

EL DIFERENDO ENTRE MULTICULTURALISMO Y PERSPECTIVISMO

Por: Adolfo Chaparro Amaya
Universidad del Rosario

Resumen. *Hasta ahora, las discusiones sobre el multiculturalismo se han presentado como una revisión progresista de los límites del liberalismo en cuanto a políticas de inclusión y reconocimiento. Este artículo plantea que la recepción del multiculturalismo en Latinoamérica, si no quiere ser puramente procedimental, puede plantearse como una deconstrucción de los conceptos de Sujeto y Estado. Para ello hemos adoptado el punto de vista de comunidades étnicamente diferenciadas (que Deleuze y Guattari han categorizado como máquinas territoriales), de modo que sus relaciones de poder y sus procesos de subjetivación puedan ser vistos como expresión de lo infraestatal y lo preindividual, respectivamente. Aunque esta diferencia de perspectiva se plantea, básicamente, como un diferendo entre teorías, al final se sugieren criterios para un debate más amplio sobre las relaciones entre Estado y capitalismo alrededor de las condiciones de existencia de las sociedades premodernas.*

Palabras clave: *multiculturalismo, perspectivismo, inclusión, reconocimiento, Estado, capitalismo, Deleuze, Guattari.*

Summary. *Up to now, discussions about multiculturalism have been presented as a progressive revision of the limits of liberalism concerning politics of inclusion and recognition. This paper states that the reception of multiculturalism in Latin America, if doesn't intend to be merely procedural, can be stated in terms of a deconstruction of the concepts of Subject and State. For this purpose, we have adopted the point of view of ethnically differentiated communities (that Deleuze and Guattari have categorized as territorial machines), so that their power relations and their process of subjectivation can be seen as an expression of the infrastate and the supracstate levels, respectively. Even though this difference of perspective is basically put as a dispute between theories, at the end, criteria for a wider debate about the relations between State and capitalism around the conditions of existence of premodern societies are presented.*

Keywords. *Multiculturalism, Latin America, inclusion/exclusion, liberalism, state.*

El multiculturalismo ha logrado, en poco tiempo, consolidarse como una teoría que parece rebasar los esquemas conceptuales que teníamos para abordar los problemas del colonialismo, el neocolonialismo y la globalización desde la perspectiva de la cultura. A mi juicio, su éxito depende básicamente de dos factores. A nivel teórico, el multiculturalismo renueva la filosofía hegeliana en dos aspectos: (i) instaura un plano de trascendencia donde se superan, conservándose, las diferencias culturales; (ii) amplía los alcances del reconocimiento, como categoría ética, política y universal. A nivel práctico, el

multiculturalismo ha logrado establecer los vínculos entre la filosofía del derecho y el reconocimiento de las minorías en sociedades democráticas del primer mundo.

Sin embargo, las condiciones de realización real del multiculturalismo dejan entrever problemas que no se pueden resolver por una vía dialéctica, ni se pueden obviar con razones pragmáticas. De una parte, no parece plausible partir o ir en la búsqueda de un plano de trascendencia, en este caso dialógico y discursivo, desde donde se pueda afirmar la multiplicidad de las culturas; de otra, ha puesto en evidencia el carácter irremediamente agonístico y asimétrico de toda política del reconocimiento. En una perspectiva no dialéctica, afirmar una cierta multiplicidad deviene en un conocimiento de lo singular que no se resuelve en lo uno más que al precio de volver a formas puramente nominales o metafísicas de universalidad. De ahí la dificultad de defender el multiculturalismo en términos filosóficos, y la necesidad de anclarlo en una suerte de positivismo cultural justificado como un *corpus* jurídico de conceptos que buscan realizarse en términos políticos.

Aún así, mientras las exigencias de universalidad de los conceptos sigan teniendo esa dinámica hegeliana, el multiculturalismo podrá mantenerse como horizonte normativo de lo político y, a su vez, mientras se articule a las decisiones jurídicas de las democracias donde tiene alguna influencia pública, podrá encontrar un sentido práctico a los debates que suscita.

A partir de este esquema sumario del multiculturalismo, quisiera trazar el diferendo que se plantea desde el perspectivismo, esto es, desde las posiciones de sujeto, las formas de pensamiento y los modos de vida minoritarios que son “objeto” del debate. La intención es mostrar: (i) que esta posición desde el “objeto”, ni universal ni normativa, proyecta de otra manera el contexto del problema, y (ii) que esa proyección exige un modo de producción conceptual y una articulación de los géneros del discurso que resultan, en principio, incommensurables en relación con los supuestos teóricos y las pretensiones políticas del multiculturalismo.

1. El diferendo

Aunque en Latinoamérica, igual que en el Primer Mundo, el principio de ciudadanía fue universalmente aceptado desde comienzos del siglo XIX, el carácter estrecho del nacionalismo que acrisola las nuevas repúblicas se funda en un liberalismo “ciego” a las diferencias culturales. Como afirma Taylor, desde entonces, las teorías liberales de la dignidad igualitaria adolecen de una “especie de contradicción pragmática”, dado el origen particular de la cultura donde han surgido tales exigencias de universalidad.¹ Para ampliar la teoría liberal, Taylor se propone defender el principio de autenticidad, de tipo sustancial, de manera

1 TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura

que el principio de libertad igualitaria, de tipo procesual, sea compatible con la diversidad de modos de concebir la vida buena. Lo que está en duda, desde luego, es la neutralidad liberal ante la autonomía con que individuos o grupos puedan asumir auténticamente su concepción de vida buena, y la imparcialidad del Estado para garantizar el principio de igualdad en el desarrollo de esa diversidad.²

Lyotard ha hecho eco de estos desarrollos, mostrando que la legitimidad de la “vida buena” es indisociable de los relatos que cada sociedad hace de sí misma, y que el “nosotros” que legitima estos relatos no puede buscarse en un género distinto, sea ético o jurídico, a riesgo de poner en evidencia la usurpación del “nosotros” cultural por las formas universales de la enunciación teórica o jurídica. Para dar ese paso, de lo narrativo a lo prescriptivo, es ineludible establecer un modo de vida ejemplar que sirva de analogía en la comparación valorativa que supone el criterio de universalidad.³ Es verdad que la pregunta por el qué debemos ser, en términos éticos, parece apelar al conjunto del género humano, pero el ‘nosotros’ que pregunta supone de antemano una particularidad real —nosotros los colombianos o los Uitotos— que no es cuestionada y que supone ya resuelta la pregunta por lo que habría que hacer para ser ‘eso’ que, de hecho, ya somos.⁴

En un tono más radical, Baudrillard ha terminado por sentenciar que tanto el concepto de universal como “el ecumenismo humanitario, el ecumenismo de la diferencia, se encuentran en un absoluto atolladero”, y que “la gestión bien temperada de las alteridades y las diferencias es una utopía” inspirada en un concepto puro de humanidad, de carácter trascendental, donde se excluyen de antemano las diferencias que intenta conciliar.⁵

Económica, 1993, p. 68. El liberalismo, insiste Taylor, “no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros”. Con el islamismo, por ejemplo, del cual repudia la indiferenciación entre lo político y lo religioso. Dado el carácter mítico-religioso del pensamiento y la organización social de muchas de las culturas que están fuera de la órbita occidental, Taylor termina por aceptar que “el liberalismo es también un credo combatiente”, y que no puede “ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural”. *Ibid.*, p. 92-93.

2 *Ibid.*, p. 86-87.

3 Más aún, dirá Lyotard, cada uno de estos géneros (sea narrativo, prescriptivo o cognitivo) imprime una forma de eslabonamiento y una finalidad particular a sus frases, de modo que resultan intraducibles, aunque no incommunicables, entre sí. Sólo el juicio político parece tener “licencia” para establecer puentes entre los géneros, habida cuenta de su “falta de objeto” y de su finalidad persuasiva o deliberativa. Ver: LYOTARD, J-F. *La diferencia (Le différend)*. Barcelona: Gedisa, 1991, p. 150-174.

4 *Ibid.*, p. 171.

5 En el fondo, para Baudrillard, la lógica de la diferencia es una simulación universal “que culmina en el absurdo ‘derecho a la diferencia’”, el cual, a su vez, desemboca “en otra forma de alucinación desesperada de la diferencia: el racismo”. BAUDRILLARD, Jean. *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama, 1991, p. 139s.

