

Naturaleza disociadora¹

Marisol de la Cadena

Ph.D. Antropología

Departamento de Antropología

Universidad de California, Davis (Los Ángeles, CA, Estados Unidos)

Dirección electrónica: mdelac@ucdavis.edu

De la Cadena, Marisol (2016). "Naturaleza disociadora". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 31, N.º 52, pp. 253-263

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a16>

Texto recibido: 20/03/2016; aprobación final:20/05/2016

Al amanecer del 5 de junio de 2009 ocurrió una violenta confrontación entre las fuerzas policiales y un gran grupo de ciudadanos peruanos que se declaraban pertenecientes a los grupos indígenas aguaruna-huambisas. El objetivo de la policía era levantar un bloqueo sobre una carretera principal cerca de la ciudad de Bagua, en las tierras bajas del Amazonas, al norte del Perú. Los aguaruna-huambisas habían tomado el control de la carretera a la altura de un paraje llamado La Curva del Diablo como parte de una huelga general que inició el 9 de abril del mismo año, organizada por varios grupos indígenas amazónicos. Protestaban por una serie de decretos legislativos que entregaban su territorio para la exploración petrolífera haciendo caso omiso del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, que exige que

1 El presente artículo se publicó originalmente como "Uncommoning Nature" en *e-flux journal*, N.º 56, "Supercommunity" (22 de agosto de 2015). El editor invitado fue Pedro Neves Marques. La autora, Dra Marisol de la Cadena, concede el correspondiente permiso para que el profesor Juan Camilo Cajigas lo publique en el Dossier de Reflexión del *Boletín de Antropología* de la Universidad de Antioquia. El traductor del original publicado en inglés fue Silvio Alejandro Puertas. Las Figuras presentes en el texto publicado en el *Boletín de Antropología* corresponden a las que se presentan en la publicación original y en las que no se indica su ubicación en el texto. Tampoco cuenta con *abstract* que pueda ser traducido a los idiomas en los que nuestra revista lo hace.

los gobiernos consulten con los habitantes de los territorios para que las compañías puedan acercarse para efectos de exploración y explotación.



Figura 1 La relación de múltiples mundos: lo humano, lo no humano (natural) y lo no humano (divino)

Fuente: anónimo. *Virgen-cerro*, c. 1730. Museo de la Casa Nacional de Moneda, Potosí. Nota: La pintura representa un Ser-Tierra que también es una montaña, ocupada por la Virgen y resguardada por la Iglesia, de donde se ha expulsado al Demonio. “Uncommoning Nature”. En: *E-flux journal*, N.º 56, “Supercommunity”. [En línea:] <http://supercommunity.e-flux.com/texts/uncommoning-nature/>. (Consultado el 22 de agosto de 2015).

Por consiguiente, la concesión era ilegal, como afirmaban los protestantes. El enfrentamiento dejó un saldo de 30 cadáveres, entre policías y aguaruna-huambisas, según el conteo oficial. El 19 de junio del mismo año, contra la voluntad del entonces presidente Alan García, el Congreso canceló los decretos. El estado local ordenó el arresto de muchos líderes indígenas, quienes enfrentaron 33 acusaciones de muerte, entre los cuales se contaba Santiago Manuin Valera, el destacado líder de los aguaruna-huambisas. Durante su arresto, Manuin dijo:

El gobierno toma nuestro territorio, el territorio del pueblo aguaruna-huambisa, para que nos volvamos dependientes de su (forma de) desarrollo. El gobierno nunca preguntó “¿Quieren el desarrollo?”. No nos consultaron. Respondimos: “Cancelen los decretos legislativos que comprometen nuestra existencia como pueblo”. En vez de escuchar nuestras quejas, el gobierno quiso castigarnos; otros pueblos se han sometido, nosotros no. El gobierno ordenó nuestro desalojo forzado (Discurso de Santiago Manuin Valera, 10 de abril de 2014).

