

## LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE UN PROGRAMA DE CAZA SUSTENTABLE<sup>1</sup>

Mario Blaser

En 1999, después de cuatro años de respetar estrictamente una prohibición sobre la caza comercial, las comunidades Indígenas Yshiro del norte del Paraguay se enteraron que la actividad sería de nuevo permitida bajo la supervisión de la Dirección de Parques Nacionales. A través de su recientemente creada federación, la *Unión de las Comunidades Indígenas de la Nación Yshir*, los líderes Yshiro requirieron de la Dirección de Parques permisos para cazar carpincho (*Hydrochoerus hydrochaeris*), yacaré (*caiman sp.*), y anaconda (*Eunectes notaeus*). Al hacer este pedido fueron notificados que, aunque la institución estaba dispuesta a permitir la caza comercial, esta no podía emitir los permisos ya que carecía de los medios necesarios para enviar inspectores que supervisarán la actividad. Siguiendo el consejo dado por la Dirección de Parques, los líderes Yshiro buscaron el apoyo de Prodechaco, un proyecto de desarrollo sustentable financiado por la Unión Europea (UE) en Paraguay y que tenía como beneficiarios a los pueblos Indígenas. Los directivos de Prodechaco aceptaron proveer los medios para que se pudiera realizar la actividad con la condición que la cacería debería ser organizada en forma sustentable, y para que el concepto quedara claro uno de ellos lo explico así: “La población animal se tiene que mantener constante a través de los años. Vos cazas pero asegurándote que siempre van a haber suficientes animales para mañana.”

Teniendo como marco metodológico un ‘enfoque participativo,’ Prodechaco planteó la relación con la federación Yshiro como una asociación a la cual los Yshiro aportarían formas ‘tradicionales’ de usar los recursos naturales. Así, habiendo acordado sobre el objetivo de hacer la cacería sustentable, la

---

1 Este artículo es una traducción con ligeras modificaciones de un artículo en inglés a ser publicado en el Volumen 111 número 1 del 2009 de *American Anthropologist*.

federación Yshiro y Prodechaco dividieron tareas: los primeros promoverían una serie de discusiones en las comunidades Yshiro para poner en claro el objetivo de sustentabilidad del programa de caza y para organizar las operaciones de acuerdo con este objetivo; por su parte Prodechaco arreglaría con la Dirección de Parques los aspectos legales y técnicos de la temporada de caza, que desde entonces comenzó a denominarse como Programa de Caza Sustentable. En los meses siguientes, cada grupo participante contribuyó sus propias ideas, visiones y demandas al proceso de constituir el programa. Así, cuando el programa comenzó todo parecía indicar que todos los participantes estaban operando de acuerdo a una serie de parámetros comunes acerca de cual era la finalidad de este. Sin embargo dos meses después del comienzo el Programa de Caza Sustentable, Prodechaco y los inspectores enviados por la Dirección de Parques aseguraban que los cazadores Yshiro no estaban respetando las reglas que se habían acordado, convirtiendo así el programa en una 'devastación' y 'depredación' a medida que incursionaban en propiedades privadas y en territorio Brasileño (Gonzales Vera 2000a). Esta situación reveló que el programa de caza había estado basado en un desentendimiento acerca de cómo lograr la sustentabilidad de la población animal, aunque como mostraré luego, este desentendimiento fue de una clase particular.

Desentendimientos y conflictos asociados a los intentos de integrar Conocimientos Indígenas (Indigenous Knowledges, o IK, en la jerga de las organizaciones internacionales) en las agendas de conservación y desarrollo han sido analizados desde los marcos de la economía política y la ecología política (ver Ellen et al 2000; Fernando 2003; Martín and Vermeylen 2005; Spak 2005). Con sus inflexiones propias, y más allá de su foco común sobre cuestiones de poder, ambos marcos analíticos tienden a ver lo que ocurre en estas situaciones en términos de epistemologías diferentes, es decir, que los conflictos y los desentendimientos ocurren entre perspectivas sobre el mundo, o formas de conocer el mundo, que son diferentes e interesadas en diversas formas. En este artículo intentaré desarrollar un tipo de análisis diferente, un análisis inspirado por un marco analítico emergente y que tentativamente llamaré ontología política. El término ontología política tiene dos significados interconectados. Por una parte, se refiere a las negociaciones que se dan dentro de un campo de poder en el proceso de gestación de las entidades que conforman un determinado mundo u ontología. Por otra parte, el término se refiere al campo de estudio que se enfoca en estas negociaciones pero también en los conflictos que se generan

cuando esos mundos u ontologías tratan de sostener su propia existencia al mismo tiempo que interactúan y se mezclan con otros diferentes. De esta manera, la ontología política reconfigura las tradicionales preocupaciones de la economía y la ecología política con cuestiones de poder y conflicto a la luz de la noción de ontologías múltiples que esta emergiendo del encuentro de trabajos etnográficos sobre ontologías Indígenas, por un lado, y etnografías de practicas científicas, por el otro.

El primer grupo de trabajos etnográficos ha subrayado los contrastes entre las ontologías Indígenas y la ontología moderna, especialmente en relación con la presuposición básica de esta ultima acerca de una división entre naturaleza y cultura y todo una gama de nociones asociadas a esta división, incluyendo las características que constituyen a una persona con agencia (ver Descola and Palsson 1996; Descola 1996; 2005; Ingold 2000; Viveiros de Castro 1998, 2004a,b; Bird-David 1999; Grim 2001).<sup>2</sup> La noción de ‘multinaturalismo’ asociada a este tipo de trabajo etnográfico y desarrollado por Viveiros de Castro (1998)) para describir filosofías Indígenas Amazónicas, es de particular interés para la ontología política y nos ayuda a resaltar sucintamente como esta difiere de la economía y la ecología política. Mientras la economía y la ecología política operan mayormente dentro del paradigma moderno ‘multiculturalista’ de acuerdo al cual existimos en un mundo (ciertamente atravesado por relaciones de poder) de una naturaleza (o ‘mundo real’) y muchas perspectivas culturales acerca de esa naturaleza, la ontología política opera dentro del paradigma ‘multinaturalista’ de que hay muchas clases de ‘naturalezas.’ Así, en contraste con la preocupación ‘multiculturalista’

---

2 Cuando hablo de la ontología moderna en singular sigo el uso común en la mayoría de las referencias citadas como parte del marco conceptual de la ontología política. Sin embargo soy conciente que este uso puede resultar problemático para varios colegas que argumentan que la modernidad no es singular sino múltiple (ver Eisenstadt 2002; Kahn 2001). En otro trabajo, un colega y yo argumentamos que la noción de modernidades múltiples es problemática en varios sentidos (ver Aparicio and Blaser 2008), sin embargo este debate excede el tema de este artículo. Así para los propósitos específicos de mi argumento será suficiente señalar que cuando me refiero a la ontología moderna me estoy refiriendo a la expresión dominante de los que Latour (1993) llama la constitución moderna que esta construida sobre la división naturaleza-cultura. En este sentido, mi uso el singular no excluye la existencia de otras ontologías que puedan operar en forma diferente de lo que describo aquí y sin embargo ser definidas como modernas por otros autores.

acerca de como diferentes culturas se arreglan para conocer el mundo, o acerca de si conocer el mundo es posible (ambas, preocupaciones epistemológicas), la preocupación multinaturalista es acerca de que clases de mundos existen y como se generan (una preocupación ontológica).

