

POLÍTICA INDÍGENA: UN ANÁLISIS MÁS ALLÁ DE ‘LA POLÍTICA’¹

Marisol de la Cadena²

“Se trata de imbuir a las voces políticas con el sentimiento de que no dominan la situación que discuten, que la arena política está poblada de sombras de aquello que no tiene una voz política, que no la puede tener o no quiere tenerla.”

Isabelle Stengers (2005: 996, énfasis de la autora)

“Pero en el nuevo plano es posible que el problema ahora le concierna a aquel que cree en el mundo, y ni siquiera en la existencia del mundo sino en sus posibilidades de movimientos e intensidades, como para una vez más dar lugar a nuevos modos de existencia, más cercanos a los animales y a las piedras.”

Deleuze y Guattari (1996)

La reconfiguración política actualmente en curso en América Latina podría marcar época en el continente. Si bien luego de los resultados electorales en Bolivia, Chile y Ecuador los analistas nacionales e internacionales han interpretado estos cambios como un re-torno (sub)continental a la izquierda, lo no tiene precedentes en estas transformaciones es que muy a menudo han sido motivadas por la innegable presencia del movimiento social indígena regional. Inusualmente, las actuales demandas cuestionan con frecuencia las bases del contrato social imperante, llegando a

1 Si bien estoy suscribiendo este ensayo, las ideas que empleo han sido co-elaboradas con varios amigos. Mario Blaser, Arturo Escobar, Fabiana Li, Kristina Lyons, Nazario Turpo y Margaret Wiener son mis coautores. María Puig della Bellacasa ‘canalizó’ a Isabelle Stengers hacia mí y confirmó la utilidad de usar el trabajo de esta autora más allá de los estudios de la ciencias, el campo de conocimiento de Stenger. Soy, por supuesto, responsable de todas las limitaciones de este trabajo.

2 Universidad de California - Davis

niveles que perturban incluso las agendas y las bases conceptuales de izquierda. Por ejemplo, en mayo del 2007 Humberto Cholango, el presidente de Ecuarrunari, firmó una carta protestando contra las declaraciones del Papa acerca de la religiosidad indígena de América Latina.³ “No es concebible que en pleno siglo XXI todavía se crea que sólo puede ser concebido como Dios un ser definido como tal en Europa. [...] Para nosotros la Vida de Jesús es una Gran Luz proveniente del Inti Yaya (Luz Paternal y Maternal que sostiene todo), que ha venido a desterrar todo aquello que no nos deja vivir con justicia y fraternidad entre los seres humanos y en armonía con la Madre naturaleza. [...] Cabe comunicar al Pontífice que nuestras religiones jamás murieron, aprendimos a sincretizar nuestras creencias y símbolos con las de los invasores y opresores” (énfasis en el original). La carta termina expresando el apoyo de Ecuarrunari a Evo Morales, Hugo Chávez y Fidel Castro y criticando la alianza entre el Papa y el presidente Bush.⁴ Este es un complejo documento anticolonial que denuncia, hace alianzas y a su vez propone una agenda distinta. Denuncia los más de quinientos años de colonización de parte de la Iglesia Católica dominante, así como la postura neoimperialista del actual presidente de los Estados Unidos. Señala el documento que ambos coinciden en sus consecuencias genocidas frente a las formas de vida de América Latina. Para enfrentar estas consecuencias, Ecuarrunari hace alianzas con teólogos de la liberación ecuménica y los así llamados presidentes de izquierda de la región. Finalmente, el documento alerta acerca de que, contra la voluntad de los colonizadores, las prácticas indígenas han prevalecido, que son fuertes y orientan el proyecto político en Abya Yala, la denominación indígena de América Latina. Este último aspecto podría, en términos de Deleuze y Guattari, cambiar el problema desde una preocupación exclusiva con un Dios católico hacia las alianzas de este Dios con las prácticas indígenas de relación con la Tierra—como planeta y como entidad sensible (lo que Cholango llama Madre naturaleza). Y este cambio trasladaría creencias (religiosas) trascendentes a un plano de inmanencia —y ontología— que es más que ‘cultura’ (y creencias) y que obviamente

3 El Papa había declarado que la misión evangélica colonial española en las Américas había sido no violenta y que los grupos indígenas habían estado anhelando la Cristiandad.

4 Posición de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador frente a las declaraciones emitidas por Benedicto XVI en la V Conferencia de Obispos de América Latina y el Caribe (CELAM), en mayo del 2007 en Brasil. <http://www.altercom.org/article148222.html>

está íntimamente relacionado con prácticas políticas indígenas, organizadas y no organizadas. Visto de esta manera el problema analítico que las políticas indígenas presentan es que generalmente exceden la política tal como nosotros la conocemos.

El destinatario de esta carta tiene precedentes (e incluso es evocador de la misiva que envió Guamán Poma al rey de España en el siglo XVII) y no es la primera irrupción de la (así denominada) religiosidad indígena en escenarios políticos públicos hegemónicos. Poco después de que Evo Morales asumiera el cargo, una historia en *The Wall Street Journal* titulada “A Dash of Mysticism: Governing Bolivia The Aymara Way”⁵ informó con evidente menosprecio acerca de la forma en que David Choquehuanca, un intelectual aymara y Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia, había insertado prácticas rituales andinas en su función. Y el “misticismo” se ha convertido en abrumadoramente público en todo Bolivia en los últimos cinco o seis años, donde las popularmente conocidas “ofrendas a la Pachamama” —traducida como Madre Tierra— han devenido en práctica obligatoria en las demostraciones por la nacionalización de los depósitos de hidrocarburos, en las protestas por la privatización del agua y contra el Acuerdo de Libre Comercio. El registro etnográfico andino sobre rituales es rico y las ofrendas —o despachos— han sido obsesivamente centrales en él. Sin embargo, han sido usualmente segregados de la política a tal punto que incluso analizar su co-presencia equivaldría a una contribución académica. Así, se siente la tentación de analizar estos eventos, empleando los marcos interpretativos actuales, como retos indígenas a la secularización del Estado, como prácticas que nos recuerdan que “la religión del gobernante no es la religión de los súbditos” (Asad, 2005) y eso forja una contra esfera pública indígena (Fraser 1997; para el caso de Bolivia véase Marcia Stephenson 2002). Esto no sería inexacto y el “ritual” sería un concepto adecuado de análisis. Sin embargo, al mismo tiempo nos podría transportar demasiado pronto a la muy trillada zona de “lo sagrado” y “lo espiritual” y tal vez nos quedaríamos cortos en la comprensión de la actual presencia de lo que denominamos “ritual andino” en las protestas contra el capitalismo neoliberal. Porque, ¿qué sucedería si lo que llamamos “ritual” en realidad traduce (y por lo tanto traiciona) prácticas cuyos actores son inimaginables como tales en cualquier esfera pública (sea esta hegemónica, contrahegemónica o dominante)

5 José de Córdoba and David Luhnow. “A Dash of Mysticism: Governing Bolivia the Aymara Way.” *The Wall Street Journal*, 7 Julio 2006: A1.v

que quiera ser moderna? ¿Podría “la ofrenda” misma ser parte de una necesaria negociación con fuerzas impensables como políticas para nosotros, pero que a pesar de todo están incluidas en la protesta? ¿Es que estas fuerzas están apareciendo públicamente de la misma manera que los políticos subalternos surgen en escenarios centrales en los Andes? ¿O es esta una estrategia política para interpelar las subjetividades indígenas? ¿Puede la estrategia en sí misma tener una explicación ontológica propia? ¿O es (como muchos de nosotros pensaríamos) una manipulación de políticos matrones, indígenas y modernos, para atraer a sus electores pre-modernos y supersticiosos?

La inusualmente frecuente presencia de estas prácticas en protestas sociales puede evidenciar un momento de ruptura de la política moderna y una emergente indigeneidad.⁶ Con esto no quiero dar a entender un nuevo modo de ser indígena, sino una insurgencia de fuerzas y prácticas indígenas con la capacidad de desestabilizar de modo significativo las formaciones políticas predominantes y reorganizar los antagonismos hegemónicos, interpretando ante todo como ilegítima (y de esta manera desnaturalizando) la exclusión de las prácticas indígenas de las instituciones del Estado- nación. Si bien marca época, este momento podría también ser efímero en la medida en que podría ser reabsorbido en una nueva hegemonía política moderna. No obstante, la presente coyuntura representa una oportunidad epistémica, la cual podría ser mejor utilizada si, como dice Isabelle Stengers, “disminuimos la velocidad del razonamiento” (2005:994) para permitirnos pensar en las sombras que, como dice ella (en la frase que cité al comienzo de este artículo) habitan en la arena política pero cuyas prácticas las disciplinas predominantes han excluido de la definición de lo político al asignarlas a la esfera ritual, metafísica o simbólica (Williams 1977: 125). Disminuir la velocidad

6 He tomada prestada la noción de “formas emergentes de vida” de Michael Fischer. Este es un complejo lugar común de encuentro de a) una realidad empírica (nuestras formas de hacer las cosas y nuestros conceptos ya no son suficientes para explicar los actuales sucesos específicos; b) una perspectiva conceptual-metodológica (la idea de Raymond Williams (Williams, 1977: 121-125 acerca de que las formaciones sociales son un compromiso entre las formas de ser emergentes, dominantes y residuales; y c) una nueva forma de actuar para la cual no existe un conocimiento técnico que sea socialmente reconocido como tal (Fischer 2003:37). “Formas emergentes de vida” discute el nuevo trabajo de las ciencias biológicas y de la ética y política unidas a ellas. El préstamo que hago de esta noción reconoce la co-presencia histórica de las prácticas científicas actuales y el asentamiento indígena en el mundo.

del razonamiento no significa dejar de pensar; por el contrario, es un llamado a pensar lo impensable y a romper nuestro hábito condescendiente –liberal o socialista– a favor de una política inclusivista que previene una discusión del problema que supone una inclusión impuesta (Mouffe 2000). Si la combinación entre “política” y “ritual” que actualmente impregna las demostraciones públicas ha sido aceptada, quisiéramos pensar acerca de la política democrática como la negociación de conflictos que surgen a través de la diferencia radical (ontológica).