Este evento hace parte de lo que denomino el “anthropo-not-seen”²: es decir el proceso de representación de mundo, por el cual mundos heterogéneos que no se constituyen por la división entre humanos y no-humanos —ni que conciben necesariamente las diferentes entidades en sus ensamblajes mediante tal división— están ligados a tal distinción y la exceden. Desde el siglo xv, en lo que serían las Américas, el invisible antropológico era, y sigue siendo, el proceso de destrucción de estos mundos y la imposibilidad de tal destrucción. Bien podría representar el primer apocalipsis histórico: el deseo de terminar los muchos mundos que produjo el mundo uno y sus excesos.³

Los académicos han visto al Antropoceno como una transformación de la humanidad en una fuerza geológica capaz de afectar, y posiblemente destruir, lo que actualmente conocemos como mundo. El “anthropo-not-seen” ha sido justificado desde sus mismos inicios por su fuerza moral humana —y la parte invisible de su dinámica destructiva se puede hallar en la forma en que esta fuerza se ha considerado constructiva—. Contraintuitivamente, esta parte de la palabra (el “no visto”) no se refiere exclusivamente al “anthropos” —“el que busca desde la Tierra” y es capaz de destruir lo que se resiste a conformarse a su imagen (Sobecka, 2015)—. Al superar esta destrucción, el “anthropo-not-seen” incluye ensamblajes más que humanos, tanto en el sentido habitual (es decir, que pueda incluir humanos y no-humanos), como en el sentido de que estas categorías (es decir, humano y no-humano, y por ende la especie) *también* son inapropiadas para aprehender dichas composiciones que, como se mencionó, no logran su completa expresión a través de estas categorías (Sagan, 2011).

Los ensamblajes del “anthropo-not-seen” se pueden traducir como “colectivos articulados” por naturaleza y humanos, aunque también pueden expresar condiciones de “no naturaleza, no cultura” (Strathern y MacCormack, 1980; Haraway, 1992).

El “anthropo-not-seen” era, y sigue siendo, una guerra librada contra las prácticas de enacción de mundo que ignoran la separación de entidades entre naturaleza y cultura —y la resistencia a dicha guerra—. El antagonismo era evidente en el siglo xvii: los clérigos cristianos caminaban los Andes desde Colombia hasta

2 N. de T. El término “anthropo-not-seen” puede ser traducido como “el invisible antropológico”. Este término se sitúa en el contexto de la discusión sobre el Antropoceno, la cual postula que la humanidad ha llegado a convertirse en una fuerza geológica; por tanto, a la era del Holoceno le seguiría la del Antropoceno. Sin embargo, es un hecho que no todas las sociedades humanas han participado de igual manera en la transformación geológica del planeta desde la Revolución industrial. El Antropoceno invisibiliza esta participación asimétrica. El término “anthropo-not-seen” pretende cuestionar el “nosotros” de carácter universal y moderno. Para efectos de una mejor comprensión del texto, se ha decidido mantener el término en inglés.

3 Usaré ejemplos de eventos y condiciones de vida de Latinoamérica, porque es el espacio con el que estoy familiarizada. Sin embargo, el “anthropo-not-seen” es un evento de todo el planeta.

Argentina y Chile “extirpando idolatrías” que los monjes concebían como “cultos inducidos por el demonio”. La extirpación requería dividir las entidades entre la naturaleza creada por Dios (montañas, ríos, bosques), por un lado, y los humanos, por otro, reservando el alma para estos últimos. La invención de la política moderna secularizó el antagonismo: la guerra entre la renuencia a distinguir naturaleza y humanidad continuó silenciosamente en nombre del progreso y en contra del atraso, el mal que sustituía al demonio. Los humanos incipientes se convirtieron en objeto de la benevolente e inevitable inclusión, enemigos que ni siquiera cuentan como tales. Hasta hace poco así ha sido.