Las etnografías de practicas científicas han respondido a la pregunta de como se generan mundos u ontologías diferentes mostrando que “la realidad no precede a las prácticas mundanas con que interactuamos con ella sino que es formada por esas practicas” (Mol 1999:75).<sup>3</sup> Siguiendo esta línea, Latour (1999:266-276) ha argumentado que los ‘hechos’ o lo “fáctico” (la real) es mejor concebirllos como ‘factiches.’ El término busca escapar la discusión modernista y estéril acerca de si las ‘cosas’ que vemos en el mundo son datos ‘facticos’ (objetos autónomos y puramente externos) o ‘fetiches’ (la objetivación o proyección de nuestras subjetividades). El término asume que ‘lo que existe’ es siempre el efecto permanente de prácticas o performances. Así, lo que llamamos un dato ‘fáctico’ (o realidad) es mejor concebirlo como un ‘factiche’ en el que la objetividad y la subjetividad (y por tanto la naturaleza, la cultura, la moralidad y la política) están enredadas unas con otras en un nudo indisoluble porque los datos ‘fácticos’ son al mismo tiempo reales y hechos, o mejor dicho, son reales porque están siendo hechos.

La variedad de formas concretas y potenciales de hacer ‘factiches’ (o realidades) fundamenta algunas ideas clave dentro del marco de la ontología política: la noción de que existen ontologías o mundos múltiples y la idea que estas ontologías o mundos no son entidades que existentes por si mismas sino mas bien son el producto de prácticas históricamente situadas, incluyendo aquellas prácticas asociadas con sus interacciones mutuas (ver también Haraway 1997; Law and Hassard 1999; Mol 2002). Sobre la base de estas ideas argumentaré que los ‘desentendimientos’ que ocurren cuando se intenta integrar conocimientos Indígenas y conocimientos científicos modernos pueden ser ejemplos de lo que Viveiros de Castro (2004a) llama equivocaciones sin control, “un tipo de falla comunicativa donde los interlocutores no están hablando de la misma cosa y no se dan cuenta.” Una equivocación sin control se refiere así a una falla comunicativa que ocurre no entre quienes comparten un mismo mundo sino entre aquellos cuyos mundos u ontologías son diferentes. En otras palabras, estos desentendimientos no suceden porque hayan diferentes perspectivas acerca del mundo sino porque los interlocutores no

---

3 Todas las traducciones al español son del autor.

se percatan que el otro esta en-actuando (y asumiendo) un mundo diferente. Por ejemplo, como mostraré aquí en mas detalle, la apariencia de un acuerdo acerca del significado de ‘caza sustentable’ tuvo como resultado el hacer invisible que ‘los animales’ – y por extensión, los mundos de los que son parte – eran entidades radicalmente diferentes para los Yshiro y para los burócratas y expertos involucrados en el programa de caza. Significativamente, en vez de generar un intento de establecer un acuerdo sobre bases mas sólidas, el descubrimiento que el programa se había basado en una equivocación genero una respuesta coercitiva por parte del gobierno Paraguayo que apuntaba a contener las conductas de los Yshiro, las cuales se consideraron irracionales (y por lo tanto amenazante). Sobre esta base argumentaré que los conflictos que se generan de esta clase particular de desentendimiento van más allá de luchas (complejamente interesadas) sobre la primacía de diferentes perspectivas culturales sobre la naturaleza o el mundo y de hecho involucran la en-actuación, estabilización y protección continua de mundos u ontologías diferentes pero conectadas asimétricamente.

### **La caza comercial, antes y ahora**

El pueblo Yshiro vive en la parte noreste del Chaco paraguayo, sobre la ribera del río Paraguay. Aunque el estado Paraguayo comenzó afirmar su posesión del área a fines del siglo XIX, la presencia gubernamental se ha mantenido tenue hasta el presente. Bahia Negra, con 1,000 habitantes y una base militar, es el único pueblo en el área con algunos servicios gubernamentales. La única conexión con la mayoría de las comunidades Yshiro es através del río Paraguay, y lleva entre siete y ocho horas alcanzar la más lejana. La única conexión física regular que Bahia Negra tiene con el resto del país es un barco que viaja semanalmente desde la ciudad de Concepción en un recorrido de tres días.

La falta de presencia gubernamental ha sido la norma desde el siglo XIX ya que el estado Paraguayo se baso en empresas privadas para tomar control de los territorios Chaqueños que reclamaba como herencia del periodo colonial Español. Así, compañías madereras interesadas en el tanino y misiones religiosas, ayudadas por intervenciones policiales y militares puntuales, funcionaron como la cabeza de lanza del estado Paraguayo desde 1880s en adelante. En las primeras décadas del siglo XX, los Yshiro fueron incorporados (mas o menos forzadamente) como mano de obra barata de los obrajes madereros. Sin embargo, después de los 50s cuando las compañías madereras colapsaron, los Yshiro

terminaron asentándose en dos misiones y en unas cuantas estancias en la costa de río Paraguay. La mayoría de las tierras en el territorio Yshiro fueron vendidas a especuladores, lo cual permitió a los Yshiro acceso irrestricto a ellas hasta fines de los 80s cuando estas tierras comenzaron a ser vendidas de nuevo y convertidas en estancias ganaderas.

Luego del colapso de la economía maderera, los Yshiro comenzaron a depender en la caza comercial para su subsistencia, que se había vuelto progresivamente mas dependiente de productos de mercado (ver Susnik 1995; Renshaw 1996). La caza comercial se centraba en los patrones, autoridades locales, es decir Paraguayos civiles o militares, quienes por medio de un sistema de endeudamiento operaban como intermediarios entre los familias cazadoras y las fabricas que procesaban y exportaban los cueros. Es importante remarcar primero que la caza comercial era un 'negocio paralelo' para las autoridades Paraguayas, y segundo que la política dominante del estado Paraguayano hasta los 90s fue la de promover la conversión del monte en tierras para agricultura y ganadería (ver Stunneberg 1993). Consecuentemente y en contraste con lo que paso con el comercio de pieles en Norte America (ver Feit 1995; Nadasdy 2003), en ningún momento la economía de caza comercial generó un interés por la conservación o el manejo racional de los recursos, y menos aún una preocupación por entender como los Yshiro concebían la cacería y los animales. Recién a fines de los 80s, cuando se hizo claro que varias especies estaban reduciéndose peligrosamente, el gobierno Paraguayano comenzó a establecer prohibiciones de caza comercial. De todas maneras, con la connivencia de las autoridades locales involucradas en el negocio, los Yshiro continuaron cazando aunque en números decrecientes. Dos procesos permitieron a los Yshiro despegarse progresivamente del sistema de endeudamiento y de la caza comercial. Uno fue el establecimiento de una comunidad libre de control externo en tierra recuperadas a mediados de los '80s; el otro fue la aparición en escena de la pesca comercial que ofrecía a los Yshiro acceso a un mercado sin intermediarios. Estos procesos, en combinación con controles más efectivos sobre el comercio internacional de vida silvestre, pusieron punto final a la vieja economía de caza a mediados de los 90s.