Política indígena y lo político

Para comenzar a disminuir la velocidad, tomo prestada la distinción que hace Chantal Mouffe entre la política y lo político, que ella a su vez toma de la atención que le presta Heidegger a la ontología y a los significados del Ser. La política se refiere a las múltiples prácticas de la política convencional tanto de izquierda como de derecha y comprende organizaciones, actividades e instituciones a través de las cuales las discrepancias (ideológicas, económicas, culturales, de género, raciales) son negociadas. Lo político tiene lugar en un plano distinto. Es la dimensión ontológica del antagonismo la que separa “amigos” de “enemigos” en todas las sociedades humanas. La política organiza la relación –hace llevadero al antagonismo– sin anular nunca este. La política son las prácticas a través de las cuales las diferencias antagónicas son doblegadas, transadas (ideológica e institucionalmente) y transformadas en agonismos –los conflictos doblegados– que caracterizan los órdenes hegemónicos, con sus inclusiones y exclusiones (Mouffe 2000). Sin embargo, quisiera añadir a la formulación de Mouffe que la hegemonía no sólo actúa en la esfera de la política. Lo que aprendemos de los movimientos subalternos –y en este caso específico, de los movimientos indígenas– es que el Ser, si bien incluye a todos los seres humanos, también los jerarquiza (Maldonado 2004). Actuando en la esfera de lo político, la hegemonía del liberalismo o del socialismo ha ocluido la relación antagónica entre colonizador y colonizado al reemplazar la visión de su relación como enemigos con una imagen de benevolencia e inclusión progresiva. Ha prevenido así que la negación de la diferencia ontológica emerja como un conflicto en la arena de la política.⁷

7 En la medida en que justamente no todas las relaciones de antagonismo encuentran su expresión a través de la política, no toda sociedad organiza tampoco los antagonismos políticamente. Este es el caso de los achuar con quienes Philippe Descola ha vivido y trabajado durante muchos años (Descola 1996).

La negación de la diferencia –o el ofrecimiento de integrar la civilización– no fue, por supuesto, exclusiva de los pueblos indígenas de las Américas. Fue expandida por la Europa colonial a pueblos del mundo entero y es integral a la forja de la modernidad, aquel proyecto histórico de creación del mundo que dio origen a lo natural y lo humano como esferas ontológicas distintas y luego ordenó las sociedades humanas de acuerdo a su supuesta distancia respecto de la naturaleza (Hulme y Jordanova 1990; Chakrabarty 2000). La libertad, el principio político fundamental de la identidad de la Europa del siglo XIX tanto liberal como socialista, fue una función de la distancia respecto de la Naturaleza. Tómese el ejemplo de Hegel (aunque él no fue el único):

“Tan pronto como el hombre surge como ser humano se ubica en oposición a la naturaleza y es esto solamente lo que lo hace un ser humano. Pero si él meramente ha hecho una distinción entre él mismo y la naturaleza, se encuentra en el primer estadio de su desarrollo: está dominado por la pasión y no es nada más que un salvaje.”
([1975]1997:126)⁸

La pasión es, en esta interpretación, lo opuesto de la política entendida como la organización del orden humano lejos de la naturaleza y en dirección hacia la razón y la libertad. El “estado de naturaleza” era la negación de la libertad. Conceptualizada como grados de autoconciencia racional, la libertad significaba distancia temporal respecto de la naturaleza y esta distancia significaba también etapas de Historia. El tiempo de viaje en distancia histórica podía ser acortado en la medida en que la Historia podía ser llevada por aquellos organismos ya favorecidos por ella a lugares donde ella estaba ausente. Ahí podía mezclarse con los habitantes locales acelerando el ritmo del proceso evolutivo, el cual se uniría de esta manera al tiempo universal de la Historia. Considérese la siguiente (suculenta) cita nuevamente de Hegel:

“Los únicos habitantes de Sur América y México que sienten la necesidad de independencia son los Criollos (en cursivas en el original), quienes descienden de una mezcla de ancestros nativos y españoles o portugueses. Sólo ellos han alcanzado

8 Hegel, Wilhelm Georg, 1997. “Lectures on the Philosophy of World History ([1975]” en *Race and the Enlightenment* editado por Emmanuel Chukwudi Eze, 115-138. Cambridge: Blackwell.

un nivel más alto de autoconciencia y sienten la urgencia de autonomía e independencia. (...) Por esta razón, los ingleses han adoptado también en la India la política de impedir el ascenso de una población nativa criolla, i.e. un pueblo de sangre europea y nativa mezclada.” ([1975]1997:115)

Usadas para distinguir lo moderno de lo arcaico, la raza y la política (tal como las conocemos, de izquierda a derecha) pertenecen al mismo registro histórico. Por otra parte, la política como la salida del hombre del “estado de naturaleza” apareció primero: Hobbes la inventó en los años 1600. Tres siglos después, la raza ofreció los argumentos científicos que facilitaron la continuidad de la colonialidad de la política (la economía de la libertad) entrado el siglo XX. Durante el Siglo de las Luces, ambas, raza y política, colaboraron íntimamente para crear un contrato social cuyo punto colonial crucial fue el antagonismo naturalizado entre aquellos que podían gobernar y aquellos que no podían gobernar. Más cercanos a la naturaleza, desde aquel momento en 1551 cuando en la Junta de Valladolid Juan Ginés de Sepúlveda comparó a los indios con abejas, aquellos pueblos, elocuentemente denominados naturales, carecían de las cualidades para entrar a la esfera de la política.⁹ Locke y Rousseau confirmaron para la filosofía política que los “naturales” estaban para ser gobernados. Marx concordó. El liberalismo quería civilizarlos, el socialismo transformarlos en proletarios con conciencia de clase; actualmente el neoliberalismo quiere hacer de ellos “mini-empresarios”. El objetivo de las estrategias de mejoramiento sólo se transformaría una vez que estas poblaciones adquirieran acceso directo a la política; antes ellas sólo podían estar representadas, tal como confirmó Marx acerca del campesinado francés en el siglo XIX (Marx, 1981).¹⁰ La colonialidad del poder que Aníbal Quijano identifica como fundante de la modernidad (Quijano, 2000) fue re-configurada en nuestros tiempos con la contribución de los discursos de raza y política, controlando juntos la distribución de la libertad.¹¹ Sin

9 Si tenían o no alma había sido debatido en los años 1550, que no son educados es lo que decimos actualmente. Partha Chatterjee (2004) hace una distinción similar entre ciudadanos y habitantes.

10 Marx, Karl. 1981. “El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte” en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos por C. Marx y F. Engels*, 404-498. Editorial Progreso: Moscú.

11 Quijano Aníbal. 2000. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, *Journal of World Systems Research* VI,2:342-386.

embargo, a diferencia de la raza, que pasó por una desnaturalización teórica constante casi desde su concepción y ha perdido ahora control hegemónico, la discriminación que la política introdujo entre aquellos que podían gobernar (o intentaban hacerlo) y aquellos que no podían continuar siendo legítima. Si se desconoce el antagonismo, al surgir el conflicto no se orienta a la política. Cancelar esta discriminación requiere cancelar la noción de la política tal como la conocemos. Las relaciones seculares y organizadas de representación de ciudadanos frente al Estado surgen de un momento original de discriminación incluso previo. La herencia de Hobbes a Locke, Rousseau y Hegel o Marx fue más complicada que la sola política. Veamos cómo.

Según el orden moderno de las cosas, la ciencia y la política son una con otra como el agua y el aceite: no se mezclan. La primera simboliza la representación objetiva de la naturaleza, mientras que la segunda es la negociación del poder para representar a la gente frente al Estado. Esta distinción, explican los historiados de la ciencia Steven Shapin y Simon Schaffer, es el resultado del altercado que el autor del *Leviathan* tuvo con Robert Boyle, el inventor del “experimento” como método científico y por ello el creador del campo de la ciencia experimental (Shapin y Schaffer 1985). Este altercado, plantean ellos, es el momento en el que se desarrolla el lenguaje que separó a la “política” de la “ciencia” y cuando los límites entre epistemología y las fuerzas de la sociedad fueron establecidos para la posteridad. Bruno Latour (1994) se basa en este análisis para desarrollar su argumento acerca de la creación de lo que él denomina la constitución moderna (el régimen de vida que creó un orden natural único que era ontológicamente distinto de lo social, separando así las cosas de los humanos, mientras al mismo tiempo permitía su mezcla, pero sin pensar en esta mezcla como un evento). Él sugiere que lo que Hobbes y Boyle hicieron juntos —a través de su altercado— fue crear “nuestro mundo moderno, un mundo en el que la representación de las cosas a través de la intermediación del laboratorio está disociado para siempre de la representación de los ciudadanos a través de la intermediación del contrato social” (Latour 1994: 27). Hobbes y Boyle fueron así “como un par de Padres Fundadores actuando en concierto para promover una y la misma innovación en la teoría política: la representación de los no humanos pertenece a la ciencia, pero a la ciencia no le está permitido apelar a la política; la representación de los ciudadanos le pertenece a la política, pero a la política no le está permitido

tener ninguna relación con los no humanos producidos y movilizadas por la ciencia y la tecnología” (Latour 1994: 28).