Como no se trata de hacer aquí una deconstrucción cuidadosa del universalismo, ni volver a las críticas ya canónicas a la teleología de la historia, quizás baste, por ahora, repensar las escalas, los componentes, incluso, la pertinencia de los conceptos que presupone el multiculturalismo en sociedades que, se dice, no han consolidado sus democracias y poseen formas de solidaridad que 'todavía' están fuertemente ligadas a herencias premodernas de organización social.⁶ Sabemos que para estas culturas, las nociones de Desarrollo, Democracia o Estado son más promesas que respuestas. Para expertos y funcionarios, esta circunstancia no parece una objeción a la pertinencia de estos conceptos sino, más bien, una sugerencia de reforma para ampliar el alcance de sus beneficios a las minorías. Argumentar que, justamente, por esa carencia se hace inevitable un modelo de realización de estas culturas en términos desarrollistas y/o estatales hacia el que esas formas de solidaridad social deberían evolucionar, es una forma de eludir las premisas del problema. Más aún, hablar de las sociedades premodernas como si estuvieran sumidas en el 'estado de naturaleza' es ya una forma de reconocer nuestra propia barbarie. Por ello, en vez de buscar afanosamente la salida del llamado 'estado de naturaleza' hacia el Estado de derecho, deberíamos indagar en la pertinencia de esa distinción y en la 'necesidad histórica' de ese tránsito.

Este artículo se propone desarrollar algunas intuiciones en esa dirección. Para empezar, la imagen de 'estado de naturaleza', heredada de Hobbes, resulta conceptualmente desafortunada y profundamente equívoca en términos culturales. Allí donde hay organización social, aunque no haya Estado, esta acepción es semánticamente inaceptable. Desde luego, se la puede utilizar como metáfora para indicar un estado determinado de violencia social, si esa es la imagen prejuiciada que se tiene de la naturaleza.⁷ Ese es uno de los supuestos que el multiculturalismo hereda acríticamente del contractualismo.

El otro tiene que ver directamente con los límites que imponen el liberalismo político y el procedimentalismo jurídico al multiculturalismo. Dado que la cultura occidental ha hecho del derecho un esquema categorial privilegiado para discernir los valores de la sociedad en el sensor de las democracias reales, y que el multiculturalismo sólo es posible dentro de una cultura democrática que comprende a las otras, no es raro que, de buena fe, el multiculturalismo se haya convertido en la expresión más sofisticada de la tendencia a incorporar otras culturas en el proceso de individuación global inspirado en el liberalismo.

6 Premoderno es un término que bien puede ser interpretado como herencia colonial y formas jerárquicas de dominación "feudal" o como permanencia de tradiciones indígenas prehispánicas. Con el tiempo, estas dos versiones se han hecho indiscernibles en muchas regiones latinoamericanas, sin embargo, en este ensayo se pone el acento en la tradición indígena.

7 Por lo demás, en Colombia, muchos de los fenómenos de violencia que son calificados como 'estado de naturaleza' tienen que ver con la impotencia del Estado para controlar los flujos de capital que propician, por ejemplo, la concentración de tierras, el monopolio ilegal de la producción y exportación de narcóticos o la corrupción política y administrativa. En esos casos, el diagnóstico debe partir de un desarrollo particular del aparato estatal dentro de la economía de mercado.

A pesar de estas ambigüedades, las pretensiones de la razón universal se han ido decantando en la construcción de un consenso cuyo lenguaje básico, el más aséptico e incluyente, parece ser el del derecho. Esa gran tarea de colonización de la vida cotidiana, que Habermas describiera como un rasgo de la modernidad occidental, empieza a cumplirse como un propósito sistemático que ha ido incorporando las más diversas culturas a nivel global. El problema es que (i) esta incorporación sólo es posible dentro del marco institucional del Estado nación, lo cual, de hecho es ya una forma de disolución de estas culturas como “pueblo”, y (ii) que el procedimiento de integración o incorporación de las minorías étnicas y culturales, al tiempo que supone el reconocimiento de derechos —por lo menos en países como Colombia, por múltiples razones que no es del caso reconstruir aquí— no puede garantizar su pleno ejercicio, en términos de ciudadanía, posibilidades económicas y expresión cultural.⁸

Por su parte, el perspectivismo se plantea en un afuera de ese consenso, o mejor, en un tiempo que no responde a la teleología del consenso acerca de lo que deberíamos ser. Por eso no tiene mucho que discutir, aunque reconoce que el consenso puede hacer más llevadero lo ‘inevitable’. En otros términos, no ignoramos la discriminación y la exclusión de que son objeto estas culturas, pero quisiéramos centrar el análisis en las condiciones de existencia de una política de la diferencia que afirme “sustancialmente” lo minoritario, ‘antes’ de remitirlo al discurso del reconocimiento y la reivindicación. Pienso también que esa indagación es posible sólo por la explicitación del nosotros singular desde el cual se habla y no desde un nosotros como proyección negativa de lo que el Otro piensa que en nosotros no es suficientemente universal.⁹ Lo que Lyotard ha llamado el género narrativo tiene allí una particular fuerza autopoietica y mantiene una guerra constante con otros géneros de discurso, que entrañan otras finalidades y otras nociones de vida buena. La intuición es que un perspectivismo que describa la multiplicidad del ‘nosotros’ en sociedades heteromorfas, como éstas, puede ayudar a comprender más cabalmente el carácter “intrínsecamente diferencial” desde el cual un determinado modo de vida constituye lo que Taylor llama un “bien posicional”.¹⁰

El punto, entonces, no es insistir en el ‘relativismo’ de los argumentos étnicos frente a una perspectiva universalista, sino describir adecuadamente el diferendo —Habermas

8 Vale la pena aclarar que en varios países latinoamericanos esas minorías políticas, sean negras o indígenas, son mayoritarias a nivel estadístico y/o territorial. Se calcula que en América Latina hay “cuatrocientos pueblos indígenas, que comprenden treinta millones de personas, esto es, el 10% de la población”. De otra parte, mientras “el sistema interestatal está conformado por cerca de 170 países independientes”, se estima que el número de naciones, pueblos o grupos étnicos oscila entre cinco y ocho mil, dependiendo de los criterios de clasificación. SANTOS, Boaventura de Souza. *La globalización del derecho*. Bogotá: ILSA, Universidad Nacional, 1998, p. 153.

9 El problema parece no tener fin si se considera el carácter indecible del ‘nosotros’ desde el cual se habla en este ensayo.

10 TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 70.

diría la contingencia— que esa premodernidad plantea a nivel cultural, jurídico y vital en la realización del Estado moderno que se erige como modelo después de la Segunda Guerra Mundial. En ese sentido, el multiculturalismo y el comunitarismo responden más a los problemas de migración y afirmación de culturas minoritarias en el primer mundo,¹¹ que a la pregunta de “¿porqué los Estados postcoloniales tenían que ser naciones?”¹² Justo en la encrucijada que esa pregunta plantea a las minorías étnicas en Latinoamérica, se focaliza el diferendo entre multiculturalismo y perspectivismo. La hipótesis es que la primera parte de la respuesta de Habermas, según la cual la evolución de sociedades étnicamente fundadas a la de naciones fundadas en lazos de solidaridad jurídica, obedece a una necesidad estratégica de la postguerra de fabricar Estados modernos en todo el mundo, es plausible; pero la segunda, que considera ese paso como la opción de estas sociedades para clausurar el pasado de “conflictos intertribales” que las caracterizaban, no resulta convincente en Latinoamérica. El argumento, sin embargo parece calar en las teorías que sólo pueden pensar lo histórico-político en Latinoamérica después de la Conquista, y para las cuales las formas sociales prehispánicas se explican, indistintamente, acudiendo al famoso “estado de naturaleza”. De esa manera, un prejuicio se instauro como a priori del análisis social.¹³

En el límite, o se asume la tarea de reformular continuamente el multiculturalismo, para obligarlo a ir más allá del contractualismo y de la indiferencia proverbial del liberalismo a las diferencias, o se adopta una postura teórica que permita el análisis diferencial de procesos específicos. De ahí, la pertinencia del perspectivismo, esto es, una postura donde se asume la multiplicidad sustancial de formas de individuación como una serie infinita de puntos de vista, los cuales, a su vez, comportan, expresan, envuelven una comprensión fragmentaria, pero “clara y distinta”, del mundo. Las formas de individuación pueden ser individuales o colectivas. El punto es que, la perspectiva total de la serie completa y “objetiva” del mundo sólo podría tenerla Dios,¹⁴ lo que supone que el conocimiento siempre es

11 No es casual que el multiculturalismo haya surgido en las dos décadas pasadas, paralelamente a la tendencia de los Estados centrales a ver la inmigración como una “amenaza a su soberanía nacional y como un problema jurídico, social y político de grandes proporciones”. SANTOS, Boaventura de Souza. *Op. cit.*, p. 125. Para un análisis de las formas jurídicas que adquiere la regulación estatal de los flujos de migración generados por la nueva división internacional del trabajo, ver: *ibid.*, p. 117s.

