

INTRODUCCIÓN

Mario Blaser y Marisol de la Cadena

En la medida que las grandes movilizaciones sociales que en los últimos años han tenido lugar en América Latina han sido articuladas por formaciones indígenas regionales, las relaciones que despliegan y que los hacen posibles exceden la interpretación de estos movimientos como ‘giro a la izquierda’. El motivo de este número de la revista WAN/RAM es abrir el espacio para conversar sobre ese exceso aceptando el desafío conceptual que supone más allá de las ideologías y términos políticos usuales.

La idea de ‘lo impensable’ no es sólo nuestra y por supuesto tampoco es nueva. Una de nuestras inspiraciones es la interpretación de Michel Rolph Trouillot (1995) sobre la revolución de los esclavos de Saint Domingue en contra de Francia y por la independencia del futuro Haití (donde Trouillot nació). Según él, esta revolución fue *impensable* en el momento en que ocurría: para la imaginación francesa y occidental de la época, el ser negro y esclavo eran condiciones desde las que no se podía imaginar la libertad por lo que la primera revolución independentista en América Latina, entró en la historia como un no-evento. Creemos que la imaginación hegemónica en América Latina se encuentra en una situación semejante con respecto a los movimientos indígenas en el continente.

A diferencia de los siglos anteriores, lo hegemónicamente impensable en el siglo veintiuno no es que los indios (los negros, las mujeres, o cualquier grupo subalterno) no puedan actuar políticamente—hace algún tiempo que se desautorizó la idea de estos grupos como pre-políticos. Lo impensable ahora son los términos en que estos grupos actúan políticamente—y esto coincide con el análisis de Trouillot, para quien lo impensable es aquello que desborda los términos en los que se hacen las preguntas mismas. Los movimientos sociales indígenas en América Latina entran en la historia como eventos—lo que no entra en la historia son los términos conceptuales que los hacen posible y que exceden

tanto el análisis de la política indígena como una alianza que hace posible el ‘giro a la izquierda’ como los límites en los que esta última ha imaginado su intención descolonizadora de aquéllos que sitúa como ‘otros’. Ignoramos en qué consiste el exceso no por qué no hayamos investigado lo suficiente, sino por que el exceso desborda el rango de las preguntas de nuestras posibles investigaciones. No tenemos categorías conceptuales adecuadas para pensar las relaciones que articulan dichos movimientos; las que tenemos o son insuficientes o pervierten nuestra capacidad de dar cuenta de ellas. El conocimiento de una época no sólo crea posibilidades de pensamiento; también elimina posibilidades creando espacios ‘imposibles’ de pensar. Obviamente, el reto que indagar sobre lo impensable representa, nos lleva más allá de las coordenadas geográficas Latinoamericanas. Este número de la revista WAN/RAM presenta una serie de ‘trabajos en construcción’ con los que esperamos abrir las categorías con las que normalmente pensamos las relaciones sociales.

Como empezar a hablar de lo impensable? Tal vez señalando que el primer síntoma con que se nos manifiesta es como conflicto, desconcierto y ruptura con nuestra manera usual de pensar. Un par de instantáneas: En los Andes Peruanos, hay gente que se opone a la destrucción de un cerro para abrir una mina de oro, entre otras razones porque el cerro no lo quiere—la oposición a la mina contradice los deseos del gobierno que quiere atraer capital extranjero. En Canada, la Nación Indígena Mowachat/Muchalalt se enfrenta con el ministerio de pesca Canadiense y con medioambientalistas quienes quieren retornar Luna, una Orca perdida, a su grupo familiar. Los Indígenas aseguran que en Luna reside el espíritu de su recientemente fallecido jefe y que su deseo de estar con su gente debe ser respetado. Lo impensable no es que ‘los indígenas creen que los animales o los cerros tengan vida’—por el contrario, así es como pensamos. Lo que no podemos es pensar esas afirmaciones en sus propios términos porque no tenemos las herramientas conceptuales para hacerlo. Lo inconcebible—lo realmente impensable-- es que el cerro o la ballena sean algo otro. Son cerro o ballena—punto. Eso ‘otro’ es creencia—está bien para los indígenas pero no para nosotros, y mucho menos para el Estado.