Las repercusiones genealógicas de este momento original inscribieron una discriminación ontológica en la política cuya hegemonía es difícil de deshacer. El altercado marca un punto de quiebre en la postura epistémica que creó la naturaleza universal y monopolizó la representación de las cosas para la ciencia. Una vez exportada la separación entre humanos y cosas para medir la distancia entre ellos y los mundos que ellos conquistaron, los europeos vilipendiaron las prácticas que los habitantes de estos mundos empleaban para representar lo no-humano. Finalmente, esto monopolizó la política para aquellos que representaban la Naturaleza a través de la ciencia y la negó para aquellos que querían representar a lo no-humano a través de otras prácticas. Al principio, sin embargo, el antagonismo entre las representaciones europeas y locales de las entidades no humanas era visible. En las Américas, la Inquisición española era su enemiga, encargada de extirpar prácticas indígenas “demoníacas”. Más tarde, cuando se distinguió la razón de la fe como el medio para el conocimiento, la representación de las cosas efectuada a través de estas prácticas pasó a ser irrelevante a través de un proceso de conceptualización que los europeos habían empleado en contra de la representación no científica de las cosas en la propia Europa. Volvamos a escuchar nuevamente a Hegel, en esta oportunidad acerca de su percepción de África, donde “las fuerzas naturales al igual que el sol, la luna, los árboles, los animales son reconocidas como poderes por sí mismas, no son vistas como teniendo una ley eterna o providencia detrás de ellos o como formando parte de un orden natural universal y permanente” (Hegel [1975]1997:130). Y donde “los reyes tienen ministros y sacerdotes –y en ciertos casos una jerarquía completamente organizada de funcionarios– cuya tarea es practicar la hechicería, controlar los poderes de la naturaleza y determinar el clima” (Hegel [1975]1997:130).

No hace falta decirlo, la carencia de comprensión de los africanos acerca de la naturaleza universal era compatible con una organización política basada en las “arbitrariedades del autócrata” y restringida por sus súbditos “hombres con un temperamento igualmente salvaje” (Hegel [1975]1997: 137 y 138). Por tanto, para Hegel –y él era justamente un brillante representante de sus contemporáneos– la incapacidad para reconocer las leyes universales de la naturaleza dio pie a la existencia de creencias en el poder directo del hombre sobre “los elementos”, lo que a su vez se correlacionaba con lo que él veía como la ausencia de la razón política.

Contradiendo siglos de misiones civilizatorias, las representaciones no científicas de lo no humano continuaron, pero, tal como lo hizo la filosofía de Hegel, las disciplinas las preservaron con seguridad (y benevolencia) en el ámbito de la cultura, etiquetándolas de muchas maneras desde superstición hasta creencia, mito y ritual, pensamiento salvaje o religiosidad indígena. El actual surgimiento de la indigeneidad –la erupción del “ritual andino” demandando un lugar en las demostraciones políticas– podría implicar el surgimiento de aquellas prácticas de representación proscritas disputando el monopolio de la ciencia para representar la “naturaleza”. Las indigeneidades emergentes podrían inaugurar una política diferente, plural no porque estén representadas por exigentes derechos de género, raza, etnicidad o sexualidad, sino porque ellas despliegan prácticas no modernas para representar entidades no humanas. Contraponiendo las entidades sensibles –lo que Hegel denominó]”los elementos”– a la Naturaleza, esta pluralidad podría hacer visible el antagonismo que ha existido detrás de la incuestionable hegemonía de la ciencia. Y de esta manera las indigeneidades emergentes marcan una época en la que ellas desafían cuatro largos siglos de quiebre y confluyen con los científicos acerca de sus discusiones por una diferente política de la naturaleza.

Un breve paréntesis preventivo: el problema con la “Cultura”

“Durante las dos décadas pasadas la gente a lo largo del mundo ha estado contraponiendo autoconscientemente su ‘cultura’ a las fuerzas del imperialismo de occidente que por mucho tiempo los afectó” (Sahlins 2000:163).¹² Con estas palabras, Marshall Sahlins, un padre fundador de la antropología contemporánea –y en este artículo un custodio histórico de sus conceptos–, expresa una preocupación desdeñosa de los actuales argumentos de la comunidad antropológica norteamericana acerca de las posibilidades y límites de la cultura. Justamente cuando los pueblos que fueron el objeto original de estudio de los antropólogos están emergiendo en el mundo político desplegando lo que él denomina un “uso auto reflexivo de la cultura”, los antropólogos están

12 Sahlins, Marshal. 2000. “‘Sentimental Pessimism’ and Ethnographic Experience. Or Why Culture is not a ‘Disappearing’ Object” in *Biographies of Scientific Objects*, edited by Lorraine Daston, 158-202. Chicago: University of Chicago Press.

cuestionando e incluso dando de baja el concepto de su léxico teórico. Si bien no necesariamente en alianza con los argumentos que Sahlins ridiculiza, quiero mostrar las limitaciones de su propia discusión y sugerir una posible forma alternativa. Primero, una importante corrección factual: el despliegue de la cultura por gente involucrada en movimientos contra “las fuerzas del imperialismo de occidente” no data de las dos décadas pasadas. El discurso de Amílcar Cabral (*The Weapon of Theory*) en la Conferencia Tricontinental de La Habana en 1966 viene inmediatamente a la mente: la cultura no era sólo un derecho, era una fuente de liberación de la opresión, declaró él. Franz Fanon y otros involucrados en el panafricanismo estuvieron de acuerdo e incluso precedieron a Cabral. De manera que no es reciente y yo estoy de acuerdo con que la cultura ha sido y continúa siendo una bandera de lucha por el reconocimiento. Pero, ¿es la noción de cultura que estos movimientos utilizan y la “cultura” tal como la usamos en antropología, y como el Estado quiere que se use frente a las insurgencias indígenas actuales, la misma noción?

Si la desentrañamos en una dirección distinta a la que él propone, Sahlins podría estar brindándonos el inicio de una respuesta a la pregunta que él hace: “por años la gente ha estado hablando de cultura sin haberla conocido: sólo la estaban viviendo” (Sahlins 2000:197). Pero tal vez lo que los pueblos (que no somos nosotros) estaban “sólo viviendo” va más allá de lo que nosotros —occidentales— conocemos como cultura y que incluiría interacciones que para nosotros pertenecerían a otro orden—muy posiblemente al orden que llamamos naturaleza. Las explicaciones de Justo Oxa, un maestro de escuela que se identifica como indígena, pueden ser un buen ejemplo: “los humanos, las plantas, los animales, los cerros, los ríos, la lluvia, etc. (...) estamos unidos por vínculos de respeto, son familia” (Oxa 2005). Que su “cultura” abarque más allá de los humanos es algo que no se concibe desde nuestra cultura, la cual es definida precisamente por sus diferencias con los no humanos. Y así llegaríamos a una verdad establecida históricamente: todos los humanos tienen cultura, pero algunos están mejor provistos que otros —y este es un hecho cierto no negociable y el límite del éxito de los movimientos indígenas por los derechos culturales—. Sus derechos terminan cuando chocan con el progreso. Y, no obstante, ¿son estos realmente los límites de los movimientos sociales indígenas?

¿Es que los políticos indígenas serían tan ingenuos o altruistas como para estar luchando únicamente hasta el límite de los derechos que les han sido asignados por una constitución que no

es la suya, que no les permite una oportunidad a su no modernidad? Yo sostendría que es aquí donde comienza lo político: más allá de la cultura y más allá de la política. Rebatiendo el sentido común (producido históricamente), la naturaleza es una categoría política importante: está en el centro del antagonismo que continúa excluyendo la esfera de la indigeneidad de la política convencional. La “cultura” tal como aparece en los movimientos sociales indígenas puede ser una extensión articulada de (lo que nosotros denominamos) la naturaleza, la cual permanece de esa manera bajo su sombra y no puede encontrar una voz política. Sugiero, entonces, que no debemos asumir que la “cultura” tal como es usada por los movimientos indígenas corresponde necesaria y cabalmente a nuestros significados del término. Tal supuesto nos evitará pensar los antagonismos que hacen de la relación entre el Estado y los movimientos sociales una aporía: una relación imposible en la que, sin embargo, los movimientos sociales indígenas insisten. En cambio —y en lugar de eliminarla, porque hacerlo sería ignorar el hecho de su ubicación estratégica en la política indígena—, propongo tomar la noción de ‘cultura’ como el lugar de una equivocación controlada entre “nosotros” y “ellos”, es decir los políticos indígenas. Y tal vez también entre ellos. Por “equivocación controlada”, Eduardo Viveiros de Castro, de quien tomo prestado el término, quiere decir una “relación de interpretación controlada a través de dos perspectivas [ontológicas] que emplean términos homonímicos, de manera que la alteridad referencial entre los dos es reconocida e insertada en la conversación, y así en lugar de diferentes visiones de un solo mundo (lo que sería el equivalente al relativismo cultural) se hace evidente una visión de mundos diferentes.” (Eduardo Viveiros de Castro, 2004:ms sin páginas).¹³ Más prosaicamente: la diferencia de significado entre ‘nosotros’ y ‘ellos’ se mantiene y se utiliza en la conversación que entonces comunica dos mundos y mantiene sus diferencias. Un ejemplo etnográfico puede ayudar a entender esto.