12 HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 134.

13 El problema de este diagnóstico es que al privilegiar las referencias empíricas de una determinada categorización ‘tipo’, se termina por desconocer la historia y la complejidad de cada proceso particular.

14 Vale la pena consignar los principios de una posición que puede tener consecuencias políticas y epistemológicas. En principio, para el Deleuze, lector de Leibniz, los individuos son series infinitas que expresan el mundo en su totalidad, aunque sólo expresen claramente una “porción” de la serie. A su vez, entre las series rige un criterio de composibilidad, según el cual las series se prolongan o continúan las unas en las otras, y que termina por reconstituir, cada vez, “una misma serie convergente infinitamente infinita, el Mundo compuesto de todas las series, la curva de variable única”. Este es punto donde el perspectivismo se separa del relativismo, ya que reconoce un infinito “actual”, donde se transforman todas las series. Por eso, aunque el conjunto no sea cognoscible como totalidad desde

fragmentario e incompleto, y no hay debate público o consenso de fines que pueda subsanar esa condición. Ahora bien, lo que a primera vista aparece como un diferendo entre teorías incompatibles, desde una mirada arqueológica puede ser reconocido como un campo de emergencia de enunciados que participan de un mismo medio de comunicación y, si se quiere, de una misma *episteme* que marca el límite de lo decible sobre las políticas de la identidad.¹⁵ Quizás, después de las traducciones necesarias, descubramos que estamos hablando del mismo mundo, de las mismas culturas, del mismo Estado, pero no compartimos el mismo punto de vista, pues, como hemos visto, mientras el multiculturalismo es omnicomprendivo y dialéctico, el perspectivismo asume el punto de vista singular de los seres a los que acontecen determinados procesos.

Para resaltar ese hecho teórico del que no da cuenta la teoría, según el cual los seres mismos son puntos de vista, voy a plantear los conceptos de Estado y Sujeto desde sociedades en las que ni el uno ni el otro existen como tales, ni en la realidad social ni en la infinitud del concepto.¹⁶ A fin de explorar esa frontera, he tomado como referencia el archivo antropológico relativo a culturas amerindias donde se puede hablar de saber caníbal. La referencia es útil en tanto 'comer al otro', como práctica socialmente legitimada, marca una frontera nítida con las concepciones mayoritarias de Estado y de Sujeto y con el grado de tolerancia que el multiculturalismo podría ofrecer en términos morales. Aclaro, se trata de seguir las huellas que ha dejado una u otra práctica caníbal en la cultura y no de una descripción fehaciente de casos de antropofagia. Entre los Kunas, se puede hablar de formas de canibalismo nominal que se remontan más atrás de la Conquista; entre los Shuar, la 'cabeza reducida' es el trofeo, el símbolo y el portador de la magia germinativa que une el destino del guerrero asesinado al deseo comunitario de sus enemigos; entre los Yanomami,

una de las series —ya que no hay dos sujetos semejantes y los sujetos mónadas se distinguen "por su manera interna de expresar el mundo"—, todas las mónadas participan del mismo "mundo entero". DELEUZE, Gilles. *El pliegue, Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 69s.

- 15 Hay varias maneras de abordar este límite. Para simplificar, podríamos acogernos a la distinción señalada por Fraser entre multiculturalistas y deconstruccionistas, desde donde se habría planteado el problema desde un comienzo. En ese esquema de la discusión, los primeros privilegiarían la afirmación, más o menos radical, de las múltiples identidades culturales, y los segundos, la necesidad de deconstruir el concepto de identidad colectiva. En principio, el perspectivismo coincide con muchos supuestos de la segunda corriente. Ver: FRASER, Nancy. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas sobre la posición 'postsocialista'*. Bogotá: Siglo del Hombre- Universidad de los Andes, 1997, p. 230s.

En otro sentido de límite, vale la pena mencionar la estrategia de Angela Uribe, al mostrar las dificultades de las diferentes teorías de la racionalidad moral frente a un caso específico de reconocimiento. Para la crítica de las teorías de la elección racional, por ejemplo, ver: URIBE, Angela. *Petróleo y Ruiría. El caso U'wa: entre las razones económicas y las razones culturales*. Bogotá: Reporte Técnico. Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario (en prensa).

- 16 Es bueno recordar que en estas culturas el pensamiento cósmico está directamente ligado a una serie de iconos, relatos y categorías lo suficientemente universales como para garantizar la circulación entre "los mundos", la reproducción social y las relaciones de alianza entre las comunidades.

es una red de espíritus devoradores de almas. En todos los casos, se trata de comunidades que sobreviven sin ser asimiladas a la Cultura Mayor, y en las cuales el canibalismo, sea real o metafórico, sirve para marcar la diferencia con los otros, sean humanos o no humanos, y para establecer las reglas de alianza que determinan claramente el límite y la finalidad de los conflictos.

Recurrir al ritual caníbal para hacer ostensible el diferendo, no busca restituir como consigna para los 'blancos' la magia del cuerpo y del territorio, la plasticidad de la concepción del alma, el exceso de la fiesta colectiva, en fin, el aspecto romántico de una libertad que Occidente considera radicalmente extraña. Es, más bien, una estrategia para describir la complejidad política, ecológica y conceptual que permite expresar esa consumación festiva del excedente como una continua tarea de nominación y re-nominación del *socius* y de la naturaleza.¹⁷ En esa tarea, estas culturas han desarrollado un saber que diferencia clases de "existencia" teniendo en cuenta los modos y los *potens* de multiplicación de todos los seres vivos, y que los concibe involucrados en una dinámica que permite comprender la selva — en un sentido estrictamente etnológico, el continente mundo de cada cultura— como un gran proceso predatorio adonde concurren para efectuar su transformación corporal y energética.¹⁸ Con esa aclaración, en este ensayo, la canibalidad es entendida como una continua remisión metonímica de procesos predatorios que se cruzan, como puntos de vista complejos, entre los hombres, las fuerzas sagradas, las almas y los animales.

Al asumir estos puntos de vista como valoraciones vitales acerca de los otros, el procedimiento del debate no se agota en el juicio teórico, sino que el procedimiento termina por confundirse con la vida misma. Ya Leibniz nos había enseñado, comenta Deleuze, que "no hay punto de vista sobre las cosas, sino que las cosas, los seres, eran puntos de vista".¹⁹ El antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro ha mostrado cómo el perspectivismo monádico tiene aplicaciones epistemológicas que, transpuestas al mundo social, permiten considerar las comunidades de hombres, de animales o de seres sobrenaturales como puntos de vista, esto es, como posiciones de sujeto.²⁰ La condición es que aceptemos que estos puntos de vista, en su finitud, expresan, así sea confusamente, la infinitud del mundo entero.

17 En efecto, todas las cosas, los nombres, los afectos adquirieren una forma simbólica colectiva antes de entrar en el circuito ritual que puede ser inmolado en el transcurso vital como excedente.

18 Por eso, en vez de reducir la guerra caníbal a una lucha hegeliana por el reconocimiento, preferimos hablar de un acontecimiento colectivo que involucra la economía libidinal de todos los individuos, a través de la cual el deseo de muerte sufre las más diversas interdicciones y protocolos de diferición. En ese trance, diferido hasta el éxtasis, el asesinato es solo un paso dentro de la experimentación de un cierto límite interior donde la muerte encuentra su expresión de una instancia sagrada que se concibe como "doble" de la máquina social. Todos sabemos que "mundo de abajo", "mundo de los muertos" o "dueños de la selva", son expresiones corrientes para designar la sobrenaturaleza que caracteriza ese "doble" en las culturas de la selva.