La guerra ya no es silenciosa (sino no declarada)

La expansión de los mercados de minerales, petróleo y energía, así como de las nuevas tecnologías que permiten su extracción rápida y rentable, estimula lo que parece ser una extracción corporativa de recursos, imparable como nunca —y poderosa— en lugares que antes eran marginales para la inversión de capital. La construcción de infraestructura (necesaria para enviar los recursos al mercado), patrocinada por instituciones financieras centrales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, y las nuevas entidades financieras regionales, como el Banco Interamericano de Desarrollo, han hecho que incluso los territorios más remotos sean objeto de inversión financiera. La repercusión de la destrucción actual de mundos indígenas no tiene precedentes históricos; el “anthropo-not-seen” (la destrucción de mundos y su resistencia a ello) ha adquirido un alcance y una velocidad que envidiarían los primeros extirpadores de idolatrías y exploradores del siglo XIX (los inversionistas del caucho y de las plantaciones azucareras).

Al superponer la devastación ambiental y al converger hacia fuerzas antropocénicas a nivel planetario, la transformación de los territorios en terrenos de inversión ha encontrado una fuerte oposición local o un franco desacuerdo —transformando la guerra silenciosa en una demanda incesante de políticas que revelan, parafraseando a Rancière, la presencia de muchos mundos que se hacen caber en uno solo—. Horadar una montaña para abrir una mina, taladrar el subsuelo para hallar petróleo, contener todos los posibles ríos y arrasar árboles para construir vías terrestres y férreas transoceánicas se traduce, cuando menos, en la destrucción de las redes de “lugarización” que posibilitan la vida local.

Entre otras demandas, los mundos locales —llámense indígenas o no— desafían el monopolio de las prácticas modernas de hacer, habitar y definir la naturaleza. Con sus esperanzas de crecimiento económico en juego y la amenaza de la soberanía sobre su territorio, los Estados nacionales vacilan entre rechazar la propuesta de políticas que extiendan los mundos locales o terminar la guerra silenciosa para batallar abiertamente, siempre en nombre del progreso. La confrontación de 2009 en La Curva del Diablo es emblemática de la guerra que se vuelve pública: los que

se oponen a la transformación de la naturaleza universal en recursos y que se oponen a la posibilidad del bien común como misión del Estado-nación son sus enemigos y merecen prisión como mínimo.

Con todo, conceptualizada a través del “anthropo-not-seen”, la guerra es peculiar. Al defenderse a sí mismos, los mundos cuyo sacrificio reclama el progreso han revelado públicamente sus prácticas por televisión y prensa. Así, se ha captado la atención del público (con el escarnio mayoritario) acerca de que la naturaleza —como supuesto fundamento del bien común— no es solo naturaleza. Por ejemplo, al advertir sobre la destrucción de su mundo, el líder de los aguaruna-huambisa ha descrito su relación fraternal con la selva tropical amazónica: “El río es nuestro hermano, no matamos a nuestro hermano contaminándolo ni echando basura en él”: el parentesco transforma los ríos, las plantas y los animales en entidades que el capitalismo financiero, la infraestructura y la contaminación pueden matar, más que “simplemente” destruir o diezmar. Tan omnipresente como sea la guerra, estos testimonios aminoran la traducción de estas entidades en naturaleza universal. El mundo único que armaron y sustentaron el cristianismo y la modernidad se cuestiona quizás con un grado inusitado de publicidad por primera vez desde su inauguración hace cinco siglos. Esta posibilidad requiere atención.