A inicios de diciembre del 2006, más de un centenar de campesinos indígenas pobladores de los caseríos ubicados al pie de la cadena de montañas presidida por el Apu Ausangate se trasladaron a Cusco y escenificaron lo que yo observé como

13 Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.” Keynote Address for the Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA). Miami: Florida International University, January 17-18.

un peregrinaje invertido. Estaban protestando por la presunta exploración (y explotación) de una mina localizada en las entrañas de la cadena montañosa, la que también alberga, por coincidencia, un santuario que es visitado por pobladores, indígenas y no indígenas, de toda la región de Cusco por un peregrinaje anual. El Ausangate (y sus alrededores) es un icono de “espiritualidad” complejo que irradia a través de todo el Cusco.¹⁴ Desde una perspectiva indígena, el Ausangate es una entidad sensible, la fuente de vida y muerte, de riqueza y miseria, que dependen de mantener relaciones adecuadas con él y sus alrededores, otras montañas, entidades menos sensibles. Desde una perspectiva cristiana, el Ausangate como una cadena de montañas alberga el lugar denominado Sinakara, donde el santuario de Qoyllur Rit’i conmemora la aparición de un pastor divino (llamado Manuel) y una cruz milagrosa. Más arriba mencioné un peregrinaje invertido debido a que este lugar es visitado cada año por miles de visitantes que llegan de todo el Cusco, algunos de los cuales inician la peregrinación en la Plaza de Armas, el lugar donde tuvo lugar la manifestación antiminera. Como ocurre en tales manifestaciones, la Plaza estaba repleta de pancartas; algunas de las cuales decían “¡¡Defenderemos nuestro patrimonio cultural con nuestras vidas: No a la mina!!” En esa oportunidad, sin embargo, había también pancartas inusuales, similares a las que llevan los porta banderas en el peregrinaje a Qoyllur Rit’i. Además de la gente que vestía ponchos multicolores y sombreros de lana —muy frecuentes en los eventos políticos donde la presencia indígena es central para el reclamo—, en esta oportunidad entre los manifestantes estaban los ukukos, danzantes que se cuentan entre los personajes principales de la peregrinación. La manifestación estaba claramente articulada más allá de “la política acostumbrada”, pero me referiré a esto más adelante. El punto que quiero resaltar aquí es la alteridad referencial que sustenta la noción de cultura, específicamente tal como aparece en la frase “patrimonio cultural” con la cual los manifestantes aludían a ese otro ícono internacional, Machu Picchu, que en ese preciso momento era el centro de la atención nacional al competir para ser designado como una de las siete maravillas del mundo moderno en un concurso patrocinado por una organización privada que contaba con el respaldo de la UNESCO. Nazario Turpo, amigo mío y yachaq local (un sabio en quechua) que vive al pie del Ausangate, estaba ahí para protestar

14 Espiritualidad es una noción que no comparto pues puede obstruir la visibilidad de las materialidades de las negociaciones andinas con el paisaje sensible y con las autoridades políticas. La empleo aquí a falta de un término mejor.

por el posible proyecto minero. Es más, él me había llamado para hacerme saber del evento. Indagué acerca de la referencia al Ausangate como “patrimonio cultural”. “¿El Ausangate es igual que Machu Picchu?” –pregunté buscando información acerca de su potencial como una atracción turística y como un icono simbólico regional. Nazario no mal interpretó mi pregunta; su respuesta venía de un mundo en el que yo participaba sólo parcialmente. “No, son diferentes. Yo conozco mucho mejor al Ausangate; yo sé lo que le gusta, él también me conoce. Yo conozco más o menos Machu Picchu porque ahora estoy yendo allá con los turistas. Estoy comenzando a conocerlo. Pero no estoy seguro de lo que le gusta, por eso es que hago lo mejor que puedo para complacerlo. Le doy lo más que puedo para que no se moleste conmigo, él puede molestarse”. Estábamos hablando acerca de los mismos sitios, los cuales sin embargo eran parte de dos mundos distintos. Compartíamos una visión: el Ausangate debía ser defendido, la mina no podía apropiárselo. Mi razón: se destruiría lo poco que les queda a familias como la de Nazario, que se ganan la vida pastoreando alpacas y ovejas y vendiendo su lana y su carne a precios cada vez más bajos. Nazario estaba de acuerdo conmigo, pero por otra razón: pensaba que podía ocurrir lo peor, el Ausangate no consentiría a la mina y mataría a la gente. Para prevenir esa matanza, la mina no debería entrar. Yo ya no podía estar de acuerdo, y a pesar de que no podía inducirme a pensar que el Ausangate podía matar, tampoco era una metáfora. Nazario me había ofrecido otra faceta del Ausangate a la que no hubiera accedido de otra manera y que tendré que tener en cuenta de ahora en adelante.

Las equivocaciones son lugares conceptuales de manifestación de diferencias ontológicas, las cuales, como Viveiros de Castro indica, hacen posible la pregunta antropológica y, yo añadiría, la formulación co-elaborada de proyectos políticos con espacio para diferentes mundos. Sin equivocación y como un “problema entre dos culturas” el destino del Ausangate sería definido por aquella cultura cuya decisión extendería su alcance más allá de las familias circundantes, incluso más allá de la región del Cusco, a todo el país. Esta cultura también proporcionaría soluciones para evitar las potenciales muertes locales, y su definición como “accidentes” causados por “negligencia”. El problema sería establecido así desde una sola perspectiva, aquella de la naturaleza universal. Asolar el Ausangate cavando una mina en él –ignorando aquella otra formación ontológica a la cual también pertenece– no sería un conflicto político, sino el problema cultural frente al cual la modernidad “siempre” se ha encogido de hombros con

complacencia hegemónica y suspiros resignados. El impasse no progresaría mucho cambiando nuestra cultura de la política, en la medida en que ambos términos (cultura y política) pertenecen al régimen que ocluye el antagonismo entre “naturaleza” y las “entidades sensibles”.¹⁵ El problema tiene que ser llevado a un plano distinto, al reconocimiento de tal antagonismo. Esto quiere decir más allá de un problema entre dos culturas y hacia la comprensión de que el monopolio de la ciencia para representar las cosas es el problema político que puede ser negociado. Para tener en cuenta la perspectiva de Nazario —que muchos (si no todos) los manifestantes compartían— se requeriría liberar a la política de su cimentación exclusiva en la cultura, permitiéndole incluir la representación de las cosas. Esto también requeriría de un trabajo en el campo de la ciencia para que ésta declinara su monopolio de la representación de la “naturaleza”. Con esto establecido, el conflicto político surgiría entre dos mundos y, como dice Latour, estaríamos más cercanos a la paz (Latour 2002).

Y si la “Cultura” necesita precaución, también la necesita nuestra interpretación de los movimientos sociales étnicos ...

En América Latina el antagonismo entre ciencia y (lo que estoy denominando) las “sombras” de la política se ubica en la relación entre “la ciudad letrada” y la indigeneidad.¹⁶ En esta relación, la ciudad letrada es el epicentro para el logro de la modernidad regional. Tiene dos caras benevolentes que juntas naturalizan la enemistad urbano-indígena como históricamente inevitable. Vista desde una de sus caras, la ciudad es la fuente de la así denominada literacidad, la tecnología que contrapone el aprendizaje frente a las formas indígenas de ser. Indio leído, Indio perdido —dice un adagio muy antiguo y muy difundido en la América Latina de habla hispana, suponiendo que, para bien o para mal, el indio letrado ya

15 Aquí me estoy refiriendo a la noción de “culturas de la política” tal como es abordada por Álvarez, Dagnino y Escobar (1998). Si bien esclarecedora, su contribución no incluye a los seres sensibles como entidades que podrían requerir representación política.

16 Ángel Rama, un crítico literario latinoamericano, escribió en 1960 *The Lettered City* (1996, Duke University Press). El término describe el poder del discurso escrito en las formaciones históricas de las sociedades latinoamericanas y el rol central de las ciudades para desplegar y reproducir tal poder. Como un ámbito letrado, la ciudad tuvo el poder mágico de des-indigeneizar a los indios que se trasladaban del campo, el espacio indígena por excelencia.

no es más un indio. Aparentemente, el adagio es también válido para la América Latina de habla portuguesa. Según Azelene Kiangiang, mujer indígena y socióloga del Brasil, “uno tiene que ser no un indio para ser considerado capaz”. En su país, dice ella, “el Estado le dice al indio: si tú eres incapaz y vives en la selva entonces yo te protejo, si tú adquieres tu educación y vives en la ciudad, entonces tú te conviertes en brasileño y ya no tienes más derecho a tu cultura y a tu territorio” (Oliart 2002). Lo que desde un punto de vista indígena representa una negación de los derechos ontológicos, el Estado lo expresa como protección y educación. Tal relación no fue reconocida como antagonica sino hasta muy recientemente, cuando los movimientos sociales indígenas la impusieron como un conflicto político a ser negociado. Dejar que los indios murieran era necesario para alcanzar el progreso; por otra parte, se alcanzaba a través de la cultura, vía la alfabetización y la urbanización. Presentada como alfabetización y urbanización, la muerte de los indios era, en realidad, planteada como su nacimiento como ciudadanos. La segunda cara de la ciudad letrada complementa a la primera. Presenta a la ciudad como la cuna de los intelectuales y, por consiguiente, el locus de la política moderna –o viceversa–. La lógica deductiva, que he colocado en cursivas, es importante incluso en nuestros días y también tienen dos lados. Uno de ellos es luminoso: le imprime a los intelectuales latinoamericanos, de izquierda y conservadores, su idiosincrática vocación impetuosa para cosas políticas. El lado oscuro es que tal vocación está mediada por una genealogía racializada de superioridad urbana que se traduce en el derecho absolutamente incuestionable de los “intelectuales” –caballeros letrados y desde fecha reciente también damas– de representar “al resto”: la mayoría no intelectual del país.¹⁷

