las piedras”, como se nos ha dicho obtusamente en algún lado, sino que intentamos animarnos a pensar

críticamente, de una buena vez, los límites del pensamiento y el modo de producción occidental, no solo por las contradicciones inherentes a su ordenamiento político-social, sino también las que surgen de su relación con la naturaleza.

Bibliografía

- Andric, Ivo. (1983). *Un Puente sobre el Drina*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- 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.
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Descola, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Escobar, A. (Enero-Diciembre de 2003). Mundos y Conocimientos de Otro Modo. *Tábula Rasa* N°1 , Bogotá.
- Grüner, E. (1998). *El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek*; 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.
- Herskovits, Melville (1981). *El hombre y sus obras*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hinkelammert, F. (2001). *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.
- 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.
- Sousa Santos, Boaventura de (1998). *Reinventar a Democracia*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais.
- 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.