Naturaleza disociadora: o bienes comunes (*commons*) a través de la divergencia⁴

Similar a la reivindicación de los aguaruna-huampisa de su parentesco con la selva, en una disputa sobre la extracción de petróleo en un sitio llamado Vaca Muerta (Argentina), un grupo mapuche declaró: “Nuestros territorios no son ‘recursos’, sino vidas que conforman el ixofijmogen del que hacemos parte, no sus dueños”.⁵ En contraposición, las inmobiliarias de Neuquén definían Vaca Muerta como uno de los predios incluidos en un supuesto yacimiento de hidrocarburos: “Vaca Muerta es un inmenso páramo [planicie fría estéril]. Un desierto que se extiende más allá de donde alcanza la vista. Es un territorio hostil que alberga suficiente energía para hacer a los argentinos autosuficientes e incluso exportar gas y petróleo al mundo”. El crudo contraste sugiere que la disputa sobre la extracción de petróleo también es

4 Divergencia es una noción que tomo de Stengers y Pignare. Se refiere a la diferencia constitutiva que hace de las prácticas lo que ellas son y conectan entre todas las diferencias, incluso la diferencia ontológica (2011).

5 “Vaca Muerta, una situación urgente que no da para más”, *Argenpress*, octubre 7 de 2014; y “Un viaje a las entrañas de Vaca Muerta, el futuro energético del país”, *Misiones Online*, marzo 7 de 2015. “Ixofijmogen” es el concepto mapuche de “biodiversidad”.

una disputa sobre el reparto de lo sensible entre naturaleza universal y humanidad culturalmente diversificada, para parafrasear a Rancière (2001).

Al hace énfasis en la *relación* inherente a entidades locales (humanos y diferentes a humanos) y la disputa que cuestiona la universalidad de ésta dualida, es decir lo que se representa como humanos y naturaleza *no solo* y no sólo lo que se enuncia como tal.⁶

John Law llama a lo anterior la capacidad de “tanto esto... como aquello...” (más que “ora esto... ora aquello...”). La interrupción del reparto universal es un evento político y conceptual generador de mundos; lo que surge por medio de él no es una “mezcla” de naturaleza y humano. Al estar compuesto de humanos *con* naturaleza —si conservamos estas categorías ontológicas— se amplía tanto lo uno como lo otro. Las entidades emergen como específicas materialmente a (¡y con!) la relación que las vincula inherentemente. Un ejemplo ubicado en los Andes cuzqueños: la materialidad que relaciona a los humanos modernos y las montañas es diferente de la que constituye *runakuna* (la palabra quechua local para personas) *con* seres-Tierra —entidades que también pueden ser las montañas— (De la Cadena, 2014).

Los procesos que cuestionan la universalidad del reparto de lo sensible entre naturaleza universal y humanos, por supuesto, no se refiere solamente al caso de los *runakuna* con los seres-Tierra. Aquí hay otro ejemplo: en la parte norte de los Andes del Perú, una compañía minera pretende desecar varias lagunas para extraer cobre y oro de algunas de ellas, y arrojar el desecho mineral a otras. A cambio, se construirían depósitos con capacidad acuífera muchas veces mayor a la de las lagunas. Opuestos al plan, los ambientalistas argumentaron que los depósitos destruirían el ecosistema de las lagunas, un paisaje hecho de tierras agrícolas, humedales de gran altitud, ganado, humanos, árboles, cultivos, arroyos y manantiales. La población local añade que las lagunas son *su* vida: sus plantas, animales, suelos, árboles, familias *son con* esa agua específica que no puede traducirse en agua de depósitos, ni siquiera si con ello se surte más agua, como lo promete la compañía minera. No sería la misma agua, que ellos defienden como “guardianes de las lagunas”. Las personas han muerto en este hacer-público, como otro caso de guerra contra los que se oponen a la traducción de la naturaleza en recursos. De hecho, incluso los guardianes de las lagunas nunca han dicho que el agua es un ser —es agua local, y como tal, naturaleza, aunque intraducible como H₂O—.

6 He explicado esto en otros trabajos. Al vivir entre uno y muchos mundos, las prácticas pueden representar no solo entidades: emergen seres no-humanos no solo como tales, sino también como naturaleza y humanos. Ver De la Cadena (2010).