La indigeneidad, en el otro extremo, es una formación histórica caracterizada por su elocuente adopción de instituciones modernas y no modernas. Nuevamente Justo Oxa, el maestro autoidentificado como indígena que cité antes, explica: “En las comunidades campesinas actuales así como en los pueblos de la sierra y de la costa todavía vivimos nuestras costumbres ancestrales al mismo tiempo que aprendemos de la modernidad, pero continuamos siendo quiénes somos” (Oxa 2005). Y es precisamente este abierto reconocimiento de “nunca haber sido

17 Esto explica la escandalosa naturaleza de la derrota de Mario Vargas Llosa –el caballero letrado por excelencia– ante Alberto Fujimori no sólo por el origen japonés de este último sino también porque, tal vez principalmente, como ingeniero agrícola tenía una baja calificación en la escala intelectual.

modernos” (cf. Latour)¹⁸ el que ha articulado históricamente la relación entre indigeneidad y política. Dada la modernidad fundacional de la política, la relación ha sido siempre sólo parcial y fragmentada. Frases como “los ríos, peces y la selva piden nuestra ayuda, pero el gobierno no sabe cómo escuchar”, hablan del problema que hace imposible una relación cabal entre indios e instituciones políticas modernas.¹⁹ Estas últimas escucharían (en ciertas ocasiones) cuando los indios hablan en términos modernos y los indios –siendo no modernos– saben también cómo hacer eso. Para ser capaces de participar como legítimos adversarios (en términos de Chantal Mouffe) en la negociación de conflictos, es decir de participar en política, los líderes indígenas traducen su práctica en lo que es aceptable, dejando fuera de vista –en sus sombras– lo inaceptable. Estas sombras son de tal manera el exterior constitutivo de la política, análogo a la base del iceberg en la imagen que Gibson-Graham (2006: 69-70) describe como “la punta del iceberg de la economía”. La política étnica –la punta del iceberg– está forjada por prácticas inadmisibles para la política moderna, las cuales sin embargo, fractales en su constitución, son parte de las luchas indígenas conforme estas aparecen en la esfera pública.²⁰ Sin embargo, debido a que no existe “la renuncia a la propia sombra”, el “ritual” o las prácticas “i-letradas”, si bien inadmisibles (y por lo tanto invisibles) en la política moderna, sustentan el conflicto que se acumula en la arena política.²¹

Conectados a los eventos mundiales y a las sombras que los sustentan, durante el período de la Guerra Fría los políticos indígenas en los Andes articularon una opinión campesina para manifestar el conflicto con el Estado-nación a través de la lucha de clases. Ocurrido el derrumbe del Muro de Berlín –un símbolo del colapso de los Estados socialistas y la decadencia de las organizaciones políticas marxistas–, los líderes indígenas continuaron su propósito como adversarios políticos a través de demandas

18 “Un no moderno es cualquiera que toma simultáneamente en cuenta la constitución de los modernos y las poblaciones de híbridos que esa constitución rechaza y permite proliferar” (Latour 1994: 47)

19 En una carta del líder de los yanomami Davi Kopenawa “a todos los pueblos del mundo”. 31 de agosto de 1989. Citado en Laura Graham 2002: 181.

20 En un análisis reciente del actual proceso político de Bolivia, Mario Blaser usa una imagen similar (Blaser en prensa).

21 He tomado esta expresión de Stengers (2005), quien a su vez la toma de Alfred Whitehead (1967).

por derechos culturales. Las demandas políticas del período expresadas a través de la “etnicidad” marcaron lo que algunos han identificado como “el retorno del Indio” (cf. Xavier Albó 1991), conducido públicamente (i.e. en la esfera de la política) por activistas de ascendencia indígena que rechazaron la oferta de asimilación de la ciudad letrada. En cambio, ellos se autoidentificaron públicamente como intelectuales indígenas, una etiqueta oximorónica que, en los años setenta, tenía la intención de hacer implosionar el poder de la educación para formar ciudadanos mediante la muerte de la indigeneidad. Los intelectuales indígenas se presentaban a sí mismos como individuos bilingües, portavoces de los no-letrados, muchedumbre oral que podía también dominar el mundo escrito. Su insurgencia hizo posible la lucha por un nacionalismo plural y en los años noventa, la reformulación de las constituciones nacionales en varios países de la región para hacer espacio al multiculturalismo. Si bien las demandas étnicas coincidieron con algunas propuestas neoliberales, nadie puede negar que los movimientos indígenas y sus representantes se encuentran actualmente entre la oposición más fuerte al capital empresarial en Latinoamérica.

Los movimientos sociales étnicos desafían la exacción de indigeneidad desde la política y expresan la voluntad de reemplazar la representación de tal exclusión como una necesidad moral del cuerpo político, presentándola como un conflicto que tiene que ser confrontado. De esta manera proponen el reconocimiento de un antagonismo histórico y su negociación como un problema político. Pero como señaló Franz Fanon (1952), el problema del reconocimiento es que las herramientas que se tienen a mano para realizar la tarea son las del amo. En este caso, eso significa que antes que desafiar la hegemonía de la política, los movimientos sociales indígenas están hechos para habitarla. Para ser reconocidos como adversarios, los políticos indígenas han forjado su legitimidad en la esfera convencional de la política, desplegando generalmente los vocabularios que esta pone a disposición. Así, ellos eran líderes campesinos y organizaban sindicatos rurales o tomaron tierras de haciendas antes de 1989. Se convirtieron en intelectuales indígenas posteriormente, con grados académicos que les conferían esta legitimidad. En ambos casos, su insurgencia pública ha tenido como precondition su aquiescencia de la subordinación de los mundos i-letrados a la ciudad letrada o, más precisamente, a la política letrada de izquierda.²² Actualmente,

22 La subordinación a la política letrada desde hace poco y gradualmente está siendo identificada como un problema. En un último encuentro de los grupos indígenas de la Comunidad Andina, el

moldear el movimiento dentro del campo de la etnicidad, si bien es efectivo para formular un movimiento político al interior de las estructuras de oposición (convencionales), limita la lucha pública a demandas por “derechos culturales”. La “eticidad” es, después de todo, una población valiéndose del Estado que designa a aquellos que habitan dentro de sus límites. La política étnica puede abrir una discusión e incluso articular la exclusión de la indigeneidad de la política como un conflicto, pero tiene límites claros: contenidas en la cultura, las definiciones de seres sensibles como actores de las controversias son “creencias” respetadas sólo cuando no son un obstáculo para la ciencia, la economía y todo aquello a lo que se refieren las ideas predeterminadas no negociables de eficiencia, crecimiento y bien común.

La etnicidad, o paradójicamente la contemporánea aceptación de la diferencia étnica, es el nuevo punto de apoyo desde donde se renueva la hegemonía de la moderna negación de la diferencia indígena. Si bien la política étnica indígena puede hacer pública la elocuente aceptación de la modernidad y la no modernidad que caracteriza a la indigeneidad, la etnicidad también resalta tal aceptación (y su movimiento) como inadecuada para las prácticas políticas centrales. Para convertirse en una presencia política apropiada, las prácticas andinas tales como los despachos (“ofrendas a la Pacha Mama” es el término con el que la prensa se refiere a ellos) necesitan ser traducidas como “folklore” o “ritual,” características étnicas adecuadas de un movimiento igualmente étnico. Concebido como ritual, el despacho denota la presencia pública de la política indígena y ciertamente éste no es un hecho sin importancia. Sin embargo, la traducción también ocluye el fundamento del despacho en otra esfera ontológica co-existente, donde expresa relaciones con su entorno, concebido como un paisaje sensible. Que estas relaciones son características de la política indígena es inconcebible en la política moderna, la cual desde hace largo tiempo ha tenido que negociar con el tema de la co-habitación con estas prácticas recurriendo a la noción amplia de la “tradicición” y sus análogos conceptuales: ritual, folklore, magia, creencia.²³ Incluso si estas categorías dejan detrás formas

término “intelectual” en el nombre original del encuentro fue reemplazado tentativamente con el de ‘conocedores’ acentuando de esta manera el conocimiento no letrado de los participantes (Hugo Blanco, comunicación personal).

23 Michel-Rolph Trouillot, basándose en Bourdieu (1980), define lo impensable como “aquello para lo cual uno no dispone de los adecuados instrumentos para conceptualizar”. Y continúa: “Lo impensable es aquello que uno no puede concebir dentro de la

de ser, estos son (literalmente) los términos que el contrato social usa en su relación con aquellos que elocuentemente “nunca han sido modernos” —fin de la discusión—. Los no modernos, su alteridad radical, tienen que permanecer en la sombra del movimiento social indígena o este último corre el riesgo, asimismo, de deslegitimar sus demandas como premodernas.