19 DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 180.

20 Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme*

Visto así, el perspectivismo abre otras dimensiones de lo estatal y de lo humano, sin establecer un debate abierto con el multiculturalismo. Digamos que es un ejercicio exploratorio que indaga, al mismo tiempo, una dimensión infraestatal de lo político, una instancia presubjetiva del sujeto y una concepción sobrehumana de la naturaleza (de la cual nos ocuparemos en otro ensayo). La estrategia, en lo que sigue, es señalar las dificultades que entrañan términos como Estado y Sujeto en el análisis de las sociedades premodernas, de modo que en vez de estas categorías reguladoras podamos asumir conceptos procesuales, que por ahora podríamos nombrar como lo infraestatal y lo preindividual. El primer término, está inspirado en las teorías de Pierre Clastres sobre las sociedades sin Estado²¹ y en la lectura de materiales etnohistóricos amerindios; el segundo, ha sido derivado de las especulaciones de Deleuze acerca de un campo trascendental, preindividual, donde el proceso de individuación es concebido como singularidad donde se efectúa la energía potencial de otras singularidades, y no como un Yo-síntesis plegado continuamente sobre sí mismo en un campo unificado de la conciencia.²²

En síntesis, se trata de tematizar, al mismo tiempo, la persistencia de sociedades que resisten a la formación de Estado y la consideración del sujeto humano dentro de una serie de 'posiciones de sujeto' que incluyen los seres animales y las entidades sobrenaturales, en un espacio fluido de intercambios e incorporaciones mutuas. Desde luego, lo humano no es definido aquí por el rechazo (kantiano) a la animalidad propia del hombre —ni por el neopositivismo neuro-bio-social—, sino todo lo contrario. Esa sospecha sobre referentes como lo estatal y lo humano puede parecer impensable —la imagen del Estado funciona como un a priori topológico y categorial de las Ciencias Sociales—, pero al explorar el límite donde la universalidad de los conceptos de Estado y Sujeto parecen inaplicables, justo ahí, se abre otra consideración del poder y de lo humano que es más cercana a los pueblos donde el derecho no ha terminado de sobrecodificar el *socius* y donde la relación con la naturaleza no es puramente productiva y/o contemplativa, sino incorporativa.

Quizás me he apresurado a marcar el diferendo, quizás sea una manera de no inmunizar la exposición frente a los lectores que ven allí, no un diferendo, sino un debate.

2. Lo infraestatal

Durante la segunda mitad del siglo XX el trabajo de antropólogos e historiadores permitió trazar el mapa de las exclusiones, reconstruir la bitácora de los exterminios, criticar los sucesivos horizontes del proyecto modernizador que habría de terminar con la fundación

amérindien, en: ALLIEZ, E. (ed.). *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. Paris: Synthélabo, 1998. p. 429-462.

21 Ver: CLASTRES, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa, 1987, p. 109-116.

22 DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*, p. 114s.

del Estado colonial y de los Estados postcoloniales en Latinoamérica. Sin embargo, lo que parece tan evidente en el proceso histórico global o en los agenciamientos de ciertas instituciones, resulta borroso cuando intentamos captar la imagen del Estado en términos culturales, lingüísticos o territoriales.

Un mapa de las comunidades indígenas que habitan hoy el Ecuador, Colombia y Venezuela, pone en evidencia la multiplicidad de etnias que fueron incorporadas administrativamente al Nuevo Reyno de Granada sin saberlo.²³ Desconectadas a nivel productivo y comercial, irreductibles a cualquier forma de tributo, muchas de estas comunidades se hicieron imperceptibles hasta bien entrado el siglo XX. Sin embargo, 'algo' empezó a producir en ellas un inconsciente estatal que se fue constituyendo como un afuera, la mayoría de las veces identificable con el blanco, el comercio y la guerra. De allí surgen procesos de recomposición y huellas etnohistóricas que dan cuenta de estos siglos de enfrentamiento intermitente con el sistema colonial y, luego, con los agentes del orden republicano.

Sobre ese mapa inconcluso podemos señalar lo que podríamos llamar procesos de subjetivación antropofágica en comunidades que sobrevivieron a la Conquista y que hoy perviven con un alto grado de coherencia cultural y autonomía política. Estas comunidades tienen un rasgo en común: nunca fueron plenamente identificadas en el mapa que delimita los territorios nacionales. Hoy, todavía, su territorio está dividido por las fronteras patrias; muchos Kunas, por ejemplo, viven en el Urabá antioqueño (Colombia), pero la mayoría se ha establecido en territorio panameño; los Jívaros (Shuar) están atravesados por la frontera entre Perú y Ecuador; los Yanomami se extienden desde el extremo centrorienta de Venezuela hacia el Brasil. Por comodidad, podemos hablar de culturas doblemente excluidas, a condición de reconocer en esa exclusión una voluntad guerrera, modos de vida y una apropiación del territorio que les impide ser asimilados por entidades de tipo Nacional o Imperial. Pero, en realidad, el lenguaje de la exclusión resulta insuficiente si miramos estas sociedades en su funcionamiento endógeno.

En efecto, la apropiación sagrada del territorio entendido como Madre Tierra plantea un diferendo jurídico y moral entre el Derecho Occidental y el Derecho Salvaje. En este caso, los relatos míticos de origen legitiman un derecho fundamental y son fuente de 'jurisprudencia' para las decisiones comunitarias. Al cotejar este archivo oral con los procesos de colonización podemos establecer los grados de resistencia y asimilación que expresan la 'conciencia política' de los movimientos indígenas en todo el continente. En la perspectiva del saber caníbal, podemos decir que el lenguaje mítico asimila, a nivel pragmático,

23 No existe, como tal, una unidad fija que se pudiera designar formalmente como Virreynato de la Nueva Granada. Desde luego, el núcleo estatal que tiene como eje el Macizo Andino servirá de referencia urbana y productiva del Virreynato a lo largo de la Colonia, pero nunca logrará reterritorializar la selva como hábitat humano. Se sobreentiende que, en ese proceso de incorporación estatal, las comunidades selváticas no entraban en la categoría de lo 'propiaamente' humano.

ciertos términos y procedimientos para dar una presentación universal a la heterogeneidad de sus formas jurídicas, y para hacer comunicable el consenso que justifica sus decisiones y/o la lucha por una determinada tradición.

Aún así, la reterritorialización ejercida administrativamente por el Estado después de la independencia, no llega a realizarse efectivamente como medio de interioridad dentro de muchas de las comunidades indígenas actuales. Si bien el Estado pretende ser “la imagen interiorizada de un orden del mundo”²⁴ —en la figura del legislador, del funcionario o del sujeto de derecho—, estas comunidades se diferencian de esa imagen en sus procesos de subjetivación, sea por la segmentación social que los vincula en términos de alianza y filiación; sea por el entramado de lo humano, lo natural y lo sobrenatural donde se ‘produce el sujeto’, a nivel individual y colectivo; sea por la ausencia de un ‘poder central’ de carácter representativo.

En este sentido, la discusión que se plantea Europa respecto de los nacionalismos étnicos puede ser perniciosa en nuestro medio. Los pueblos negros e indígenas no reclaman su constitución como Estado independiente, aunque en algunos casos se reconozcan y hayan sido reconocidos como nación. Vale la pena mencionar un caso excepcional. En 1925, después de una revuelta contra la policía panameña que les había sido impuesta a raíz de las obras del Canal, los Kuna proclamaron la República de Tule.²⁵ Durante los primeros 20 días de la revolución algunos países, entre ellos Alemania y Estados Unidos, reconocieron la legitimidad de la nueva República. Ante la inminencia de una masacre por parte del gobierno panameño, autoridades norteamericanas se interpusieron para lograr una negociación. El 4 de marzo de 1925 se firmó el acta de sumisión. De esta manera desaparecía el único Estado Indígena Independiente de la historia de América Latina.²⁶

24 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 1998, p. 28.