Mientras que la caza comercial no era algo nuevo para los Yshiro cuando estos hicieron el pedido a la Dirección de Parques para reiniciar la actividad, la forma en que esta sería llevada a cabo en el marco del programa de caza sustentable no tenía precedentes. Esta sería la primera vez para los Yshiro en que la caza comercial

se realizaría con el apoyo legal y técnico de ‘expertos’; con reglas establecidas por el gobierno; (supuestamente) como socios en vez de subordinados de otros participantes; y en el contexto de la reciente unificación de facciones internas. De hecho, una consecuencia importante de la creación de la comunidad independiente fue la formación de facciones entre los Yshiro. Lejos de la tutela de los misioneros, algunos Yshiro reiniciaron o intensificaron prácticas que habían sido abandonadas o habían permanecido ocultas por cerca de tres décadas. Estas practicas involucraban la comunicación con varias clases de seres poderosos a los que los Yshiro se refieren con el termino genérico de *ukurb’deio* (poderes o potencias). Siguiendo las instrucciones de los *ukurb’deio* acerca del la forma apropiada de comportarse hacia los otros (humanos y no humanos), los contornos de un grupo de ‘tradicionalistas’ comenzó a emerger entre los Yshiro.<sup>4</sup> Mas tarde se generó un conflicto entre este grupo y otros miembros de la comunidad que veían estas prácticas como contrapuestas a su fe Cristiana y. mas generalmente, como un paso atrás en el ‘desarrollo’ del pueblo Yshiro. De esta manera se consolidaron dos facciones opuestas que eventualmente llevaron a la formación de dos comunidades separadas.

Aunque las diferencias entre facciones eran menos pronunciadas que lo que sus respectivos lideres argumentaban, estas diferencias mantuvieron a las comunidades Yshiro separadas y mas vulnerables a las fuerzas que comenzaron a cambiar la fisonomía del área en los 90s.<sup>5</sup> Sin embargo, para 1999 aquellos que rechazaban fuertemente las practicas de los ‘tradicionalistas’ se habían convertido en una minoría haciendo así las diferencias entre los grupos aun menos pronunciadas y permitiendo las negociaciones que llevaron a la creación de la federación Yshiro que mencione en la introducción (ver Blaser 2004). Este era el

---

4 Observadores externos fueron los primeros en aplicar el rotulo de tradicionalistas pero luego los lideres de este grupo lo comenzaron a usar.

5 En 1991, Paraguay se unió al Mercosur, así se abrió las puertas a inversores Brasileños quienes comenzaron a comprar y usar las tierras en territorio Yshir que habían estado en manos de especuladores. El incremento del comercio asociado con el Mercosur también alimento grandes planes de desarrollo como la Hidrovia y la autopista bioceánica que conectará el atlántico al pacífico. Además de los planes de mega-desarrollo, la tala masiva que los nuevos dueños de la tierra realizaron generó la creación de varios planes internacionales de conservación medioambiental que como veremos afecto el acceso de los Yshiro a los recursos naturales.

contexto en el que, como había pedido Prodechaco (el proyecto financiado por la UE), los líderes Yshiro comenzaron a promover discusiones comunitarias acerca de la idea de hacer el programa de caza sustentable. Como veremos, la forma en que los Yshiro concibieron la sustentabilidad fue bastante diferente de la forma en que la concibieron los expertos y burócratas.

### **Sustentando la reciprocidad, conservando el Yrmo**

En 1999, mientras estábamos en una salida de pesca con un amigo Yshiro le pregunté que opinaba de las regulaciones que sobre la pesca que había comenzado a establecer el gobierno hacia poco, servirían para mantener la población de peces? Como mi amigo me miro con perplejidad, seguí comentando que las autoridades decían que las restricciones impuestas eran para proteger el recurso y que este no desapareciera. Mi amigo contesto que esto no tenía sentido ya que la cantidad de peces en el río no tenía nada que ver con la cantidad que se pescara dado que los peces vienen con los pájaros de la lluvia (los Osasero). En tanto haya lluvia habrá peces. “Entonces porque piensas que ellos ponen estas reglas? Pregunte. Mi amigo respondió:

No sabes? En la Biblia dice que por el año 2000 los ricos se reirán de los pobres. Mira esos turistas que vienen en sus deslizadoras. Ellos son gordos, comen bien. Mira nosotros estamos flacos y nuestro niños a veces lloran porque no hay comida. Y el gobierno los deja llevar a ellos todo el pescado que ellos quieren pero no nos deja trabajar para alimentar a nuestros hijos. Ellos se ríen de nuestra pobreza.

Mi amigo no estaba perplejo acerca de la explicación dada para justificar las restricciones, que el como otros Yshiro había escuchado en la radio con anterioridad, lo que le sorprendió fue que yo expresara esta justificación sin cuestionarla. Con distancia luego me di cuenta que mi amigo había esperado que después de muchos años de trabajar con los Yshiro yo debería saber bien que esa justificación para las restricciones no representa las nociones que muchos de ellos tienen acerca de las relaciones entre humanos y animales y que, dado la distribución desigual de las consecuencias de las restricciones, uno debería estar preparado a asumir en dichas restricciones motivos no expresados. De hecho para muchos Yshiro la disponibilidad de fauna esta solo indirectamente



conectada con la forma en que los humanos la tratan.<sup>6</sup> Por esto, antes de discutir como el programa de caza fue concebido en las comunidades Yshiro es necesario clarificar algunas concepciones implícitas de lo que, con cierta distorsión ya que este no es su objetivo, podríamos llamar la ‘conservación Yshiro.’

Los Yshiro llaman a su medio el *yrmo*, una palabra que connota tanto el monte como el mundo y el cosmos, que de acuerdo a varios ancianos esta gobernado por el principio de relacionalidad o la dependencia mutua de todo lo que existe. La reciprocidad entre todas las entidades que co-constituyen el *Yrmo* es fundamental para mantener el flujo de energía que lo sostienen. Es con este trasfondo que las formas Yshiro de entender las relaciones entre humanos y no-humanos, incluyendo los animales, deben ser comprendidas.<sup>7</sup> Desde la perspectiva de muchos Yshiro, especialmente aquellos que se autodefinen como tradicionalistas, los animales individuales son el *abo* (emanación) del espécimen original de la especie, el *bablut*. Los *babluts* son una clase de *ukurb’deio* (poderes/potencias) con quienes los Yshiro ‘tradicionalistas’ re-establecieron o intensificaron comunicaciones cuando la primera comunidad independiente fue establecida. Generalmente los *babluts* y los humanos mantienen relaciones de reciprocidad con la intermediación de los *konsabo* (hombres o mujeres chamanes). Los *bablut* dan regalos a los *konsabo* que son de beneficio para toda la comunidad, por ejemplo, el poder de atraer animales hacia los cazadores, curar enfermedades o hacer que el monte fructifique. Estos ‘dones’ deben ser retribuidos por los *konsabo* en formas rituales que a menudo involucran a otros humanos en una red expansiva de reciprocidad y prestaciones que esta formada en buena medida por las instrucciones de los *babluts*. No tomar en cuenta estas instrucciones puede tener resultados negativos en la forma de enfermedades, muerte, sequía y, especialmente relevante para nuestra discusión, la disponibilidad de animales. En el *yrmo* entonces el nexo mas critico entre la conducta humana y la disponibilidad de animales se da en la reciprocidad que debe primar en la red compuesta tanto por humanos como por *babluts*. Si los animales no están disponibles significa que

---

6 Similares conceptos indígenas de ‘conservación/manejo’ han sido descriptos en otras regiones geográficas (ver Brightman 1987; Feinup-Riordan 1990).