La insurgencia indígena en Latinoamérica ha sido particularizada como “étnica” y sus acciones han sido relativamente incluidas dentro del recientemente creado campo del multiculturalismo. Si bien este último proceso puede ser considerado el hijo del neoliberalismo, su genealogía se remonta a la política moderna, la cual, al margen de la inclinación ideológica, es por definición histórica incapaz de co-habitar con formas de ser no letradas. La nueva hegemonía (aquella que es articulada por el multiculturalismo y las identidades culturales) la ha absorbido y el antagonismo fundacional de la política latinoamericana —aquel que proscribió la entrada a los iletrados— se mantiene invisible incluso mientras los políticos indígenas negocian sus demandas como ‘étnicas’. Y tal vez esta sea la única alternativa cuando se trata de la política indígena moderna en la actual coyuntura debido a que la indigeneidad excede sus expresiones de clase o étnicas y es este exceso el que no es admitido por la política moderna. Si queremos captar el antagonismo entre la alteridad indígena radical y el Estado-nación, así como la profundidad del reto que los movimientos indígenas pueden plantear, el análisis requiere

variedad de posibles alternativas, aquello que pervierte todas las respuestas porque desafía los términos bajo los cuales se formulan las preguntas” (Trouillot 1995: 82). Por su parte, Bruno Latour, analizando el trabajo de la postura moderna, afirma que si bien todo sucede a través de la traducción (con lo que se refiere a la conexión de dos dominios ontológicos separados), este espacio “es lo impensable... de los modernos” (1994: 37). Combinando ambas perspectivas, sugiero que las categorías que ponen a disposición las modernas disciplinas para efectuar las traducciones dejan atrás aquello que se rehúsa a la asimilación, que poblando lo impensable desafía a las prácticas modernas. Desde esta perspectiva, que coincide con la de Chakrabarty (2000), las categorías, si bien son adecuadas y necesarias para el análisis de la modernidad política, son en efecto instrumentos insuficientes para el análisis que escapa a esta, aunque existe y lo afecta (Chakrabarty 2000: 6) En el caso que me ocupa aquí, la política étnica es una noción necesaria que sin embargo traduce (o captura en el sentido de Deleuze y Guattari) el surgimiento público de las interacciones indígenas con el paisaje sensible, el cual efectivamente desafía las nociones históricas de política.

mirar más allá de la política y de los conceptos y prácticas que esta hace posible. La cultura, la etnicidad, el multiculturalismo pueden dar cabida a la diferencia, pero no conjuran (hasta el momento) la alteridad radical de las prácticas albergadas en los muchos mundos que evocan los zapatistas y que habitan las sombras de la política. Sin embargo, estas sombras son de crucial importancia en la medida en que forjan y sostienen el movimiento y pueden filtrarse a través de sus manifestaciones públicas. Emplazados por las demandas de los derechos étnicos, en estos días las filtraciones se reproducen como hongos –incluso aparecieron de manera desafiante en la carta al Papa–. La mayoría de veces, sin embargo, ejecutadas generalmente por personas denominadas chamanes (a partir de tiempos recientes), estas prácticas se mantienen en los límites (al principio o al final de los discursos políticos o en el límite físico del evento, silenciando sus sonidos cuando hablan los políticos) y por ahora parecen haber asumido la simple tarea de hacer de la política moderna algo productivamente incómodo.

Indígenas vernáculos: habitando en las sombras de la política

“El espacio ha reemplazado al tiempo como el principal principio ordenador.”

Latour (2005)

La política étnica (adaptando la imagen de la punta del iceberg de Gibson-Graham) basa con fuerza su emergencia en las sombras que la sostienen y que están pobladas por prácticas que tienen una voz política únicamente cuando son emplazadas. Sin haber sido nunca modernas (para usar palabras bastante conocidas de Latour), las interacciones indígenas con el poder no reconocen la misma división que nosotros le conferimos a la “creencia tradicional” (la base del iceberg) y a la “política moderna” de la cual podrían ser parte los movimientos étnicos. Vistos desde este ángulo, los rituales y las demostraciones callejeras son prácticas para hacerle frente a las fuerzas (de la naturaleza y a los humanos respectivamente) que en ciertas oportunidades se superponen en la misma negociación, como en la confrontación con las empresas mineras descrita antes. Si bien son contemporáneos con las instituciones modernas, los políticos indígenas son desvergonzadamente híbridos. Concientes de haber sido históricamente despojados de la autorepresentación política y de su derecho a representar al paisaje sensible, los organizadores indígenas no modernos continúan siendo localmente activos, a la vez que

buscan intermediación para su representación trans local.²⁴

Yo aprendí esto de Mariano Turpo (el padre de Nazario), quien era, en nuestros términos, un especialista en rituales andinos y un quechuahablante analfabeto. Cuando murió en abril del 2004 bordeaba los cien años. Allá por los años setenta logró organizar exitosamente un movimiento local para recuperar las tierras que alguna vez habían pertenecido a su comunidad, Pacchanta. Físicamente distante de los centros nacionales, este es un lugar que difícilmente puede ser imaginado por la mayoría de intelectuales peruanos. Sin embargo, en su época de apogeo como organizador, Mariano hizo de esta comunidad un epicentro político conforme fue interactuando con muchos políticos de izquierda en su búsqueda compartida para recuperar las tierras de la hacienda de manos de los propietarios no indígenas. A lo largo de su carrera como organizador sindical, Mariano continuó sus prácticas como sabio local o *yachaq* –o especialista en rituales– y fue crucial para el movimiento campesino en los años 1960 y 1970, a la sombra del cual él actuó. Hoy, su hijo Nazario (quien aprendió las prácticas rituales de Mariano) es uno de los principales defensores de los esfuerzos que hacen las bases para proteger el Ausangate contra la proyectada actividad minera. También trabaja y se gana la vida capacitando a curanderos euro-americanos New Age, quienes conducidos por agencias de viajes nacionales e internacionales con sede en Cusco viajan en grupo a Pacchanta cada verano boreal buscando lo que ellos perciben como la “sabiduría shamánica” de Nazario, aunque ignoran la forma en que esta práctica se vuelve parte de la política étnica. Trabajando a través de lo permitido tanto por las sensibilidades de políticos izquierdistas como por las sensibilidades New Age, Mariano y Nazario resisten la clasificación tanto de “especialistas en rituales” como la de políticos. Mejor dicho, son inseparablemente ambos en la medida en que sus actividades se despliegan a través de relaciones que pasan por alto la distinción entre el mundo natural y el social. Y esto contribuye a una noción diferente de poder. Tal como ambos me mostraron, las fuerzas emergen del paisaje circundante y de las instituciones sociales; mientras que el primero incluye, por ejemplo, montañas voluntariosas y lo que nosotros denominamos “clima” –las tormentas son una respuesta a una falta de respeto o negación–, las últimas incluyen manifestaciones letradas de poder,

24 Los movimientos sociales se sostienen en las sombras que la cualidad antagonica (no reconocida) de la colonialidad de la políticomoderna destierra de su esfera legítima.

tales como aquellas personificadas por los representantes del Estado, los comerciantes locales y los políticos de izquierda.

A diferencia de los políticos de los años sesenta (y de los actuales New Ager) Graciano Mandura, el recientemente elegido alcalde de Ocongate, un oriundo de la región y líder público de los esfuerzos antimineros, forma parte de las nociones locales de poder. Él es también relativamente versado en los requisitos de la política convencional. Exitosamente no moderno, su práctica es doble, un híbrido que le permite a las sombras una presencia en la política. Esta práctica, a la que deseo denominar (tal vez momentáneamente) “política indígena vernacular”, es eminentemente local en la medida en que está relacionada principalmente a, y calificada para la negociación con, las fuerzas circundantes. En palabras de Justo Oxa, a quien he mencionado antes, estas fuerzas provienen de humanos, animales y sus entornos sensibles interactuando entre ellos con respeto y como parientes. Estas interacciones implican una integridad con el lugar que hace eco casi literalmente de la noción de Tim Ingold de “perspectiva de residencia”. Oxa explica: “Yo no soy de Huantura [el nombre de su comunidad]. Yo soy Huantura.” E Ingold, basándose en la discusión de Heidegger acerca de los significados de habitar y construir, explica que ambos están interconectados de tal manera que la frase “Yo habito, tu habitas” es idéntica a “Yo soy, tu eres” en la medida en que comprende la “manera integral en la que uno vive la vida en la tierra” e incluye actividades tales como construir, cultivar y cuidar de los seres (Ingold 2000:185). De manera desconcertante, la similitud conceptual continúa en la medida en que Oxa sigue explicando que el respeto entre las entidades locales es también parte de una relación mutua de cuidado expresada en quechua con el verbo *uyway*, la cual hace eco con cultivar y construir. Oxa lo define como un “concepto’ que tiñe todo lo que está incluido en la vida andina, la Pachamama nos cría, el Apu nos cría, nos cuidan, y nosotros cuidamos de ellos... y nosotros criamos a nuestros hijos y ellos nos criarán cuando seamos ancianos. Nosotros criamos las semillas, los animales y las plantas y ellos también nos crían” (Oxa 2005) *Uyway* como cuidado mutuo es también una relación política que sustenta un orden jerárquicamente organizado que funciona para mejorar la vida con la sola condición de que los participantes de ese orden cumplan con las obligaciones que tienen unos con otros y que deben ser conocidas a fondo por ellos. Enseñarnos unos a otros a cuidarnos es parte de cuidarnos unos a otros y el aprendizaje mutuo es un requisito para la relación de co-habitar que hace que uno sea el lugar antes que del lugar. Las habilidades de habitar son

habilidades políticas: un conjunto de conexiones entre humanos y no humanos que interactúan con respeto, cuidando unos de otros y de esta manera perteneciendo intrínsecamente entre sí y siendo parte de lugar. Esta no es la única forma de relacionarse a o de hacer el lugar en los Andes; pero sí es una forma importante que vive en las sombras de la política (étnica o medioambiental). Y es esta noción de lugar la que actualmente está surgiendo en la política, organizando luchas y reclutando aliados entre los políticos modernos.