Muchos antropólogos han escuchado y analizado historias como éstas, donde los ‘objetos’ tienen agencia o los protagonistas son entidades que nos parecen irreales. Como lo señala Paul Nadasdy (2007) en la mayoría de los casos estas historias no son tomadas en serio. En efecto, sólo en las charlas informales, después de las presentaciones en los congresos, nos atrevemos a

contar estas historias con un tono circunspecto, dejando abierta la posibilidad de que haya ‘algo más—y mas allá’ de lo que podemos explicar acerca de ellas, desde donde estamos; en público, domesticamos estas historias para hacerlas entrar en nuestros corrales intelectuales, las volvemos ‘símbolos,’ ‘metáforas’ es decir ‘significado’ de expresiones de procesos que ya conocemos, que ya han sido teorizados, es decir, que son pensables: construcciones sociales, animismo, manipulación de símbolos étnicos, y demás. En otras palabras: no podemos pensar las relaciones sociales de las personas a quienes llamamos indígenas sin la ayuda de nuestra antropología moderna o post-moderna. Para eso, después de todo, creamos esa disciplina en el siglo diecinueve y comienzos del veinte: para explicar en nuestros términos, para traducir a nuestro mundo esos otros mundos adonde llegábamos como viajeros avezados, y como liberales bien intencionados deseosos de contribuir a controlar los excesos del proceso civilizador en el que también participábamos.

Algo semejante ocurre con la ecología—incluso la ecología crítica, y la más política de ellas. Todas estas toman en cuenta las ballenas y los cerros y tienen la capacidad de considerar seriamente la conservación hasta de la más insignificante de las plantas. Contenido como biología, hidrología y geología dentro de la categoría naturaleza todo es defendible como tal. Igual que la antropología, la ecología respeta las creencias de los indígenas y es incapaz de sostener conversaciones en las que sus propias categorías no definan—y determinen conceptual y epistémicamente—el diálogo.

En su último libro, Arturo Escobar pone en relieve el origen de la incomodidad que sentimos con esta forma de responder a aquello que nos exige pensar fuera de lo familiar:

“We already mentioned the definition of political ecology as the study of ecological distribution conflicts, meaning by this conflicts over access to, and control over, natural resources. In providing this definition, Martínez Alier (2002) was making an extension from political economy as the study of economic distribution conflicts—class distribution of wealth, income, assets and so forth—to the field of ecology. This two-pronged political ecology perspective is still missing an important dimension of conflict, namely, the cultural. It is necessary, in other words, to consider those conflicts that arise from the relative power, or powerlessness, accorded

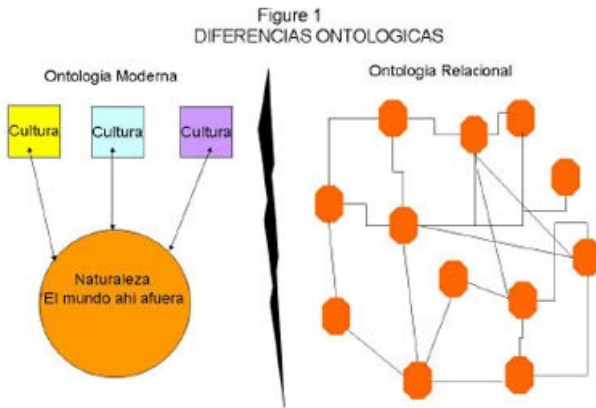
to various knowledges and cultural practices. To continue with the example above: by culturally privileging the capitalist (e.g., plantation) model of nature over the local diverse agro-forest ecosystem model, not geared to a single “product” and to accumulating capital, a cultural distribution conflict has been created.” (Escobar, 2008: 13-14).

Nuestras preocupaciones originales tienen que ver con conflictos que, de acuerdo al planteo de Escobar, aparecen a primera vista como conflictos de distribución cultural. Desde esta perspectiva, en el conflicto por la mina que mencionamos anteriormente se enfrentan dos formas culturalmente específicas de entender ‘el cerro.’ De manera similar en el caso Canadiense son dos formas diferentes de entender la orca las que están en conflicto. Claro, estos conflictos también implican que aquella perspectiva cultural (sobre las ‘cosas’ en conflicto) que se imponga determinara el acceso, el uso y la relación con ellas. Hasta aquí la idea de conflicto de distribución cultural no presenta mayores problemas. Sin embargo Escobar esta planteando algo más aquí: él señala que hay que considerar las relaciones de poder entre diferentes conocimientos. Si seguimos esta línea debemos mover nuestro foco de atención desde la cultura hacia la formación epistémica de la cual forma parte este concepto nuestro, y una vez allí preguntarnos: ¿que supuestos ontológicos fundan al concepto de cultura con el que intentamos aprehender estos conflictos? ¿Qué es lo que la idea de ‘cultura’ hace pensable y al mismo tiempo impensable?