25 La táctica giraba alrededor de dos consignas fundamentales: liquidar a todos los elementos extraños residentes en los pueblos de Tupile, Ailigandi y Ustupo, especialmente policías, y atacar simultáneamente todos los pueblos, el día de Carnaval, previsto para el lunes 20 de febrero de 1925. A propósito, se daría mayor esplendor y alegría al Carnaval de ese año. Visto así, el hecho histórico aparece ante nosotros como una especie de puesta en escena colectiva de la liberación. Esta es la versión actual de los hechos: “Nele Kantule armó a la gente, pero antes de eso fueron escogidos los que iban a hacer la guerra. El uniforme fue pantalón rojo, camisa roja, un pañuelo rojo y escopetas un poquito rojo, todo era en rojo (...) Cuenta la historia, que en la revolución del 25, se acortaban las cabezas y al día siguiente con un palo atravesado en la cabeza recorrían todas las calles gritando: ¡muerte a todos! Inclusive mataron a todos los niños que eran mestizos: las mamás eran kunas, los papás habían sido policías. Muerte a todos los mestizos. Eso fue violento”. Esta historia fue contada directamente por el líder kuna Abadio Green Stócel, en medio de una conferencia titulada: *Interpretación kuna de la llegada de los españoles a su territorio*. Bogotá, grabación y transcripción de Gloria Ramírez y Adolfo Chaparro, 1992, (inédito).

26 Los dirigentes de la sublevación tuvieron que aceptar la soberanía de Panamá sobre su territorio, a cambio, el gobierno respetaba su derecho a aceptar o no el establecimiento de escuelas públicas, y la conservación de sus trajes y costumbres, “acordándoles en cuanto a esto los mismos derechos y privilegios que a cualquiera otros ciudadanos de la República”. Ver, especialmente: WASSEN, Henry. *Original Documents from the kuna Indians of San Blas, Panamá*. Goteborg: Ethnological Studies, 6,

Desde luego, con diversos grados de asimilación, los dos polos coexisten bajo la forma de una relación de exterioridad de lo que Deleuze y Guattari han llamado máquina de guerra con la interioridad del aparato de Estado.²⁷ La cuestión es, hasta qué punto, 'por debajo' de la relación estatal, han tenido continuidad las relaciones endógenas de poder que hacen imposible la formación de Estado. Para ello, resulta más adecuado analizar la violencia mágica de estas máquinas guerreras como efecto de un poder ejercido 'desde dentro'. En ese intento, el perspectivismo se encuentra más afín a las teorías políticas pesimistas que a las concepciones del buen salvaje. Solo que, en el contexto 'primitivo', la 'guerra de todos contra todos' no se traduce como la hipérbole social de la condición animal, ni tampoco es, desde luego, la 'libre competencia' del capitalismo sino "la presuposición elemental" de lo político.²⁸

Lo político no remite aquí a un sistema de ideas específico ni al estatuto que el Estado otorga a lo político con todas las consecuencias que ese estatuto tiene para la consideración de la relación amigo/enemigo en términos de ciudadanía. La cuestión es que, al prescindir del Estado como forma de interioridad, lo político no es reductible a lo puramente humano, esto es, a los consensos que se logran a través de la deliberación comunitaria. Digamos que lo político adquiere otra consistencia ontológica en la medida en que pone en juego distintas fuentes de poder: animal, humano, natural, sobrehumano. En ese sentido, no se trata de identificar en los focos locales de poder, propios de la máquina territorial primitiva, los gérmenes de un Estado que vendrían a ser aprovechados por la sociedad mayor para su propia construcción. Allí el diferendo es radical. No hay continuidad posible entre las dos formaciones. Las máquinas territoriales no agencian modelos sino que potencian los devenires y las transformaciones, los acontecimientos colectivos, la experimentación con las máquinas de guerra, lo cual, sólo en casos excepcionales puede 'degenerar' en una guerra contra el Estado.

A propósito, entre los Yanomami ha surgido recientemente, rodeado de toda suerte de conjuros y admoniciones apocalípticas, el espíritu de un Caníbal Mayor que encarna la presión de los comerciantes y los buscadores de oro sobre su territorio.²⁹ De un tiempo para

1938, p. 62-63; SEVERINO, de Santa Teresa, Fray. *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién, tomo III*. Bogotá: Kelly, 1957, p. 220-221.

27 Para Deleuze y Guattari, "así como Hobbes vio claramente que el Estado existía contra la guerra, la guerra existe contra el Estado, y lo hace imposible. De esto no debe deducirse que la guerra sea un estado natural sino, al contrario, que es el modo de un estado social que conjura e impide la formación de Estado. La guerra primitiva no produce el Estado, ni tampoco deriva de él (...) la guerra es lo que limita los intercambios, los mantiene en el marco de las 'alianzas', lo que les impide devenir un factor de Estado, hacer que los grupos se fusionen". DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Op. cit.*, p. 365.

28 DERRIDA, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998, p. 133.

29 En ese delirio, a las máquinas extractivas se les reconoce un saber y un poder, pero es un saber "privado del ver shamánico de la imagen (*itubē*), del soplo (*wishia*) y del principio de fecundidad (*nērobe*)", esto es, del verdadero saber. ALBERT, Bruce. *L'or cannibal et la chute du ciel. Une critique de l'économie politique de la nature (Yanomami-Brésil)*, en: *Revue L'HOMME*, Nos 126-128. Paris: Ecole des

acá, dice Bruce Albert, la categoría 'enemigos' pasó a formar parte de una categoría más amplia que incluye los extranjeros y los blancos, es decir, todos aquellos que no son 'verdaderos' seres humanos (*yanomaethëbe urihi*). Actualmente, toda la oposición amigos/enemigos se ha polarizado hacia los blancos ocupados en deforestar su territorio, convertidos así en grandes 'comedores de selva', en los predadores por excelencia, que parecen encarnar los antiguos devoradores de almas.³⁰

En síntesis, mientras el Estado se proyecta como una estructura homogeneizante, abstracta, igualitaria, en la cual puede ser subsumida la multiplicidad de culturas que conforman cada Estado-nación, estas comunidades funcionan bajo un mismo *pattern* cultural pero se constituyen a partir de una multiplicidad de fuentes de poder de diversa naturaleza que se manifiestan en su territorio. Este diferendo entre la constitución formal del poder estatal y la efectuación singular de la multiplicidad potencial que expresa el poder en las máquinas territoriales tiene dos efectos: pone en abismo la teoría política basada en consensos y suscita una nueva valoración del diferendo, entendido como la riqueza polifónica de una subjetividad que resiste a toda determinación causal unívoca del poder.

3. Lo preindividual

Según el axioma formulado por Deleuze y Guattari, en la máquina territorial están activos múltiples focos de poder. En términos de procesos de subjetivación, podemos traducir este axioma diciendo que el guerrero agencia un modo de operar tipo rizoma³¹ que le permite experimentar diversos estados y formas de saber/poder sobre el plano de immanencia de cada cultura, esto es, sobre el territorio considerado como una totalidad, habitada por diferentes tipos de seres: animales, vegetales, humanos, minerales, celestes y sobrehumanos. A pesar de este diferencial entre las voluntades de potencia, se concibe la forma de lo social como un *pattern* cultural compartido por hombres, animales y seres sobrenaturales en su propio proceso de subjetivación. Por eso dentro de las máquinas territoriales los modos de subjetivación son indisociables de ese fondo de fuerzas donde se confunde la energía potencial de cada modalidad de ser y que se despliega periódicamente con ocasión del ciclo ritual, sea vital, guerrero, mágico y/o curativo.

Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1993, p. 349-378, p. 357.

30 *Ibid.*

31 En lógica esquizoanalítica diríamos que "un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción <y.....y.....y...>". DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Op. cit.*, p. 29.

Aunque en principio esas “fuerzas” no evoquen más que un extraño mundo metafísico, tienen una disposición espacial, se producen en un tiempo comunitario específico y se expresan en una constelación de signos —íconos, gestos, relatos— que vinculan los elementos naturales, las plantas, los seres animales y ciertos objetos a la historia personal de cada individuo.³²

Tomemos el ejemplo de los Jívaros (Shuar), famosos por la costumbre de ritualizar la muerte del enemigo alrededor de la cabeza cazada y cortada —que los turistas encuentran, de cuando en vez, a la entrada de sus casas—. Esta cabeza opera como condensador de las fuerzas de los malos espíritus, como fetiche germinatorio y como archivo histórico de cada guerrero. A fin de incorporar la fuerza de los enemigos que le corresponda matar a lo largo de su vida, el trabajo de un hombre shuar consiste en saber acumular la fuerza chamánica que otorga el contacto y la ‘hospitalidad’ con el alma del enemigo, lo que exige albergar componentes no humanos del alma del otro, sean de origen animal o sobrenatural. El asunto en juego es la potencia y la maleabilidad que cada cuerpo ofrece a los espíritus que expresan estas fuerzas, y que en principio, sean propias o extrañas, tienen un carácter pre-personal. Con el tiempo, la consistencia de cada cuerpo se hace más o menos dúctil para recibir la heterogeneidad de fuerzas/espíritus que componen el universo Jívoro y que él considera como su ‘verdadera’ realidad. En el aprendizaje de ese extraño don de la hospitalidad corporal, se va configurando un cuerpo sin órganos que hace de cada individuo un punto singular de subjetivación de esa realidad.