En efecto, en otra consecuencia que el neoliberalismo no previó, la incursión del capital de riesgo —con frecuencia de las empresas mineras o madereras— en áreas geográficas consideradas remotas e incluso vacías, ha vuelto la política indígena vernacular —en su postura sensible— más pública que nunca en los últimos cincuenta años. Excavar una montaña para abrir una mina, perforar el subsuelo para buscar petróleo y derrumbar árboles para conseguir madera podría ser algo más que un mero daño ambiental. Si se realizan de manera inadecuada (sin negociar las reglas locales de respeto), estas actividades podrían traducirse localmente como una violación de las redes de asentamiento que hacen posible el habitar. En esos casos, han provocado una oposición de gran capacidad y sorprendentemente exitosa que ha abierto una disputa ontológica (todavía impensable para las mentes modernas) enfrentando a los seres sensibles locales contra la Naturaleza universal y en ciertas ocasiones involucrando a los ambientalistas en la negociación. De esta manera, los conflictos políticos actuales están fuera de lo común. Y tal vez sea su excepcionalidad la que ha hecho que la palabra “conflicto” prolifere en los principales círculos intelectuales y políticos peruanos, donde se usa como una especie de abreviatura para nombrar las numerosas confrontaciones que han tenido lugar en los últimos diez años entre las empresas mineras y los grupos indígenas en los Andes y la Amazonía. De hecho, el rótulo “guerra” empleado para referirse a las confrontaciones alrededor del agua en Cochabamba podría ser una designación más apropiada para lo que pienso que está teniendo lugar. Ambos rótulos (conflicto y guerra) indican el surgimiento público de un antagonismo (aquel entre la política moderna y las prácticas que ha mantenido en las sombras) que podría dar lugar a una nueva configuración de poder y convocar a actores inusuales al centro de la atención política. Los surgimientos requieren una nueva imaginación. Desafían las formas convencionales de pensamiento acerca de la política, la geografía, la religión y los derechos, por nombrar sólo algunas categorías. En las confrontaciones con las empresas mineras, el “conflicto”

resta importancia a lo impensable. “Respeto por las creencias culturales diferentes” es la manera en que los ambientalistas de buen corazón se explican a sí mismos y a otros –rápida y eficientemente porque así lo requiere su búsqueda– la idea de que una montaña se molesta si una retroexcavadora la excava. Detrás de esta explicación momentáneamente conveniente hay algo más. Fabiana Li (antropóloga de la Universidad de California - Davis) analiza en su tesis (en curso) el complejo proceso político a través del cual una montaña en los Andes del Norte del Perú, el Cerro Quilish, se convirtió en protagonista de una controversia que enfrentó a campesinos y a la ONG que los respaldaba frente a la empresa minera transnacional Yanacocha, en la cual el Banco Mundial es uno de los principales inversionistas. Es interesante advertir que un asunto central en la controversia fue la definición del Quilish: mientras que para la empresa minera el cerro era fundamentalmente un depósito de oro –cuatro millones de onzas de este metal– y una fuente secundaria de agua de riego para la agricultura local, para aquellos que se oponen a la mina el Quilish es: a) una fuente de agua tan particularmente preciada que no se traduce en un neutral H₂O. En efecto, los campesinos rechazaron la oferta de la mina de construir un nuevo sistema de irrigación cuando supieron que el agua iba a ser canalizada desde una fuente distinta; b) un depósito legendario de oro que no puede producir riqueza porque ya era rico donde estaba; y c) una entidad sensible cuya desaparición transformaría los alrededores y produciría tal caos que ni siquiera se distinguirían las estaciones climáticas. Mientras que la disputa estaba lejos de acabarse, la mina y sus defensores –científicos, economistas y autoridades estatales peruanas–, usando argumentos referidos al progreso, al desarrollo económico y a la creación de empleos que resultarían de excavar el oro, habían tenido dificultades para rechazar la definición vernácula del Quilish. Curiosamente, la estructura epistémica que contiene la identidad de la montaña como una entidad sensible no estaba establecida dentro de las fronteras sociales y la definición vernácula del Quilish viajó (quizá a través de enmarañadas redes New Age-ambientalistas-turísticas) y consiguió defensores en los Estados Unidos y Europa (Li 2007). Incluso si el Quilish como una entidad sensible es derrotado, el hecho de convertirse en un actor visible en este conflicto –la naturaleza pública de la disputa sobre lo que es– puede indicar que un nuevo registro político está surgiendo de las sombras y se ha hecho visible en respuesta a las perturbaciones provocadas por el capitalismo neoliberal, el cual se perca de esta manera de que no todas las diferencias terminan formando parte de la regulación multicultural y de que ha desatado “algo” (un “conflicto” tal como

se denomina en los altamente letrados círculos peruanos) que sus ciencias predominantes no pueden dominar, de modo que se está viendo cada vez más forzado a negociar. Incluso así sea mínima, que la negociación exista es significativo y desconocerla es un acto político y un hecho empírico digno de consideración analítica.

Los practicantes de la política vernacular se encuentran en todo el país –son identificados como “migrantes” (para designar su origen rural) tanto en la cultura popular como en la literatura académica– y han aprendido a negociar con fuerzas que encuentran en sus nuevos lugares de residencia. De este modo, estas prácticas surgen en público de manera inesperada. Por ejemplo, no hace mucho en una protesta en Lima contra la privatización del agua dos “shamanes” (quizá algunos más, ninguno de los organizadores estaba seguro de cuántos fueron) se hicieron presentes y realizaron voluntariamente una ofrenda a la Pachamama “para limpiar el agua del río Rímac y para propiciar un buen final para la protesta”, como me explicaron sus asombrados organizadores. Incluidas como “folklore” por la prensa que daba cuenta de la inusual presencia y mostradas en público en medio de demostraciones de la oposición, estas prácticas podrían no representar un problema para las prácticas políticas predominantes. Se convierten en un “conflicto”, o incluso en una “guerra” que elude la explicación, cuando los “rituales” –o cualquier otra práctica que pertenece a las sombras de la política– se introducen en el centro de la atención política pública (recuérdese la reacción del periodista del Wall Street frente a lo que él denominó el misticismo del Primer Ministro boliviano). Y luego los “conflictos” pueden hacer evidente el antagonismo que mantiene a la política indígena no moderna en las sombras. Si bien los “conflictos” actuales tal vez no sean resueltos (en la medida en que van más allá de las empresas mineras y las poblaciones locales), su surgimiento podría tener consecuencias. Aunque no sirvan para otra cosa, podrían debilitar la invisibilidad del antagonismo que excluye las prácticas vernaculares de la esfera de la política y las define como manifestaciones étnicas de poblaciones que están desapareciendo. Hasta ahora “el conflicto” entre el capital de riesgo y las prácticas vernaculares ha surgido como un derecho al lugar. Ha hecho evidente que las “creencias locales” no están desapareciendo, que son co-temporáneas con la ingeniería minera, por ejemplo, y que habitando las sombras catalizan la política étnica. Que el conflicto es un conflicto de espacio es evidente y ahora que el tiempo no ofrece una solución en la medida en que es obvio que “nosotros” ya no podemos localizarlos a “ellos” en el pasado, la pluralización de la política podría estar más cerca que nunca antes.

Un final indefinido: ¿qué se requeriría para pluralizar la política?

“Es simplemente que nuestras definiciones usuales de la política no se han puesto al día todavía con las multitud de vínculos ya establecidos.”

Latour (2005: 37)

No he llegado aquí sin temor y no quiero ser malinterpretada. Ser una “intelectual comprometida” era mi identidad cuando vivía en el Perú y eso continuó marcando mi trabajo intelectual. De hecho, mis redes se entrelazan con las de Mariano Turpo debido a su rol en la política moderna: un activista desconocido en el movimiento que produjo uno de los cambios más importantes en el Perú contemporáneo. De ahí que mi discusión acerca de la “política” no pretende sustraerse del activismo comprometido sino contribuir a él. Me agrada la “sugerencia” de Isabelle Stengers de “disminuir la velocidad del razonamiento” y permitir que “aquello” que no desea tener una voz política (en los términos en que nuestro buen izquierdismo les ofrecería a ellos) afecte mi análisis. Cuando conocí a Mariano Turpo, concluí demasiado rápido que los políticos de izquierda lo habían rechazado debido a su incapacidad de pensar a través de una política ideológica. Esto era tan solo parcialmente cierto puesto que al trabajar a su lado me di cuenta de que él también había rechazado las oportunidades de mis antecesores izquierdistas. Mariano no quería tener la voz política que ellos le ofrecían: su voz podía en efecto traducir su deseo de recuperar las tierras de la hacienda, pero decididamente dejaba detrás que la recuperación de la tierra representaba para Mariano restablecer lo que él tradujo para mí como “respeto” a lo largo del territorio sensible donde él y sus parientes vivían. El “respeto” coincide con la compleja relación que Justo Oxa describe como *uyway*: las interacciones entre humanos y no humanos que transforman el espacio en lugar. La tierra fue una equivocación, el término homonímico que albergó dos mundos diferentes, uno de los cuales tenía una moneda corriente más fuerte y no podía ver al otro. El lugar como una maraña de relaciones entre humanos y no humanos era una categoría impensable en la política convencional de izquierda de los años sesenta, enemistada como estaba con lo que históricamente había sido convertido en irrelevante y en desaparición. La práctica de Mariano era diferente: él sabía que su deseo de respeto había sido descartado, pero él co-elaboró prácticas políticas y eso volvió exitoso el empeño combinado indígena-izquierda. Dos mundos

lucharon conjuntamente por el mismo territorio y el hecho llegó a ser públicamente conocido como el fin del sistema de hacienda y el comienzo de la Reforma Agraria. Que el otro mundo haya recuperado lugar —en su significado cosmológico— permaneció desconocido, en las sombras desde donde ese mundo, a través de los esfuerzos de Mariano, hizo posible el suceso histórico.