Un “guardián de las lagunas” icónico es una campesina cuya propiedad quiere comprar el proyecto minero de la compañía para legalizar plenamente su acceso a los territorios que pretende excavar. La mujer se opone a vender —incluso por lo que muy posiblemente sea una cantidad de dinero que nunca verá en toda su vida—. Un sinnúmero de veces, las fuerzas de la policía nacional la han atacado a ella, a su familia, e incluso a sus animales —mientras escribo este fragmento, la policía destruía el sembrado de la mujer—. La propiedad ha estado sitiada por más de tres años. “Lucharé por proteger la laguna”, ha sido una de sus réplicas. Y al afirmar su apego al lugar, añade: “No voy a parar; ellos me quieren desaparecer. Pero yo moriré con la tierra”. Al igual que Bartleby, ella “preferiría no” vender; aun así, la mujer no es políticamente agramatical, al menos no en el sentido habitual (Deleuze, 1993).



Figura 2 Protesta de aguaruna-huampisas en Bagua, norte de Perú

Fuente: Awjun-Wampis protesta en Bagua, norte de Perú. La violencia de la policía envió a muchos de los opositores al hospital, a pesar de un bloqueo pacífico en el puente Corral Quemado, junio 5 de 2009. “Uncommoning Nature”. En: *E-flux journal*, N.º 56, “Supercommunity”. [En línea:] <http://supercommunity.e-flux.com/texts/uncommoning-nature/>. (Consultado el 22 de agosto de 2015).



Figura 3 “Pavimentando a Bolivia”

Fuente: “Uncommoning Nature”. En: *E-flux journal*, N.º 56, “Supercommunity”. [En línea:] <http://supercommunity.e-flux.com/texts/uncommoning-nature/>. (Consultado el 22 de agosto de 2015).

Nota: la caricatura muestra la vía que cruza TIPNIS, que significa “Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore”.

Dentro de la gramática que separa a los humanos y a la naturaleza universal, esta mujer puede ser interpretada como defensora del ecosistema: una ambientalista, y así, una enemiga (y una tonta), o una aliada (y una heroína), dependiendo de quien hable. En ambos casos, es un sujeto en relación con un objeto. Sin embargo, el “rechazo a vender” puede expresar una relación diferente: una relación de la que emergen inherentemente juntos mujer, tierra y laguna (o plantas, rocas, suelos, ani-

males, lagunas, humanos, arroyos y canales): un involucramiento ecológico que se necesita recíprocamente, de modo que al separarlo se transformaría en algo más.⁷

Al oponerse a vender, la mujer también rechaza la transformación de las entidades ya mencionadas en unidades de naturaleza o del medio ambiente. El rechazo de la mujer representaría localmente una naturaleza ecologizada de entidades interdependientes que coincide, difiere e incluso supera simultáneamente —porque también incluye humanos— al objeto que el Estado, la compañía minera y los ambientalistas buscan traducir en recursos, ya sea para explotación o ya sea para defenderlos. Visto así, ella es agramatical con respecto a la relación sujeto-objeto —o, mejor, ella no es solo una ambientalista—.



Figura 4 Policía vigila la maquinaria de Yanacocha, la mayor mina de oro de América del Sur

Fuente: “Uncommoning Nature”. En: *E-flux journal*, N.º 56, “Supercommunity”. [En línea:] <http://supercommunity.e-flux.com/texts/uncommoning-nature/>. (Consultado el 22 de agosto de 2015).

Al ocupar el mismo espacio (que “no puede dibujarse en el mapa en términos de un único conjunto de tres coordenadas dimensionales”), esta forma heterogénea y compleja (naturaleza universal, medio ambiente y lo que llamo “naturaleza ecologizada” —o naturaleza recalcitrante a la universalidad—) permite alianzas y

7 Otro ejemplo de materialidad relacional similar es el de los campesinos del istmo de Juchitán (Oaxaca, México), quienes han rechazado la instalación de molinos de viento que transformen la relación entre aire, aves, agua de mar, peces y personas. Ver Howe (2014).

provoca antagonismos (Mol y Law, 2002). Como contraposición a la propuesta de la compañía minera de desecar las lagunas, sus guardianes locales y los ambientalistas han unido sus fuerzas contra la compañía. A pesar de su interés compartido —defender la naturaleza o el medio ambiente—, este no se constituye como un único y mismo interés: la naturaleza ecologizada y la naturaleza universal se exceden entre sí; su concordancia también está apuntalada por *bienes no comunes* (*uncommonalities*).