En términos de Foucault, este proceso puede ser visto como ‘construcción de interioridad’. Para los Shuar, como para los cristianos, existe un alma verdadera (*wakan*), que nace con la persona. Después de la muerte esta alma repite el ciclo vital de su poseedor, hasta que se despoja de su carácter humano y se convierte en un “diablo verdadero”.³³ Pero mientras está ligada al cuerpo vivo, se trata de un alma “ordinaria” que se detiene y/o circula con el flujo sanguíneo, de manera que sangrar es como “perder el alma”.³⁴ Siguiendo a Derrida, podríamos hablar aquí de *Gemüt*, esto es, una noción de alma que es indisociable del corazón y de la conciencia, y que se sustrae a la metafísica cartesiano-hegeliana de la subjetividad.³⁵ En vez de entrar en esta zona misteriosa, Viveiros de Castro postula una estructura básica de la conciencia amerindia, que se extendería a todos los seres reflexivos.

32 Los agenciamientos mágicos activados en este devenir, a su vez, comportan las más diversas formas de expresión que catalizan sutiles transformaciones energéticas de esos seres y esos materiales.

33 HARNER, Michel. *Shuar, pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Abya-Yala, 1994, p. 180.

34 La tradición hebrea es particularmente afín a esta ‘residencia’ del alma en la sangre. Escuchemos dos ejemplos escogidos al azar: “Cuidate de tomar sangre, porque la sangre es el alma, y tú no debes comer del alma con la carne”, Deut. 12, 23. “Sí, la vida de la carne está en la sangre: esta sangre, yo os la he dado para realizar sobre el altar el rito de expiación por la vida, que está en Él, porque es la sangre la que expía por la vida”. Lev. 17, 11.

35 DERRIDA, Jacques. *Heidegger et la question*. París : Champs Flammarion, 1990, p. 35.

Con este propósito, y a fin de despersonificar la descripción de Harner dándole un estatuto epistemológico a su teoría perspectivística, Viveiros de Castro se apoya en el análisis de Anne-Christine Taylor sobre el concepto jívaro de alma: “*wakan* es esencialmente autoconciencia (...) una representación de la reflexividad (...) *wakan* es, por tanto, común a muchas entidades, y de otra manera, un atributo exclusivamente humano: hay tantos *wakan* como cosas a las cuales uno puede, contextualmente, atribuir reflexividad”.³⁶ Mientras Derrida intenta hacer hablar aquello que excede el *logos*, penetrar el misterio de la persona, tematizar un espacio irreducible a la conciencia, Taylor y Viveiros prefieren ampliar la noción misma de conciencia hasta hipostasiarla como una suerte de estructura inmanente a lo humano, lo cósmico y lo animal.

La experiencia de los Shuar con la diversidad de fuentes de poder chamánico aclara el perspectivismo de Viveiros. En su camino de transformación, el guerrero shuar se convierte o hace alianza con algún tipo de chamán-*uwishin*, ya sea curandero-*penker* o hechicero-*wawek*. El poder del chamán se establece sobre un plano de inmanencia proteiforme, una suerte de cuerpo imperceptible que alberga los más diversos espíritus auxiliares, los cuales se manifiestan a través del *tsentsak* —una flecha mágica que “tiene una casi infinita variedad de formas”—.³⁷ Con el tiempo, el poder del chamán se hace directamente proporcional a su capacidad de incorporación de —y comunicación con— posibles aliados. Esta relación no es puramente mental, también es orgánica y propiamente experimental:

Durante el tiempo de abstinencia sexual, el nuevo chamán colecciona todas las especies de insectos, plantas, y otros objetos que ahora él tiene el poder de transformar en *tséntsak*. Casi cualquier objeto, incluso insectos y gusanos vivos pueden transformarse en *tséntsak*, si es suficientemente pequeño para ser tragado por el chamán (...) cuanto mayor es la variedad de objetos que un chamán tiene en su cuerpo, mayor es la habilidad para causar diferentes clases de enfermedad (...). En sus aspectos sobrenaturales, los *tséntsak* no son simplemente objetos, sino espíritus auxiliares de varias formas como mariposas gigantes, jaguares o monos, que asisten activamente al chamán en su trabajo.³⁸

Inmersos en este complejo de fuerzas, signos y materiales, podemos hablar de líneas de subjetivación que definen el oficio del guerrero como una búsqueda de la impecabilidad, esto es, como un *ethos* que traduce cada uno de sus actos como realización o negación de su propio sistema de creencias y valores. Ser guerrero, en estos casos, no implica una condición definitiva, un registro jerárquico, un objetivo económico o una identidad. Lo que aquí acontece es un constante devenir que implica conocer los diferentes estratos de su universo, calibrar las potencias del cuerpo —activadas por la ingestión del otro, por los rituales agonísticos y/o el uso ritual de plantas sagradas y medicinales—, acumular las más diversas hazañas concebidas como etapas necesarias de un proceso vital y cognoscitivo.

36 Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op. cit.*, p. 444.

37 HARNER, Michel. *Op. cit.*, p. 144.

38 *Ibid.*

En un texto singular, entre novela y etnografía, hermoso y al mismo tiempo extrañamente sistemático, Lizot puso de presente, por primera vez, fuera del círculo secreto del saber chamánico, la existencia de ‘devoradores de almas’ entre los indígenas Yanomami. Se trata de una instancia inmaterial, surgida de un afuera radicalmente exógeno, que concentra toda la potencia del mal, y parece ocupar todas las instancias del mundo Yanomami. La percepción de esta entidad múltiple, ubicua, sólo es posible como intrapercepción, es decir, a partir de sus efectos internos: “diseminados por diversos lugares, los demonios hostiles habitan diferentes niveles del universo. Se dedican a devorar almas que roban por sorpresa en las viviendas (...) los shamanes protectores son capaces de conjurar el peligro amenazante que se cierne sobre aquellos a quienes se acercan los seres sobrenaturales y de restituir su alma a los enfermos; si fracasan, el alma es comida y el cuerpo, privado de su energía, de su centro, languidece de a poco y finalmente muere”.³⁹

Desde luego, se puede hablar en estos casos de un estado de “lucha permanente” y suponer que esa lucha es por el reconocimiento, pero a condición (i) de involucrar en esa lucha los animales y los seres sobrenaturales y (ii) de explicarse porqué las reglas implícitas en el canibalismo ritual impiden una lucha a muerte que pudiera poner en peligro su existencia como comunidad. El ‘ser para la muerte’, en sentido hegeliano, es inseparable de un ‘ser para dar muerte’ que descarta toda interpretación puramente biológica o la evocación de un ‘estado naturaleza’ donde el asesinato no fuese más que la expresión del impulso de agresión. Baste para eso recordar el protocolo festivo que sucede y antecede el hecho mismo del asesinato ritual. No caben aquí, tampoco, interpretaciones psicológicas. Más bien, siguiendo a Derrida cuando intenta aclarar el concepto schmittiano de lo político, habría que pensar “por imposible que esto parezca y lo sea en realidad para nosotros, en una hostilidad sin afecto, al menos sin afecto individual y privado (...) una hostilidad pura”, podemos añadir, puramente antropológica.⁴⁰

Desde luego, el tópico caníbal polariza negativamente todo elemento tomado de la tradición occidental. Pero en el ejercicio deconstructivo hay un límite no deconstruible, y el límite, en este caso, es el acto caníbal. Al desplazar lo que es del acto por las huellas que deja —sea en términos de saber, de ritual, de escritura o de perspectiva vital— hemos querido apelar a otras fuentes del proceso de subjetivación que no remiten a la identidad étnica ni a la noción de sujeto, propiamente moderna, de carácter filosófico y estatal. Por lo mismo, estas formaciones de poder resultan irreductibles a un consenso que pudiéramos definir teniendo como referente determinado orden representativo y/o delegatario, semejante al que define a los ciudadanos del Estado.