7 Concepciones indígenas de redes de sociabilidad que trascienden la división naturaleza/cultura han sido bien documentados en America (see Arhem 1996; Cajete 2000; Descola and Palsson 1996; Descola 1996; Hallowell 1960; Reichel-Dolmatoff 1976; Rival 1993; Tanner 1979; Viveiros de Castro 2004b; Waters 2004)

en ciertos puntos de la red el flujo de reciprocidad esta fallando, usualmente esto sucede en una interfase humano-humano. La emergencia y expansión de la red de reciprocidad formada en parte sobre la base de las instrucciones de los *babluts* y otros *ukurb'deio* fue precisamente uno de los elementos que contribuyeron a la formación de un grupo tradicionalista relativamente identificable. Pero se debe señalar que esta forma de entender las complejas relaciones entre humanos y no-humanos no son compartidas por todas las personas en las comunidades Yshiro. Sin embargo, es remarcable que esta forma de comprender el yrmo se hizo presente cuando los líderes explicaron en reuniones comunitarias que uno de los objetivos del programa era asegurar que 'el numero de animales no disminuya' por la cacería. En efecto, ya fuera presentando estas ideas acerca del yrmo como una red de reciprocidad o no, en cada reunión la gente concluyo que si el viejo sistema de caza era usado para el programa, los animales comenzarían a desaparecer o disminuir como en el pasado cuando los patrones solo se preocupaban por sus ganancias. Por ejemplo un cazador con mucha experiencia dijo en una reunión: "Todos sabemos que los patrones pagan muy poco por los cueros, así que para mantener a tu familia tienes que cazar un montón de animales." Este comentario impulso a los lideres a aclarar que habría limites para el numero de cueros que un cazador estaría habilitado a comerciar. Esto a su vez genero un fuerte debate acerca de quien se beneficiaria del programa.

Era claro que los cazadores experimentados que poseyeran canoas y rifles serian los principales beneficiarios pero se plantearon argumentos acerca de las responsabilidades de la federación Yshiro hacia aquellos que habían apoyado su creación – prácticamente todas las personas. Se debe señalar que la federación se creo después de un proceso largo y muy movilizante durante el cual la mayoría de los Yshiro, con gran sacrificio personal, contribuyeron sus escasos recursos económicos para que os lideres viajaran a la capital, Asunción. En este proceso, la gente comenzó a referirse a la federación como un 'bebe' que necesitaba ser apoyado hasta que creciera y tuviera capacidad para apoyar y mantener a sus 'parientes.' Es en este contexto que alguna gente planteo en las reuniones comunitarias que la federación debía retribuir su apoyo. Estos planteos a su vez abrieron el debate más general sobre reciprocidad y los deberes hacia los otros. Por ejemplo, algunos preguntaron como las madres solteras y las viudas que no tenían parientes varones cercanos pero que sin embargo participaban en los rituales organizados por los konsaho se beneficiaria de la temporada de caza Algunos ancianos señalaron el role de los

bahluts y los konsaho en una buena temporada de caza y, en una de las reuniones, Don Veneto, un konsaha muy prestigioso señalaos la contradicción de “querer que siempre esten animales abundantes pero sin compartir los regalos de los bahluts ampliamente.” Hasta un pastor Pentecostal dijo, “que hay acerca de nuestros vecinos paraguayos pobres que han compartido comida y herramientas con nosotros en los malos tiempos? Es de buenos cristianos no compartir con ellos ahora?” En síntesis, de una manera u otra la cuestión de mantener una reciprocidad amplia terminó primando en como los Yshiro concibieron como conservar los animales que pueblan el yrmo.

Después de largos debates, en el cual fueron sopesadas cuestiones como el principio de relacionalidad, las instrucciones de los bahluts, la oportunidad política, el dios Cristiano, la poción relativamente reforzada de los tradicionalistas y consideraciones económicas, un consenso emergió que la federación Yshiro debería obtener los derechos exclusivos para intermediar entre los cazadores y la industria exportadora. En esta posición la federación podría asegurar que los beneficios del programa de caza alcanzaran a cada hogar Yshiro y aun mas a algunos de sus vecinos Paraguayos, asegurando así la conservación de los animales que pueblan el yrmo.

Es importante subrayar que el yrmo que emergió de estas discusiones en las comunidades no era una entidad esencial fuera de la historia sino mas bien una performance muy particular y situada, era un ‘factiche.’ Recordemos que un factiche no es un objeto autónomo ni una proyección reificada de un sujeto sino una performance en la cual la objetividad y la subjetividad, así como la moralidad y la política, están indisolublemente ligadas. En la ontología política del yrmo, es decir, en las negociaciones involucradas en la performance que le dio existencia a este factiche en particular, varias elementos estaban incorporados. Además de los elementos mencionados antes, había también la novedad de concebir la reciprocidad entre humanos como mediatizada por la federación en vez de ser realizada a través de relaciones de persona a persona, y en general toda la noción de cómo asegurar la reciprocidad en el yrmo estaba influida por el hecho de que el programa era acerca de caza comercial, agregando así otro elemento de complejidad a la forma en que los Yshiro conciben la relacionalidad hoy en día. Tomando esto en consideración no es imprudente concluir que este yrmo en particular no podría ser el mismo que existía antes del contacto con los blancos, y probablemente antes del programa de caza sustentable. Sin embargo, y como veremos, este yrmo sigue siendo claramente

diferente a los diversos medioambientes que son preformados por burócratas y científicos.

Hay dos características del yrho que contrastan fuertemente con los medioambientes que le conciernen a la conservación promovida por burócratas y científicos. La primera característica es la centralidad que tiene la interfase humano a humano en la ‘conservación Yshiro’, la cual contrasta con lo que parece ser el foco central de la conservación burocrática/científica, es decir, las relaciones entre humanos y animales. En efecto, las reglas para la conservación parecen enfocarse en la cantidad de animales que pueden ser cazados, el tamaño y la edad y el periodo en el que pueden ser recolectados. Estas reglas se basan en ‘estudios científicos’ de la conducta animal, los patrones de reproducción y el tamaño de las poblaciones. Una vez que estos ‘hechos’ son establecidos, la tarea de las reglas para la conservación es adecuar la conducta humana a ellos. Aquí entra el segundo contraste, que es el grado de agencia que los no-humanos tienen en el yrho. En comparación, los animales que son parte del ‘medioambiente’ están más cercanos a ser objetos sin voluntad propia, lo que los moviliza es su ‘naturaleza.’ Precisamente porque se los concibe como objetos, sus conductas pueden ser tratadas como asuntos de facto y no como expresiones plenamente agentivas de las relaciones y comunicaciones que los animales mantienen con los humanos, entre otros seres.

Dada las características del medioambiente performado por burócratas y científicos, no sorprende que cuando las noticias de que se abriría una temporada de caza comercial llegaron a Bahía Negra, se levantaron las voces de unos biólogos de una ONG medioambientalista española que operaba en el área Yshiro. De acuerdo a estos biólogos, los estudios sobre la fauna local no se habían realizado apropiadamente y por lo tanto un programa de caza basado en ellos sería desastroso para el medioambiente. Para darles la tranquilidad de que el programa no sería un desastre, los líderes Yshiro invitaron a los biólogos a una de las reuniones donde los detalles del programa estaban siendo discutidos. Después de escuchar a los líderes explicar como planeaban ellos hacer el programa sustentable por medio de asegurar una reciprocidad amplia, uno de los biólogos le habló a los presentes:

Nos alegra mucho que estén usando sus tradiciones para organizar los trabajos. Nosotros no tenemos ningún problema con esto, al contrario creemos que esto es muy importante y bueno para las comunidades. Nuestro problema es con los estudios

acerca de los animales que se hicieron mal y que se están usando para abrir la temporada de caza. Ese es nuestro problema.

Para estos biólogos era irrelevante que de acuerdo a los Yshiro la sustentabilidad del programa estaba asegurada por su enfoque en la reciprocidad, en tanto ellos no pudieran comprobar que esta idea no contradecía sus propias concepciones científicas acerca de como funciona el medioambiente, la sustentabilidad del programa estaría en dudas. En otras palabras, los Yshiro podían *crear* lo que quisieran acerca del medioambiente pero las acciones basadas en estas creencias no deberían ir en contra de lo que los biólogos *sabían* acerca del medioambiente. Insatisfechos con la ‘credibilidad científica’ del programa de caza, los biólogos continuaron tratando de complicar el lanzamiento del programa por los burócratas de Asunción. Como veremos, aunque pivotando sobre versiones científicas de este, el medioambiente performado por estos burócratas también tenía sus inflexiones particulares.