Esta condición implica la posibilidad de una alianza alternativa; una alianza que, junto con las coincidencias, pueda incluir la divergencia constitutiva de las partes —incluso si esto abre el camino a la discusión sobre la repartición de lo sensible e introduce la posibilidad de desacuerdo ontológico en la alianza—. Como condición contradictoria, esta alianza también cobijaría la esperanza de unos *bienes comunes* (*commons*) que no requerirían la división entre naturaleza universal y humanos diversificados: unos bienes comunes que constantemente emergen de los bienes no comunes como fundamento de la negociación política de lo que sería el interés común y, así, los bienes comunes.

En vez de expresión de relaciones compartidas y de la administración de la naturaleza, estos bienes comunes serían la expresión y representación de un mundo en muchos mundos ecológicamente relacionados por su divergencia constitutiva. Como una práctica de vida que asume el cuidado de los intereses comunes, pero no el mismo interés, la alianza entre ambientalistas y guardianes locales (de lagunas, ríos, bosques) vulneraría el reparto de lo sensible entre naturaleza universal y humanos localmente diferenciados, perturbando así el acuerdo que constituyó el “anthropo-not-seen” y cuestionando la legitimidad de su guerra contra los que cuestionan tal reparto. La alianza también cuestionaría el requisito de mismidad propio de la política de la identidad y provocaría el desacuerdo ontológico *entre los que comparten esa identidad* —inaugurando una práctica totalmente distinta de la política: una que medie la divergencia—.

Referencias bibliográficas

- De la Cadena, Marisol (2010). “Indigenous Cosmopolitics in the Andes”. En: *Cultural Anthropology*, vol. 25, N.º 2, pp. 334-370.
- De la Cadena, Marisol (2014). “Runa: Human but not only”. En: *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, N.º 2, pp. 253-259.
- Deleuze, Gilles (1993). “Bartleby, ou la Formule”. En: *Critique et Clinique*. Editions de Minuit, París, pp. 89-114.
- Haraway, Donna (1992). “The Promise of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others”. En: Grossberg, Lawrence; Nelson, Cary y Treichler, Paula A. (eds.), *Cultural Studies*. Routledge, Nueva York, pp 295 -337.
- Howe, Cymene (2014). “Anthropocenic Ecoauthority: The Winds of Oaxaca”. En: *Anthropological Quarterly*, vol. 87, N.º 2, pp. 381-404.

- Mol, Annemarie y Law, John (2002). "Complexities: An Introduction". En: Mol, Annemarie y Law, John (eds.), *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices.*, Duke University Press, Durham NC, p.p. 1 -22.
- Rancière, Jacques (2001). "Ten Theses on Politics". En: *Theory and Event*, vol. 5, N.º 3.
- Sobecka, Karolina (2015). "Last Clouds". En: Davis, Heather y Turpin, Etienne (eds.), *Art in the Anthropocene*. Open Humanities Press, Londres, p.p. 213-223
- Stengers, Isabelle y Pignarre, Philippe (2011). *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*. Palgrave MacMillan, Londres.
- Strathern, Marilyn y MacCormack, Carol (eds.) (1980). *Nature, Culture, and Gender*. Cambridge University Press, Cambridge.

Referencias electrónicas

- Sagan, Dorion (2011). "The Human is More Than Human: Interspecies Communities and the New 'Facts of Life'". En: *Cultural Anthropology Online*. [En línea:] <http://www.culanth.org/fieldsights/228-the-human-is-more-than-human-interspecies-communities-and-the-new-facts-of-life>. (Consultado el 17 de septiembre de 2016).