Todos sabemos que esos procesos de reconocimiento están inmersos en el conjunto de los movimientos sociales que caracterizan la historia reciente de América Latina, y eso

39 LIZOT, Jacques. *Los círculos del fuego, Faits et dits des Indiens Yanomami*. París: Seuil, 1976, p. 165.

40 DERRIDA, Jacques. *Políticas de la amistad*, p. 146.

está bien. Pero, el problema de este ensayo no es registrar el lenguaje de la reivindicación y el reconocimiento que expresa la conciencia histórica de estas comunidades, como si ese fuese un indicio de verdadera pertenencia a la nación y una prueba de 'superación' de sus atavismos hereditarios y sus herencias premodernas.⁴¹

El problema es tratar de comprender cómo, gracias a cierto *demon tanático* radicalmente impersonal que caracteriza a los Jívaros, igual que a los kunas o los Yanomami, estos pueblos han conservado su 'libertad', sin que el gasto improductivo y aparentemente 'irresponsable' de sus fuerzas pulsionales pueda ser reconducido bajo la forma Estado, la circulación del capital y/o la anomia laboral que prefigura el sistema. No estamos postulando una vuelta de la humanidad a la condición tribal, sino reconociendo modos de vida suficientemente coherentes como para iluminar, desde el presente, la pregunta por otras producciones de subjetividad que puedan constituirse en opción ética y estética de la existencia.

4. El debate

Hemos dicho que las luchas por el reconocimiento de las comunidades indígenas en América Latina no pretenden la fundación de Estado. Tampoco es claro si estas comunidades deben pasar por lo nacional para preservarse en un contexto futuro que, incluso los autores proclives a la asimilación, prevén como postnacional. En ese deber ser lo que se privilegia es un estatus político y un reconocimiento jurídico que no sabe qué hacer con las singularidades de tipo cultural, fuera de exigirles requisitos de autonomía individual y universalidad jurídica que el primer mundo se ha planteado como un ideal concreto, derivado de su propia historia política y de un derecho basado en la propiedad individual, la coacción disciplinaria y el bien común. Para ello, se aduce la primacía del ideal liberal como una instancia neutral a la que sólo se la puede refutar por la vía del mejor argumento. Desafortunadamente la historia reciente muestra la inanidad de los argumentos frente a los intereses políticos y económicos de las grandes potencias. Dado ese desajuste, el multiculturalismo como horizonte democrático se contradice con sus postulados de inclusión y reconocimiento universal de la diferencia, y termina por estigmatizar los procesos de individuación colectiva que se resisten a la potencia de apropiación del Estado.

Esa es la impresión que deja una lectura 'postmoderna' del multiculturalismo habermasiano. Quizás hemos esquematizado su posición en gracia al debate, pero esa es también su manera de proceder cuando valora las tradiciones premodernas, en bloque, como un referente reaccionario, precrítico. Por eso, supone que la potencia de diferenciación

41 Para un seguimiento de las luchas y la organización de los Shuar durante los años sesenta consultar, básicamente: *Federación Shuar. Boletín Chicham*, Nos 11 y 12. Quito: Imprenta del Colegio Técnico don Bosco, 1976.

de las minorías sólo adquiere valor cuando las luchas por el reconocimiento “han tenido éxito”, sea porque las tendencias fundamentalistas de autoafirmación, dice, “se refugien en regresiones (...) sea porque tenga que despertar por una vía de movilización de masas a la conciencia de una nueva identidad elaborada constructivamente”;⁴² es decir, cuando, sea por una vía reactiva o revolucionaria, las minorías hacen uso de la fuerza para ser reconocidas por el Estado. Este argumento, además de poner en evidencia el exceso de fuerza que exige el Estado de Derecho para la aplicación de la justicia, muestra la coincidencia de liberales y marxistas en cuanto a la paradoja, según la cual, para tener derechos como minoría hay que dejar de ser como se es. El procedimiento del reconocimiento termina por absorber la fuerza diferencial de la cultura, o si se quiere, de las consideraciones sustantivas sobre la vida buena. Para conjurar esa tendencia, no es suficiente aceptar que el liberalismo “no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas”, ni tratar de limitar la autoimagen de superioridad de lo que Taylor llama el “credo combatiente” del liberalismo.⁴³

En este punto se plantean varias opciones que no se pueden sopesar sólo con el criterio del mejor argumento, sea comunitarista o procedimental, a fin de seguir perfeccionando las objeciones al proyecto multiculturalista en un plan puramente normativo.⁴⁴ Nuestra intuición es que es necesario pasar del discurso de la racionalidad moral a una descripción precisa de las relaciones de la forma Estado con la axiomática del capital, dado el peso que estas relaciones tienen a la hora de darle contenido a la noción de ‘modo de vida’. Junto al modelo isomórfico de la forma Estado, propio de las naciones del Primer Mundo, Deleuze y Guattari han señalado la existencia de “formaciones sociales heteromorfas” que explican, entre otras cosas, la pervivencia de las máquinas territoriales como la (in)adecuación necesaria entre “el mercado interno” de la formaciones sociales precapitalistas y la axiomática capitalista. Esta inadecuación ha hecho colapsar —más o menos dramáticamente— el proyecto de afianzar la forma de Estado nación de los países del Tercer Mundo en términos de modernidad ilustrada, ciudadanía universal y justicia distributiva. En la etapa postindustrial, en vez de insistir indiscriminadamente en los procesos de homogeneización,

42 HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.*, p. 199.

43 TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*, p. 92-93.

44 Pienso en Honneth, para el cual, lo ideal sería hacer del reconocimiento una categoría y un horizonte político donde coincidan el paradigma de la igualdad concebido como respeto recíproco “de los participantes en argumentaciones” (Habermas) y el paradigma comunitarista como respeto y “valoración de otros modos de vida” (Taylor). La pregunta de Honneth, a mi juicio especulativa, es si “los contenidos significativos de ‘reconocimiento’ están vinculados (...) con diversas perspectivas morales”, y si los diferentes puntos de vista de la moralidad “remiten a una raíz unitaria” que pudiera ser fundamentada y justificada “normativamente en común”. HONNETH, Axel. **Reconocimiento y obligaciones morales**, en: *Revista de estudios políticos*, N° 14. Medellín: Universidad de Antioquia, 1999, p. 174-175. En su discusión con el comunitarismo, Habermas considera que este fundamento no puede derivar de una valoración ‘universal’ de los modos de vida sino, simplemente, de “derechos de carácter jurídico”. Por eso, ningún tipo de ‘discriminación positiva’ que favorezca culturas “oprimidas” tiene que recurrir a la noción —para Habermas innecesaria dentro de un Estado democrático— de derechos colectivos. HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.*, p. 209.

la organización interna del capital implica “la heterogeneidad de las formaciones sociales”, como una estrategia para organizar su Tercer Mundo.⁴⁵ En ese contexto, invocar la libertad que cada individuo tiene para “decir sí o no” a la herencia cultural, esto es, quitar al Estado el papel de lo que Habermas critica como un “punto de vista ecológico” en la administración de las culturas, puede ser interpretado como un síntoma de la tendencia del Estado a desaparecer como aglutinador privilegiado de lo social.⁴⁶ No es casual que los investigadores sociales hayan volcado todos sus esfuerzos en el tema de la exclusión, para responder política y teóricamente a la paradoja de que estos países no puedan reencontrarse con las promesas del Estado-nación, más que denunciando su marginalidad respecto de las dinámicas —del capital y de los procesos masivos de subjetivación tecnoinformática— que desbordan la identidad nacional.