### **Negociando la cultura, protegiendo el medioambiente**

Cuando las Comunidades Yshiro concluyeron sus discusiones, la federación pidió a Prodechaco y la Dirección de Parques que se le otorgara el derecho exclusivo de intermediar entre los cazadores y la industria exportadora. Uno de los líderes explico que la exclusividad aseguraría que los beneficios fueran distribuidos ampliamente y aclaró: “Nuestros ancianos dicen que todos se tienen que beneficiar o los animales van a disminuir.” Los burócratas aceptaron el pedido pero no hicieron ningún esfuerzo para entender la lógica que ligaba la exclusividad en la intermediación con la conservación. Para ellos, así como para los biólogos españoles, dicha lógica era en realidad irrelevante para la sustentabilidad en la medida en que el pedido de exclusividad podía ser incorporado como un ‘rasgo cultural’ que no requería mas atención. Así, en la traducción de las discusiones comunitarias a la planificación legal y técnica, la lógica subyacente al pedido de exclusividad fue transformada en algo equivalente a preocupaciones acerca de gerenciamiento y ganancias económicas. Esto es evidente en un comunicado de prensa preparado por Prodechaco para contestar a los reclamos públicos de los medioambientalistas acerca de los peligros del programa de caza sustentable.<sup>8</sup> En el comunicado,

---

8 Como la federación Yshiro fue invitada a firmar el comunicado ahí se perdió una oportunidad para aclarar la lógica de la demanda Yshiro de exclusividad en la intermediación. Sin embargo, sin la

Prodechaco afirmaba que los derechos exclusivos dados a la federación Yshiro asegurarían la sustentabilidad del proyecto porque los Yshiro “tienen mecanismos sociales basados en la reciprocidad que desalientan la acción individual” y por lo tanto harían mas fácil controlar que la caza se realizaría de acuerdo a los parámetros establecidos por los expertos. También el comunicado declaraba que la mayor ganancia que la exclusividad generaría para los Yshiro podría ser reinvertida en el etnodesarrollo (ver periódico *ABC* Abril 6, 2000, p.6). Como veremos, la intención económica y gerencial que se atribuyo al pedido de exclusividad en la intermediación fue una traducción que permitió acomodar la demanda Yshiro dentro de lo que Prodechaco y la Dirección de Parques consideraban la protección del ambiente.

El mismo Prodechaco fue el producto negociado de las relaciones bilaterales de la Unión Europea y el Paraguay. Por eso, el medioambiente que esta institución tenía que conservar era un factiche que emergió (mas inmediatamente) del encuentro entre dos tipos de mediaambientes. Por un lado, estaba el medioambiente de la UE que incorporaba explícitamente la idea que la diversidad cultural y biológica estaban ligadas, e implícitamente demandaba del estado Paraguayo que entregara grandes cantidades de tierras a los Indígenas para así conservar tanto el medioambiente como sus culturas. Por otro lado estaba el medioambiente del gobierno Paraguayo que aparecía como un recurso poco explotado y que necesitaba el impulso privado apoyado por el estado para ser desarrollado. Dejando de lado los detalles de la negociación entre las dos partes quiero señalar brevemente que la ontología política del medioambiente que Prodechaco tenía que proteger implicaba mantener en equilibrio dos demandas: retener en alguna medida la conexión entre la diversidad cultural y la diversidad biológica y honrar el acuerdo tácito entre la UE y el gobierno Paraguayo que las intervenciones de Prodechaco evitarían cuidadosamente antagonizar o inmiscuirse con los intereses de los poderosos terratenientes Paraguayos. Para hacer esto Prodechaco terminó promoviendo una revalorización puntual de practicas de uso de recursos naturales evitando señalar el contexto colonial que ahoga las formas de vida en las que dichas prácticas tienen sentido (Prodechaco 1998:153-154). Esta actitud se condice

---

previsión de lo que sucedería mas tarde, ni los lideres ni yo mismo consideramos de importancia critica el hacer dicha aclaración cuando tuvimos la oportunidad. En parte esto se debió a que como Poirier (2008:83) señala, los Indígenas han aprendido a no expresar aquellos aspectos de sus ontologías que pueden ser considerados, desde un punto de vista moderno, como poco serios.

con la tendencia dominante en los círculos conservacionistas donde los conocimientos y las prácticas medioambientales Indígenas son convertidas en paquetes de conocimientos discretos que pueden ser incorporados en la caja de herramientas de los expertos, generalmente como información (ver Banerjee and Linstead 2004; Briggs and Sharp 2004; Nadasdy 2003).

A la base de este tratamiento del conocimiento Indígena esta la noción 'multiculturalista' que discutí en la introducción, de acuerdo a la cual las diferencias culturales son negociables en última instancia porque son mutuamente conmensurables vía lo que es común a todos, el mundo o la 'realidad ahí afuera' (ver Povinelli 2001). Recordemos que en este sentido, el multiculturalismo excede la política liberal que tiene ese rotulo; en este caso se refiere al presupuesto ontológico moderno que las culturas son perspectivas mas o menos parciales acerca de una naturaleza o realidad única. Esta naturaleza o realidad única que todas las culturas comparten es lo que las hace mutuamente conmensurables. Mas específicamente en el contexto de la conservación, lo que hace a diferentes culturas conmensurables es el medioambiente. Teniendo una variedad de 'herramientas' (es decir, culturas) con que la conservación se puede realizar, el que uno use una u otra cultura es indiferente en tanto el medioambiente sea afectado en la misma manera. En otras palabras, la cultura es negociable pero el medioambiente no lo es. Sin embargo, es conveniente recordar que el medioambiente es un factiche, que en nuestro caso y dado la ontología política envuelta fue en buena medida formado bajo la demanda de no molestar el statu-quo económico-político Paraguay, y en particular a los terratenientes. Así, al arreglar las cuestiones técnicas del programa con la Dirección de Parques, Prodechaco insistió en que se prohibiera explícitamente la caza en propiedades privadas. La Dirección de Parques a su vez quería el mecanismo más simple de control y por lo tanto insistió en restringir los permisos de caza solo a los Yshiro.

Después de larga negociaciones y un atraso de dos meses, el programa de caza comenzó con un marco legal y técnico que aparentemente tomaba en cuenta los intereses de todos los participantes ya que establecía: la prohibición de caza en propiedades privadas (como lo había pedido Prodechaco); una restricción que solo permitía cazar a los Yshiro (como había pedido la Dirección de Parques); y la exclusividad en la intermediación (como había pedido la federación Yshiro). Como sabemos por la introducción de este artículo, dos meses mas tarde el personal de Prodechaco y de la Dirección de Parques estaban planteando que el programa se había convertido en depredación y devastación provocada

por los Yshiro y por cazadores Paraguayos. También adelanté que estos sucesos evidenciaron que un elemento central de la ontología política del programa de caza había sido lo que Viveiros de Castro (2004a) llama una ‘equivocación sin control,’ una clase particular de malentendido que sucede no porque hay perspectivas diferentes acerca del mundo sino porque hay diferentes mundos y esto no se reconoce.