Como señala Bruno Latour (2002:14), el concepto de cultura es una perspectiva particular sobre la ‘otredad.’ Sucintamente, el concepto de cultura nos refiere a las formas diversas y parciales de aprehender una realidad que consideramos única y autónoma: el dominio de lo natural. De ahí la noción que, en principio, los conflictos de distribución cultural son en cierta medida conflictos de interpretación de la realidad; en otras palabras, lo que esta en juego son interpretaciones de esa realidad autónoma, llámese cerro u orca, ambas formas pertenecientes a lo que nosotros llamamos naturaleza. El concepto de cultura obtiene significado en oposición al concepto de naturaleza y la dicotomía que estos dos términos organizan es central a la ontología moderna—a lo que somos nosotros. Lo importante es que se trata de una ontología particular—una manera de ser entre muchas maneras de ser—y por tanto organiza en forma particular un mundo en particular. Pero existen muchas maneras de ser, existen muchas ontologías—y no todas se articulan en torno a la dicotomía naturaleza/cultura. Nuestro argumento es que las diferencias

ontológicas se invisibilizan cuando operamos con el concepto de cultura en forma a-crítica y asumimos que ‘cada cultura tiene una forma particular de interpretar la naturaleza.’ La defensa del “derecho de cada cultura a su manera de definir la naturaleza o de relacionarse con ella” es simplemente relativismo cultural—una de las versiones de la imposición epistémica efectuada por la división ontológica entre naturaleza/cultura.

La Figura 1 es un diagrama esquemático donde se puede comparar como se diferencia la ontología moderna de una ontología relacional del tipo descripta por diversas etnografías sobre pueblos indígenas en América (Descola 1996; Feit 1995; Viveiros de Castro 1998) y Australia (Povinelli 1995; Poirier 2008).



En la ontología moderna tenemos una división entre cultura(s) y naturaleza que adjudica agencia al primer término pero no al segundo; en la ontología relacional ‘todo lo que existe’—en el diagrama los hexágonos-- tienen agencia y voluntad propia y aunque sin duda jerarquizados, la jerarquía no necesariamente sigue la división humano (cultura) / no humano (naturaleza). Humanos y no humanos co-constituyen el mundo y se relacionan entre sí y con el otro volitiva y políticamente. No nos explayaremos en los detalles de este tipo de ontologías y las formas concretas en que diferentes pueblos las encarnan ya que lo que queremos remarcar es mas bien la forma en que la ontología moderna invisibiliza estas otras ontologías por medio del concepto de cultura. En efecto, cuando utilizamos el concepto de cultura para explicar la ontología relacional lo que hacemos es reducir esa ontología para hacerla caber dentro de uno de los cuadrados con el rotulo de cultura sin percatarnos que en el proceso ignoramos esa otra

ontología, e imponemos la más naturalizada de las hegemonías: la hegemonía epistémica. Sobre la base de haber hecho invisible las diferencias ontológicas, el concepto de cultura contribuye así a delimitar un espacio de lo seriamente pensable o concebible como conocimiento, es decir aquello que se organice sobre la base de una aceptación tacita de las premisas de su existencia. Todo lo que se organice por fuera de estas premisas es impensable, cuando no inconcebible como conocimiento.

En los trabajos que se presentan aquí se comienza a insinuar un movimiento en reversa, donde tratamos de abrir una brecha por donde entrar en lo que la modernidad nos presenta como impensable. Así nos preguntamos ¿Cómo abordamos estos mundos seriamente? ¿Cuáles son los efectos políticos de invisibilizar (y por tanto también de hacer visible) otras ontologías o mundos (Ana Ramos, Marisol de la Cadena, Justin Kenrick)? ¿Cómo se articulan en practica las diferencias ontológicas y como las analizamos (Dana Powell, Mario Blaser)?

Como lo señaláramos, estos trabajos son un trabajo en construcción y esperamos que compartirlos con los lectores en esta etapa generara debates necesarios para seguir avanzando en estas ideas. Por lo tanto, y desde ya, les agradecemos sus comentarios.

Referencias citadas

- Descola, Philippe. 1996. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. New York: New Press.
- Escobar Arturo. 2008. *Territories of Difference. place, movements, life, redes* (Durham: Duke University Press)
- Feit, Harvey. 1995. "Hunting 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.
- Latour, Bruno. 1993. *We have Never been Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University 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. 1995. Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. *American Anthropologist* 97(3):505-518.
- Tanner, Adrian. 1979. *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. New York: St. Martin's Press.
- Trouillot Michel Ralph. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston. Beacon Press
- Viveiros de Castro, Eduardo 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4(3):469-488.