En principio, el perspectivismo no resuelve esta problemática, pero al analizar los modos de individuación colectiva entre los Kuna, los Shuar o los Yanomami, quería mostrar que en las comunidades donde siguen activos los flujos de poder infraestatal, está igualmente activo el ‘caos’ preindividual donde se generan otros procesos de subjetivación. Quizás estos procesos coexisten con otra intensidad en cada nación, en cada cultura, incluso, en cada individuo. A partir de ahí, en vez de constatar las tautologías de la exclusión, se puede trabajar la hipótesis de que hay correspondencias políticas y conceptuales entre la dimensión ‘infraestatal’ del Estado y la génesis preindividual del Sujeto, que tienen consecuencias a nivel global. En términos restringidos al ámbito americano, la hipótesis sugiere que el modo de subjetivación antropofágico —a partir de Viveiros de Castro lo podríamos llamar perspectivístico— constituye el pensamiento mítico y el animismo implícito en las tradiciones indígenas y mestizas del continente.⁴⁷ Esa recreación continua de espíritus y patrones religiosos, de paradigmas culturales, de posiciones de sujeto, de formas de incorporación del otro —que caracteriza la cultura latinoamericana— sugiere un vector caníbal donde convergen, pero también terminan por ser reinterpretadas las fuerzas de la historia y las figuras en las que se ha ido plasmando la presencia del Estado.

Frente a esa dinámica —donde la teoría es rebasada por los relatos y los procesos— el multiculturalismo, en su afán de instaurar una normatividad universal: (i) proyecta la historia de las sociedades premodernas en el horizonte de los mínimos que exige la democracia liberal, tornando irrelevante la singularidad de estos procesos; (ii) parte de la evidencia del Estado como una totalidad formal inmodificable, cuando es más bien un modelo isomorfo de realización que nunca termina de adaptarse en su intento de apropiar las diferentes formas sociales y las tradiciones políticas y culturales que conforman cada nación.

45 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Op. cit.*, p. 444.

46 HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.*, p. 210.

47 Entre otros, ver: TAUSSIG, Michael. *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje*. Bogotá: Norma, 2002.

Asumir la premisa hegeliana del Estado como único recodificador legítimo de la sociedad civil, en una totalidad que ya no es étnica y cultural, sino política y jurídica, termina por ignorar la multiplicidad de los procesos de subjetivación que suceden afuera del Estado y, por tanto, la heteromorfia de los modos de realización del modelo estatal que genera la axiomática, siempre adaptable, del capital. En ese sentido, a pesar del tono apocalíptico de la teoría social acerca de la imposibilidad de pensar estas sociedades por fuera del capital, se puede hablar de un postulado de exterioridad de estos procesos de subjetivación respecto de la interioridad propia de la producción de sujetos de derecho. Esa exterioridad ha sido pensada por los propios indios como un saber de la naturaleza cuya figura más conocida para efectos jurídicos es la Madre Tierra, y cuyos alcances en términos de Ley tienen que ver con una concepción 'sobrenatural' de la naturaleza. Esta es la voz de un Yanomami, donde se evidencia un agudo saber de ese saber:

Nosotros los Yanomami, nosotros que somos shamanes, nosotros vemos/conocemos (*taat*). Nosotros vemos la selva. Después de haber bebido (inhalado) el poder alucinógeno de sus árboles, nosotros vemos. Nosotros hacemos danzar su danza de presentación a los Espíritus de la Selva, a los espíritus shamánicos. Nosotros los vemos con nuestros ojos. Después que han sido muertos por el poder de la *yākōana*, nosotros vemos la imagen vital de la selva. Nosotros vemos el cielo sobrenatural. Nuestros ancestros lo veían antes que nosotros y nosotros continuamos viéndolo. Ustedes los blancos mienten. Ustedes no conocen. Ustedes piensan vanamente que conocen pero ustedes no ven más que los diseños de su escritura.⁴⁸

Pienso que, de este tipo 'de saber de sí' podemos deducir universales específicos de cada cultura los cuales, aun cuando se expresen en gestos, en mitos o en figuras, en ningún caso son inmóviles ni carecen de mecanismos racionales de autocritica. Desde luego, al acercarse a este saber con requisitos morales o pragmáticos de universalidad formal y comunicativa, se acentúa el *décalage* fundamental —entre lo visible y lo inteligible, entre el valor y el hecho, entre la lógica y el modo de vida— que caracteriza toda producción de pensamiento. Por eso, en vez de asumir un análisis diferencial de esos modos de vida, se acostumbra instalarlos por fuera de la historia o en una zona de sinsentido a la que se adjudica cierta racionalidad sólo bajo el 'principio de caridad'.

El diferendo del perspectivismo con el multiculturalismo surge justamente en esa bisagra que abre la investigación, sea del lado de los códigos compartidos, de los debates públicos, de la defensa de los derechos de las minorías, sea del lado de un pensamiento que roza lo indecible y que constituye originariamente la cultura americana como acontecimiento ritual, escritural, epistémico, aunque normalmente solo sea traducido como relato fantástico o como tópico de lo areferencial.

Quizás lo más productivo sea trabajar en los dos campos a la vez sin hacer caso omiso del diferendo del que se ocupa este ensayo. Esperemos que la inconmensurabilidad

48 Testimonio de un chamán Yanomami, en: ALBERT, Bruce. *Op. cit.*, p. 357.

entre perspectivismo y multiculturalismo no termine por ser disuelta en el discurso político, cuyos eslabonamientos obedecen más a la persuasión deliberativa que al análisis del discurso o a la comprensión diferenciada de los procesos sociales.

Sobre esa topología del diferendo, Lyotard trabajaría hasta el final tratando de hacer decible lo indecible, tratando de encontrar un lenguaje proposicional para los vacíos que se establecen entre las frases, entre los géneros y, nos atrevemos a añadir, entre las culturas. Nunca habló de multiculturalismo por la misma razón que renunció a toda ilusión trascendental y a toda apropiación dialéctica del otro. A lo largo de este ensayo no hemos hecho más que insistir en esta renuncia del pensamiento filosófico, para mostrar cómo el devenir minoritario de conceptos como Sujeto y Estado es una manera de deconstruir la hegemonía de ciertos paradigmas que parecen inamovibles en la teoría social.

Bibliografía

- ALBERT, Bruce. *L'or cannibal et la chute du ciel. Une critique de l'économie politique de la natura (Yanomami-Brésil)*, en: *Revue L'HOMME*, N^{os} 126-128. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1993, p. 349-378.
- BAUDRILLARD, Jean. *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama, 1991.
- CLASTRES, Pierre. *La cuestión del poder en las sociedades primitivas*, en: *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa, 1987, p. 109-116.
- CHAPARRO, Adolfo. *Archéologie du savoir cannibale. Les Archives de l'Ambiguïté*. París: L'Harmattan, 2000, tomo II.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1988.
- _____. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. París: Champs Flammarion, 1990.
- _____. *Políticas de la amistad*. Madrid : Trotta, 1998.
- DESCOLA, Philippe; TAYLOR, Anne-Christine. *Introduction*, en: *Revue L'HOMME*, N^{os} 126-128. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1993.

- DESCOLA, Philippe. **Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro**, en: *Revue L'HOMME*, N° 126-128. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1993, p. 171-190.
- FRASER, Nancy. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas sobre la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre - Universidad de los Andes, 1997.
- Federacion Shuar. Boletín Chicham*, N° 11 y 12. Quito: Imprenta del Colegio Técnico don Bosco, 1976.
- HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.
- HARNER, Michel. *Shuar, pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Abya-Yala, 1994.
- HONNETH, Axel. **Reconocimiento y obligaciones morales**, en: *Revista de estudios políticos*, N° 14. Medellín: Universidad de Antioquia, 1999, p. 173-187.
- LIZOT, Jacques. *Le cercle des feux. Faits et dits des Indiens Yanomami*. París : Seuil, 1976.
- LYOTARD, Jean-François. *La diferencia (Le différend)*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *La globalización del derecho*. Bogotá: ILSA, Universidad Nacional, 1998.
- SEVERINO, de Santa Teresa, Fray. *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién*. Bogotá: Kelly, 1957, parte III.
- TAUSSIG, Michael. *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje*. Bogotá: Norma, 2002.
- TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- URIBE, Angela. *Petróleo y Ruiría. El caso U'wa: entre las razones económicas y las razones culturales*. Bogotá: Reporte Técnico, Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario (en prensa).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien**, en: ALLIEZ, Eric (ed.). *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. París: Institut Syntélabo, 1998.
- WASSEN, Henry. *Original Documents from the Cunas Indians of San Blas, Panamá*. Goteborg: Ethnological Studies, 6, 1938.