La ‘conservación Yshiro’ (implícita en el pedido de exclusividad) implicaba una serie de presupuestos que, basados en el principio de relacionalidad eran profundamente subversivos de las preocupaciones dominantes que las otras partes habían introducido en el programa. El primero de estos presupuestos, implícito en la crítica de mi amigo a las regulaciones de pesca impuestas sobre los Yshiro mientras los ricos son dejados hacer, indica que a nadie se debe negar los medios para mantenerse, mas aun considerando la generosidad de los bahluts que dan los animales. El segundo presupuesto indica que una relación responsable entre humanos hace que el acceso a los recursos para la supervivencia debe ser inclusivo y no exclusivo. Como vimos, una preocupación central en las comunidades fue a quien se debería incluir en la distribución de beneficios del programa para asegurarse que las redes de reciprocidad estaban siendo respetadas. El tercer presupuesto indica que la disponibilidad futura de los animales depende en gran medida de cómo estas responsabilidades entre humanos son honradas en el presente.

Seguir la lógica de estos presupuestos hasta sus ultimas consecuencias implica que la ‘conservación Yshiro’ esta al menos en conflicto sino directamente en contradicción con la propiedad privada, valores de mercado y aun de jurisdicciones internacionales que estaban implícitas en los reglamentos del programa de caza. Sin embargo, los otros participantes en el programa ni siquiera sospecharon que estos presupuestos estaban a la base del pedido de exclusividad hecho por la federación Yshiro. Por el contrario, los otros participantes asumieron que el pedido expresaba preocupaciones e intereses similares a los suyos (es decir, eficiencia, gerenciabilidad y ganancias económicas) y dieron forma al programa en función de dicha presunción. Los lideres Yshiro por su parte encontraron dificultades en explicar a sus comunidades como reglas tales como la restricción sobre los cazadores Paraguayos, la prohibición de cazar en propiedad privada o la demandas de respetar jurisdicciones nacionales, se relacionaban



con el objetivo de sustentabilidad.<sup>9</sup> En consecuencia, la gente en las comunidades actuó sin consideración por estas reglas que parecían estar completamente desconectadas del problema central de honrar las relaciones de reciprocidad. Por ejemplo, madres solteras se asociaron con vecinos Paraguayos con quienes las comunidades tenían relaciones de amistad y confianza y quienes poseían los elementos necesario para rastrear y cazar animales. Por hacer esto los Yshiro fueron acusados de vender las cuotas de caza, implícitamente argumentando que el pedido de exclusividad no tenía nada que ver con las nociones de conservación Yshiro sino con sacar la ‘carta cultural’ para incrementar sus ganancias (Gonzales Vera 2000b). Finalmente, y aunque los Yshiro y los cazadores Paraguayos no cazaron mas allá de la cuota establecida por los estudios de población animal, su desconsideración hacia la propiedad privada y las jurisdicciones nacionales termino siendo vista como depredación y devastación medioambiental.

Evidentemente, la conservación Yshiro’ no fue reconocida mas que como un interés traducible como equivalente a los intereses de los otros participantes del programa y así fue subordinada y reducida a la forma de entender la conservación de esos otros participantes. Pero una vez que se hizo claro que esta traducción estaba basada en una equivocación, la conservación Yshiro fue vista ya sea como una manipulación inteligente de la cultura o como basada en el error. En cualquier caso, se hizo evidente que la conservación burocrática/científica podría ser establecida entre los Yshiro solo por medio del uso o la amenaza de fuerza. No sorprenderá entonces saber que comenzando en el 2001, el gobierno Paraguayoso creó la Secretaria del Ambiente, estableció la oficina del fiscal ambiental, y reforzó la vigilancia policial en el área de los Yshiro, esto además de declarar la mayor parte del territorio Yshiro una reserva de biosfera y de establecer sin ninguna consulta un Parque Nacional cerca de la comunidad Yshiro mas grande.

### **Encuentros ontológicos, equivocaciones, y los límites de lo negociable**

Debido a las performances diferentes que los trajeron a la existencia, el *yrimo* y el medioambiente se encontraron en el programa

---

9 Nunca antes los Yshiro (ni los viejos patrones de caza) se preocuparon de saber si donde cazaban era propiedad privada o no, ni tampoco los dueños pusieron obstáculos para la caza. Esto era así porque el uso efectivo de la tierra solo comenzó cuando la vieja economía de caza comenzó a declinar.

de caza sustentable como mundos u ontologías diferentes. Hablar de diferentes mundos u ontologías no es otra manera de reinstalar las viejas nociones antropológicas, largamente criticadas, de culturas autocontenidas y claramente delimitadas. Los mundos y las fronteras que los delínean tienen que ser trazados constantemente pues están un constante proceso de devenir que involucra sus interacciones mutuas (ver Strathern 1996), incluyendo en estas las equivocaciones sin control que se generan. En nuestro ejemplo, aquellos que manejaban los aspectos técnicos y legales del programa de caza concibieron que su rol era hacer equivalentes los diversos intereses o perspectivas de los Yshiro, Prodechaco y la Dirección de Parques por medio de un medioambiente que (supuestamente) existía independientemente de ese encuentro de las partes - mientras que en realidad este medioambiente fue tomando forma en el mismo procesos de establecer las equivalencias. De este modo, los expertos no podían ver que los derechos exclusivos de intermediación que habían reclamado los Yshiro eran un indicador de la presencia de otro mundo, el *yrimo*. Argumentaré que la particularidad de este caso de ‘equivocación sin control’ – y las respuestas generadas cuando la equivocación se hizo evidente – revela que el mundo u ontología moderna se sostiene por medio de performances que tienden a suprimir y/o contener las performances de otros mundos.

En el contexto de arreglos de co-manejo de vida silvestre, Paul Nadasdy (2003:114-221) ha demostrado que aun cuando los burócratas y expertos pueden entender y sentir simpatía hacia los conocimientos Indígenas, estos conocimientos terminan siendo dejados de lado porque a menudo contradicen los presupuestos sobre los que están basados las preocupaciones e intereses burocráticos y científicos. Como hemos visto, este fue el caso con los burócratas involucrados en el programa de caza y también con los biólogos que se opusieron al programa. En otras palabras, estas diferentes performances del medioambiente, aunque antagónicas, tenían algo en común: la relación jerárquica que establecían con el *yrimo*. Esta jerarquía estaba basada en lo que Latour (1993) llama la constitución moderna. Para mis propósitos aquí quiero recordar un aspecto del argumento de este autor: que lo que el llama las dos “Grandes Divisiones” centrales a la constitución moderna están intrínsecamente conectadas. El dice:

La Gran División Interna [entre Naturaleza y Cultura] da cuenta e la Gran División Externa [entre Nosotros y Ellos]: nosotros [los modernos] somos los únicos que diferenciamos absolutamente entre Naturaleza y Cultura, entre Ciencia y Sociedad,

mientras que a nuestros ojos todos los demás – ya sean Chinos o Amerindios, Azande o Baruya – no pueden realmente distinguir lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de los que es cosa, lo que viene de la Naturaleza en sí de lo que sus culturas requieren (Latour 1993:99. Mi traducción).

Precisamente, al descartar la ‘conservación Yshiro’ como si fuera irrelevante, un producto de la mala fe o el error, los biólogos y burócratas implícitamente reclamaban para sí una posición epistemológica superior porque no estaba distorsionada por la cultura (o intereses mezquinos). Sin embargo para que esta idea pudiera sostenerse, otra idea tiene que haberse establecido primero: que el medioambiente es uno, la realidad externa. Aquí es donde el conflicto generado por el programa de caza se revela como ontológico mas que como epistemológico, ya que los que esta en juego no son perspectivas culturales diferentes acerca del mundo sino el propio presupuesto de que este mundo de una naturaleza y varias culturas - y no un mundo relacional de humanos y no-humanos plenos de agencia - es la realidad ultima. Así, aun si los biólogos y burócratas dijeran que su manera de conocer el medioambiente es una mas (ni superior ni inferior a la de los Yshiro), la división ontológica moderna entre cultura y naturaleza, implícita en la posición multiculturalista, se impone sobre una ontología que no opera sobre la base de dicha división.