Mariano y su hijo Nazario me hicieron tomar conciencia de la colonialidad de la política y de las muchas y complejas características de las cuales obtiene su hegemonía. Una de estas es la cualidad letrada de la política, moldeada por el rol de la ciudad y su herencia intelectual. Aquellos que saben leer mejor y escribir califican más alto en la escala de la política demasiado naturalmente; las excepciones, incluso si son la norma, son consideradas como anomalías y son objeto de escándalo. Y esto podría ser correcto en tanto que la capacidad de leer y escribir es en efecto un elemento necesario en la política. De manera similar trabajar intentando conseguir la colaboración horizontal entre intelectuales de todo tipo y haciendo caso omiso del “rango” es una tarea más bien obvia —una propuesta gramsciana contemporánea—. El problema, sin embargo, surge cuando dicha colaboración se olvida que la política (como una categoría y las prácticas que cuentan como tales) pertenece a una genealogía epistemológica específica que no puede representar la diferencia radical que existe entre los muchos mundos que habitan el planeta. Como consecuencia de este olvido, la “política letrada” se convierte en todo lo que la política puede ser. Actuando como la contraparte de la ciencia, este tipo de política desempeña una representación —una práctica política— incapaz y reacia a negociar los términos en los que se va a hablar sobre el mundo(s). La política representa sólo a los humanos; las representaciones de los no humanos son folklore o creencias que en el mejor de los casos pertenecen a otra cultura de política y en cualquier caso no pueden ser parte de la que es real. El olvido no es un accidente, es histórico. Las exclusiones que resultan están incluidas en el pacto entre la política y la ciencia e interrumpir este pacto parece imposible. Sin embargo, hay que hacerlo y en realidad es lo que los líderes locales han venido haciendo desde que tienen memoria y lo que los movimientos sociales indígenas están haciendo públicamente en la actualidad. La política letrada está siendo desafiada sin que nosotros lo sepamos. Nuestras usuales definiciones de política no se han puesto al corriente de los mundos que se están haciendo públicos. La presencia de nuevos actores está desestabilizando el consenso que excluyó a las prácticas indígenas de la política y las asignó a la religión o al ritual.

La actual emergencia indígena podría forzar la pluralización de la política. Y no me refiero a una pluralidad ideológica o a la incorporación de organizaciones marcadas por la clase, el género, la etnicidad, la educación (o cualquier otra marca diacrítica que pudiera desempeñar la misma función marginalizadora frente al Estado-nación) que las estrategias multiculturales, conservadoras o liberales, pudieran proponer y esforzarse tenazmente por conseguir. En efecto, pluralizar la política no significa la incorporación o la inclusión. Es la propuesta de negociar con las voces que habitando las sombras de la política quieren representar a los no humanos, lo que nosotros denominamos naturaleza y reservamos para que sea representada por la ciencia. Lo que requiere una política plural es la aceptación del antagonismo entre las entidades sensibles y la ciencia (hasta ahora definido hegemónicamente como un “problema cultural”) y su transformación en un conflicto político entre dos formas diferentes de ser. Una política plural tomaría literalmente la definición del Ausangate que hace Nazario Turpo (no de manera metafórica o simbólica, que es a lo que estamos acostumbrados como antropólogos) como un ser sensible, dando cabida al mismo tiempo a su definición como naturaleza. Los dos mundos distintos en los que existe el Ausangate tendrían cabida públicamente y sin ser equiparados de ninguna manera y, entonces, la negociación podría comenzar. Algunos se alinearían con Nazario, otros se opondrían a él. Y la oposición podría incluir a personas indígenas porque esta decisión podría ser política y no cultural. Lo que estaría en juego no sería si el Ausangate es sensible o no. Lo que estaría en juego sería un proyecto político para el futuro de la región. Yo me alinearía con Nazario porque yo quiero lo que él quiere: ser considerada al mismo nivel que el resto, denunciar el abandono en el que ha dejado el Estado a gente como él —mientras que al mismo tiempo amenaza con la asimilación—, denunciar las operaciones mineras si es que no se conducen de acuerdo a las reglas locales de respeto, discutir el deshielo de los nevados, defender a su manera, a mi manera y a la manera que pudiera surgir como nuestra el lugar en el que vive Nazario.

Referencias citadas

- Albó Xavier. 1991. “El Retorno del Indio” en *Revista Andina* (Cusco) 9 (2):299-366
- Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo. 1998. “Introduction: the Cultural and the Political in Latin American Social Movements”. En: *Cultures of Politics/Politics*

- of Culture*. edited by S. Alvarez, E. Dagnino y A. Escobar, 1-32. Westview Press: Boulder.
- Asad, Talal. 2005. "Reflections on Laïcité & the Public Sphere," *Items and Issues* 5(3): 1-11
- Blaser, Mario. 2007. Bolivia: los desafíos interpretativos De la coincidencia de una doble crisis hegemónica." In *Reinventando La Nación En Bolivia: Movimientos Sociales, Estado y Poscolonialidad*, edited by Karin Monasterios, Pablo Stefanoni and Herve Do Alto, 11-21. La Paz, Bolivia: CLACSO/Plural Editores.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le Sens Pratique*. Minuit: Paris.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe*. Princeton University Press: New Jersey.
- Chatterjee, Partha. 2004. *The Politics of the Governed. Elections on Popular Politics in Most of the World*. Columbia University Press: Nueva York.
- Choy, Timothy. 2005. "Articulated Knowledges: Environmental Forms after Universality's Demise", *American Anthropologist* 107(1): 5-18.
- Cruikshank, Julie. 2005. *Do Glaciers Listen. Local Knowledge, Colonial Encounter and Social Imagination*. Seattle: University of Washington Press.
- Dagnino, Evelina. 2005. "Meanings of Citizenship in Latin America" IDS Working Paper 258, Institute of Development Studies. University of Sussex: Brighton, England.
- de Córdoba José and David Luhnnow. 2006. "A Dash of Mysticism: Governing Bolivia the Aymara Way." *The Wall Street Journal*, 7 Julio 2006: A1.v
- Deleuze, Gilles and Flix Guattari. 1996. *What is Philosophy?* Columbia University Press: New York.
- Descola, Philippe. 1996. *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Fanon Franz. 1952. *Black Skin, White Masks*. Editions du Seuil: Paris.
- Fischer Michael. 2003. *Emergent Forms of Life and the Anthropological*

Voice. Duke University Press: Duke.

Fraser, Nancy. 1997. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy" in *Justice Interruptus: Critical reflections on the 'Postsocialist' Condition*, edited by Nancy Fraser, 69-98. Routledge: Nueva York y Londres.

Gibson-Graham, J.K.. 2006. *A Postcapitalist Politics*. University of Minnesota Press: Minneapolis.

Graham, Laura. 2002. "How Should and Indian Speak?: Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere" in *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*, edited by Jean Jackson and Kay Warren, 181-228. University of Texas Press: Austin.

Hegel, Wilhelm Georg. 1997. "Lectures on the Philosophy of World History ([1975])" en *Race and the Enlightenment* editado por Emmanuel Chukwudi Eze, 115-138. Cambridge: Blackwell.

Hulme, Peter and Ludmilla Jordanova. 1990. *The Enlightenment and its Shadows*. Routledge: Nueva York.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment*. Routledge: Nueva York.

Latour, Bruno. 1994. *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press: Boston.

Latour, Bruno. 2002. *War of the Worlds: What about Peace?* Prickly Paradigm Press: Chicago.

Latour, Bruno. 2005. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, edited by Bruno Latour and Peter Weibel. MIT Press: Massachusetts.

Li, Fabiana. Phd. Tesis doctoral en proceso. "When Pollution Comes to Matter: Science and Politics in Transnational Mining", University of California, Davis

Maldonado, Nelson. 2004. "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity Empire, Coloniality", *City* 8 (1): 29-56.

Marx, Karl. 1981. "El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte"

- en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos por C. Marx y F. Engels*, 404-498. Editorial Progreso: Moscú.
- Mehta, Uday Singh. 1999. *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought*. University of Chicago Press: Chicago.
- Mouffe, Chantal. 2000. *On the Political*. Routledge: New York.
- Oliart, Patricia. 2002. "Identidad indígena e historias de contacto en América Latina: Las personas, los pueblos y el movimiento transnacional". Documento presentado en la Conferencia Raza y Cultura en Latinoamérica: de la pureza de sangre a los movimientos sociales indígenas. University of Iowa.
- Oxa Diaz, Justo. 2005. Arguedas y mi mundo. Conferencia: "José María Arguedas y La Política". Pontificia Universidad Católica. Lima, Perú.
- Pajuelo, Ramón. 2005. *Municipalidades de centros poblados y conflicto social: Las Lecciones del Caso de Ilave*. Lima: Asociación Servicios Educativos Rurales (SER) - OXFAM.
- Quijano Aníbal. 2000. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", *Journal of World Systems Research* VI,2:342-386.
- Rama, Angel and John Chasteen. 1996. *The Lettered City (Post Contemporary Interventions)*. Duke: Duke University Press.
- Sahlins, Marshall. 2000. "'Sentimental Pessimism' and Ethnographic Experience. Or Why Culture is not a 'Disappearing' Object" in *Biographies of Scientific Objects*, edited by Lorraine Daston, 158-202. Chicago: University of Chicago Press.
- Shapin, Steven and Simon Schaffer. 1985. *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. New Jersey: Princeton University Press.
- Stengers, Isabelle. 1997. *Power and Invention. Situating Science*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Stengers, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal" in *Making Things Public* edited by Bruno Latour and Peter Weibel, 994-1003. MIT Press: Cambridge, Massachusetts.
- Stephenson, Marcia. 2002. "Forging an Indigenous Counterpublic

- Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia”, *Latin American Research Review* 37 (2): 99-118.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Altamira Press: New York.
- Tsing, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press: Princeton.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Beacon Press: Boston.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects en Amerindian Ontologies”, *Common Knowledge* 10(3): 463-484.
- Whitehead, Alfred. 1967. *Adventures of Ideas*. Free Press: New York.
- Williams, Raymond. 1978. *Marxism and Literatura*. Oxford: Oxford University Press.