Pero, como se consigue la unidad del medioambiente como una realidad única externa a pesar de las diversas performances que hay de él? A través de lo que Mol (2002) llama coordinación y distribución: operaciones por medio de las cuales performances diferentes se mantienen unidas como una entidad única o, por el contrario, se las mantiene separadas para evitar interferencias mutuas. Brevemente, la coordinación funciona por medio de agregar las performances diferentes como si fueran perspectivas múltiples sobre un mismo objeto (la idea es que a mayor numero de perspectivas que se agreguen se tiene una imagen mas acertada de la realidad) o sino por medio de descartar perspectivas disonantes (la idea es que algunas perspectivas son erróneas). La distribución funciona por medio de mantener separadas performances diferentes de forma tal que las disonancias entre ellas no se conviertan en choques en los cuales se tiene que adjudicar a alguna el status de verdad para mantener la unidad de un objeto. Mi argumento es que la incorporación de conocimientos Indígenas en el manejo de recursos naturales, así como

la posición multiculturalista' en que se basa esta política, tienen efectos de coordinación y distribución que aseguran la unidad de factiches específicos y, mas generalmente, protegen la constitución moderna.

Para los biólogos españoles, la forma 'cultural' de entender el medioambiente de los Yshiro era interesante y debería preservarse, pero también debía ser 'distribuida' (es decir, mantenida aparte) de las practicas concretas de conservación. Para Prodechaco y la Dirección de Parques, la 'conservación Yshiro' fue (inicialmente) simplemente otra perspectiva sobre el medioambiente que podía se 'coordinada' (agregada) con las propias. En cualquiera de los casos, en tanto los presupuestos ontológicos de la demanda de exclusividad de los Yshiro pudieran mantenerse entre paréntesis, parecía que estos presupuestos se podían agregar o mantener aparte sin complicaciones. Pero cuando estos presupuestos se hicieron manifiestos a través de conductas que no se podían soslayar fueron dejados de lado y silenciados. Esto pareció una respuesta razonable de parte del gobierno. En efecto, ya sea por estar basadas en el error o la mala fe, las conductas de los Yshiro justificaron el establecimiento de controles mas rígidos basados en ultima instancia en la presencia coercitiva de fuerzas policiales. Como lo ha argumentado Elizabeth Povinelli (2001) la restricción en el uso de coerción dentro del paradigma que plantea que las culturas diferentes son igualmente validas se aplica en la medida en que los Indígenas se comporten dentro de los límites de los que es razonable y concebible. Estos limites están definidos por la realidad exterior, en este caso seria el medioambiente que fue formado por los burócratas y los expertos en el contexto del programa de caza sustentable.

Bajo esta luz podemos apreciar que en el proceso de coordinar y distribuir diferentes performances de realidad, el multiculturalismo tolerante al mismo tiempo delimita los términos de los que es razonable y concebible y hace aparecer la coerción como una respuesta razonable frente a las conductas irracionales. El multiculturalismo asegura así que las performances de otras realidades no interferirán o desafiarán la unidad de la realidad 'externa.' La importancia que tiene el proteger esta unidad de la realidad externa para la ontología moderna se hace evidente si uno considera que la consecuencia de aceptar la existencia de ontologías o mundos múltiples seria el fin de la Gran División Interna entre cultura y naturaleza y, por lo tanto, de la característica fundamental que diferencia (y supuestamente hace superior) a los modernos en relación con los otros. En esta línea de argumento varios exponentes de el programa de investigación sobre moder-

nidad/colonialidad (ver Dussel 1995, 1998; Escobar 2003) han argumentado que la división moderna entre Naturaleza y Cultura y la división entre moderno y no-moderno son co-emergentes y co-dependientes. Esto significa que la performance de un mundo en el que la naturaleza (o realidad externa) y la cultura están absolutamente diferenciados requiere mantener bajo control el riesgo que supone la existencia de otros mundos.

A la luz de este argumento es importante remarcar que las implicancias políticas de tratar a las ontologías Indígenas seriamente van más allá de los manejos micro-políticos de una determinada institución o proyecto e incluyen la política más amplia de la colonialidad inherente a la ontología moderna. De hecho, si los mundos u ontologías Indígenas son tomados con seriedad, la constitución moderna colapsaría. Esta es la razón por la que en la práctica el enfoque multicultural pone la carga sobre los mundos diferentes al decirles “se otro así no nos anquilosamos, pero hazlo en forma tal que no nos deshagamos, es decir hazte aceptable para nosotros” de otro modo “el mensaje indica las consecuencias de negarse a ser aceptable: represión legal, económica y social” (Povinelli 2001:329). Todo lo cual corresponde al caso Yshiro como hemos visto precisamente porque las practicas asociadas con el yrmo constituyen, desde una perspectiva moderna, una anomalía recalcitrante que constantemente hace evidente lo que la modernidad no puede negociar seriamente sin deshacerse: es decir, la existencia de mundos u ontologías múltiples.

El conflicto que se generó por el programa de caza señala la necesidad de entender estas situaciones desde una perspectiva de ontología política que se enfoque en las dinámicas de poder producidas en el encuentro entre una ontología moderna dominante y las ontologías indígenas en sus manifestaciones practicas concretas. Las diversas ontologías políticas que dieron forma a los mediaoambientes de los burócratas y los expertos ponen en evidencia que los factiches modernos – así como cualquier factiche – son variadamente interesados y por tanto no son enteramente coherentes entre si. Sin embargo esto no debería cegarnos con respecto al substrato común que provee la presuposición multiculturalista que los sostiene. De hecho, mientras que los desacuerdos entre gente que comparte los mismos presupuestos ontológicos pueden ser muy significativos para ellos, desde una perspectiva Indígena estos desacuerdos pueden ser menos significativos que sus puntos en común. Por lo tanto, desde la perspectiva de la ontología política uno no debe nunca asumir que lo que esta en juego en un conflicto o negociación son diferencias culturales acerca de un mundo común, mas bien es

importante el prestar atención a la posibilidad de que lo que este en juego sean mundos diferentes. De otro modo una arriesga el caer en la trampa de las equivocaciones sin control y así reducir otros mundos al nuestro. Como he tratado de mostrar aquí, y otras etnografías de encuentros ontológicos revelan (ver Clammers et al 2004; Cruikshank 2005; de la Cadena 2007; Nadasdy 2007; Poirier 2008; Povinelli 1995), esta reducción no es inocua, mas bien sienta las bases para continuar la subordinación de otros mundos. Así, una pregunta crítica es que implicaría el hacer una antropología que evite la trampa de las equivocaciones sin control? Mientras que no puedo tratar este tema aquí quiero remarcar que esta es tal vez la pregunta fundamental a la que el futuro desarrollo de la ontología política debe responder. Puesto de otra manera, como damos cuenta de los encuentros ontológicos cuando para contar algo siempre operamos sobre una base ontológica? Espero que este artículo invite a los lectores a encarar este desafío.

### Agradecimientos

Las ideas presentadas aquí son el producto de la colaboración con varios colegas que sin necesariamente acordar con este rotulo están contribuyendo a dar forma al campo de la ontología política. Ellos son Marisol de la Cadena, Arturo Escobar, Harvey Feit, Justin Kenrick, Brian Noble y los miembros del Colectivo Crabgrass. Elena Yehia me ha impulsado a valorar las posibilidades inherentes a la ontología política. A todos ellos mi profundo agradecimiento. Las debilidades e inconsistencias en el argumento son enteramente mías.

### Referencias citadas

- Aparicio, Juan, and Blaser, Mario. 2008. The "Lettered City" and the Insurrection of Subjugated Knowledges in Latin America. *Anthropological Quarterly* 81(1): 59-94
- Arhem, Kaj. 1996. The Cosmic Food Web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (eds) P. Descola and G. Palsson. London: Routledge. pp.185-204.
- Banerjee, Subhabrata Bobby, and Stephen Linstead. 2004. *Masking Subversion: Neocolonial Embeddedness in Anthropological Accounts of Indigenous Management.*

Human Relations 57(2):221-247.

Bird-David, Nurit. 1999. "Animism" Revisited - Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40(sup.):67-91.

Blaser, Mario. 2004. Indígenas del Chaco Paraguayo: Proyectos de Vida o Proyectos de Desarrollo? *Suplemento Antropológico*. 39(1): 193-229.

Briggs, John, and Joanne Sharp. 2004. Indigenous Knowledges and Development: A Postcolonial Caution. *Third World Quarterly* 25(4):661-676.

Brightman, Robert. 1987. Conservation and Resource Depletion: The Case of the Boreal Forest Algonquians. In *The Question of the Commons: the Culture and Ecology of Communal Resources*. B. McCay and M. Acheson, eds. Pp. 121-141. Tucson: University of Arizona Press.

Cajete, Gregory. 2000. *Native science: natural laws of interdependence*. Santa Fe, N.M.: Clear Light Publishers.

Clammer, J. R., Sylvie Poirier, and Eric Schwimmer. 2004. *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. Vol. 25. Toronto: University of Toronto Press.

Cruikshank, Julie. 2005. *Do Glaciers Listen? : Local Knowledge, Colonial Encounters and Social Imagination*. Vancouver: UBC Press.

De la Cadena, Marisol. 2007. El movimiento Indígena-Popular en los Andes y la Pluralización de la Política. *Una Hipótesis de Trabajo*. *Forum* 38(4):36-38.

Descola, Philippe. 2005. *Par-Delà Nature Et Culture*. Paris: NRF: Gallimard.

Descola, Philippe. 1996a. Constructing Natures: Symbolic ecology and social practice. In Descola, P. and Pálsson, G. (Eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge. Pp. 82-102.

Descola, Philippe. 1996b. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. New York: New Press.

Descola, Philippe and Gísli Pálsson (eds.). 1996. *Nature and*

- Society: Anthropological Perspectives. London; New York: Routledge.
- Dussel, Enrique. 1995. *The Invention of the Americas: Eclipse of "the other" and the myth of modernity*. New York: Continuum.
- Dussel, Enrique. 1998. *Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Modernity*. In Miyoshi Masao and Frederick Jamieson (Eds.). *The Cultures of Globalization*. Durham: Duke University Press. Pp. 3-31.
- Ellen Roy; Peter Parkes; and Alan Bicker (eds.). 2000. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations*. Amsterdam: hardwood academic publishers.
- Eisenstadt, Shmuel. 2002. *Multiple Modernities*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Escobar, Arturo. 2003. 'Worlds and Knowledges Otherwise': The Latin American Modernity/Coloniality Research Program." *Cuadernos del CEDLA* 16: 31-67.
- Feit, Harvey. 1995. *Hunting and the Quest for Power: The James Bay Cree and Whitemen in the Twentieth Century*. In *Native Peoples: The Canadian Experience*. R. Bruce Morrison and C. Roderick Wilson, eds. Pp. 181-223. Toronto: McClelland & Stewart.
- Fernando, Jude. 2003. NGOs and production of indigenous knowledge under the condition of postmodernity. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 590(0), 54-72.
- Fienup-Riordan, Ann. 1990. *Original Ecologists? The Relationship Between Yup'ik Eskimos and Animals*. In *Eskimo Essays: Yup'ik Lives and How We See Them*. Pp. 167- 191. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Gonzales Vera, Roque. 2000a. *Cazadores invaden pantanal Brasileño*. *ABC Color*, July 30:18.
- Gonzales Vera, Roque. 2000b. *Indígenas vendieron cupos a cazadores de Bahia Negra*. *ABC Color*, August 1: 18.
- Grim, John (ed.). 2001. *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community*. Cambridge,



- MA: Distributed by Harvard Press for the Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School.
- Hallowell, Irving. 1960. Ojibwa Ontology, Behavior, and Worldview. In *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. S. Diamond, ed. Pp. 19-52. New York: Columbia University Press.
- Haraway, Donna Jeanne. 1997. *Modest-Witness@Second\_Millennium. FemaleMan\_Meets\_OncoMouse*. New York: Routledge.
- Kahn, Joel. 2001. 'Anthropology and Modernity' (with CA Comment)", *Current Anthropology* 42(1): 651-680.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. New York; :London, U.K.: Routledge.
- Latour, Bruno. 1999. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 1993. *We have Never been Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Law, John, and John Hassard. 1999. *Actor Network Theory and After*. Boston, Mass.: Blackwell Publishers.
- Martin, George and Saskia Vermeylen. 2005. Intellectual property, indigenous knowledge, and biodiversity. *Capitalism, nature, socialism*, 16(3): 27-48.
- Martinez-Alier, Joan. 2002. *The Environmentalism of the Poor*, Cheltenham: Edward Elgar.
- Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
- Mol, Annemarie. 1999. Ontological Politics. A Word and Some questions. In Law, John, and John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*. Boston, Mass.: Blackwell Publishers. Pp 74-89.
- Nadasdy, Paul. 2003. *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. Vancouver: UBC Press.

- Nadasdy, Paul. 2007. The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality. *American Ethnologist* 34(1):25-43.
- Poirier, Sylvie. 2008. Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics. *Anthropologica* 50: 75-85.
- Povinelli, Elizabeth A. 2001. Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability. *Annual Review of Anthropology* 30:319-335.
- Povinelli, Elizabeth A. 1995. Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. *American Anthropologist* 97(3):505-518.
- Prodechaco. 1998. Plan Operativo Global. Volumen II: Informe Principal. Asunción: Prodechaco.
- Raichel-Dolmatoff, Gerardo. 1976. Cosmology as Ecological Analysis: a view from the rainforest. *Man*11(3): 3007-318.
- Renshaw, John. 1996. Los Indígenas Del Chaco Paraguayo: Economía y Sociedad. Asunción: Intercontinental Editora.
- Rival, Laura. 1993. The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest. *Man* 28(4):635-652.
- Spak, Stella. 2005. The position of indigenous knowledge in Canadian co-management organizations. *Anthropologica*. Special Issue: Co-management and indigenous communities: Barriers and bridges to decentralized resource management, 47(2), 233-246.
- Strathern, Marilyn. 1996. Cutting the Network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(3):517-535.
- Stunnenberg, P. 1993. Entitled to Land: The Incorporation of the Paraguayan and Argentinean Gran Chaco and the Spatial Marginalization of the Indian People. Saarbrücken: Verlag breitenbach Publishers.
- Susnik, B. 1995. Chamacocos I: Cambio Cultural. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero.
- Tanner, Adrian. 1979. Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree

Hunters. New York: St. Martin's Press.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004a. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* (2)1: 3-22.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004b. Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies. *Common Knowledge*; (10)3: 463-484.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-488.
- Waters, Anne. 2004. *American Indian thought : Philosophical essays*. Malden, MA: Blackwell Pub.