

Traernos unos a los otros a la existencia **Micropolítica indígena y ontologías relacionales**

Karen Wild Díaz¹

Resumen

El (neo)extractivismo desarrollista como dispositivo constituyente de la forma de experiencia moderna/colonial en América Latina, está informado y avalado por un modo dualista y jerárquico de clasificación que presenta múltiples ejes de opresión. La estrategia extractivista es clave en el avance del capitalismo, la sujeción y exclusión social y natural, en tanto mercantiliza a los seres humanos, no humanos y el entorno vital. La perspectiva de una sociedad transmoderna que haga posible un mundo en el que todos puedan vivir, parece demandar no un desarrollo alternativo sino alternativas *a/* desarrollo, que pertenezcan o puedan configurar otras formas de experiencia. En este sentido, me intereso por las ontologías relacionales, las cuales constituyen la matriz cultural de comunidades indígena-campesinas y argumento que las luchas de algunas comunidades contra megaproyectos extractivos de los recursos naturales, informadas por las ontologías relacionales, lograrían constituirse como antagonistas a la modernidad-colonialidad.

Palabras claves: modernidad-colonialidad, ontologías relacionales, neoextractivismo

Abstract

In this paper, I consider developmental (neo)extractivism as an apparatus (Foucault) that constitute colonial/modern form of experience in Latin America. This apparatus is informed and supported by a dualist and hierarchical way of classification that shows numerous axes of oppression. Extractivist strategy is essential to capitalism, subjection and social and natural exclusion as it commercialize human and non-human beings as well as living environment. Transmodern society's perspective that makes possible a world where all beings can live, seems not to ask for alternative development but for non development alternatives that belong to or may generate other forms of experience. In this regard, I focus on relational ontologies as the cultural basis of indigenous communities and I argue that their political struggles against extractivist Megaprojects constitute colonial/modern antagonism.

Keywords: modernity/coloniality, relational ontologies, neoextractivism

Recibido: 30.05.16

Aceptado: 24.11.16

¹ Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Facultad de Humanidades, Universidad de la República.
karswd@gmail.com

El discurso de desarrollo neoextractivista como dispositivo colonial/moderno

En sus comienzos en los años '50 en Estados Unidos, el discurso del desarrollo ligaba la prosperidad económica con la paz y una vida mejor, y sugería una lógica de medio-fin entre el crecimiento económico y el bienestar. Entonces, se proponía una modernización arrasadora y totalizante, presentada a su vez como ayuda, que a partir de diversas críticas logra, con el paso de las décadas, matizarse². Las críticas y reformulaciones provenientes del «desarrollo alternativo», «otro desarrollo», «desarrollo sustentable», son algunas de sus versiones con «rostro humano», que atienden aspectos no sólo económicos sino también sociales, culturales y ecológicos pero que, igualmente, se mantienen dentro de la axiomática capitalística. Incluso, el discurso del “desarrollo sustentable” o “sostenible” homogeneiza humanos y naturaleza bajo un mismo concepto: el capital, con lo cual efectúa una totalización en el proceso de mercantilización del mundo. Por su parte, la crítica asociada al materialismo histórico, de aparición temprana, si bien aporta una lectura de las relaciones de poder, eminentemente al comprender el subdesarrollo de unos países como dependiente del desarrollo de los otros (dependencia estructural), continúa moviéndose dentro de lo que se conoce como Quijano³ llama patrón eurocéntrico de conocimiento, el cual sirve de instrumento al capitalismo.⁴

Según Quijano, el concepto de desarrollo arraigó en América Latina al punto de volverse parte del sentido común o idea-fuerza. Los motivos de su persistencia pueden rastrearse en el dispositivo que reproducimos desde la Conquista, está en la base de los Estados-nación y hoy sigue produciendo subjetividad-sujeción: la modernidad-colonialidad. El dispositivo⁵ de poder-saber moderno/colonial sería, entonces, mejor concebido como “forma de experiencia”⁶ en tanto involucra el eje del poder, del saber y las relaciones que el sujeto establece con cada uno, consigo mismo y con los demás seres. Siendo racista, economicista, modernizante, colonialista, masculinista, fiel al

² ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción*. Venezuela. Editorial El perro y la rana, 2007.

³ QUIJANO, Aníbal; “El fantasma del desarrollo en América Latina”, *Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales*, 2000, Vol. 6 Nº 2 (mayo-agosto), pp. 73-90.

⁴ Arturo Escobar también nombra a la “pedagogía del oprimido” de Paulo Freire, la teología de la liberación y las críticas al “colonialismo intelectual” de finales de los sesenta y comienzo de los setenta como posiciones críticas al discurso de desarrollo que, sin embargo, resultaron insuficientes para rechazar sus bases. Ver ESCOBAR, Arturo, 2007, 22 (nota 2).

⁵ En este artículo utilizo “dispositivo” para referir al eje del saber y también al eje del poder, es decir, a las técnicas y prácticas mediante las cuales los saberes se encarnan en acciones y disposiciones concretas. Sin embargo, en un dispositivo el poder no actualiza el saber sino que se establecen relaciones complejas entre poder y saber: prácticas discursivas que se articulan con otras prácticas.

⁶ FOUCAULT, Michel; 1984.

concepto de progreso, dicho dispositivo de poder, saber y corposubjetividad⁷ es también antropocéntrico (o eurocéntrico en tanto responde al concepto de “hombre” del humanismo ilustrado) porque confiere un rol secundario e instrumental a la naturaleza⁸. Desde esta aproximación, el hombre (la sociedad, la cultura) está separado del entorno, por lo cual, si bien hasta cierto punto depende del mismo, no lo conforma. Estas ideas funcionan como base para comprender a la naturaleza como recurso productivo, como mercancía.

Ahora bien, una de las claves para entrar en la forma de experiencia moderna-colonial consiste en analizar cómo se ontologa el mundo, es decir, sobre qué bases ontológicas y epistémicas se comprende la realidad. Al hacerlo, abordamos el terreno de la historia de la filosofía tradicional, entendida, en última instancia, como historia de la cultura occidental.

En este marco, el neoextractivismo, versión actual y progresista del viejo extractivismo⁹, es actualmente defendido en términos de crecimiento económico, aumento de exportaciones con muy poca industrialización¹⁰, mayor inversión extranjera y, característica que le confiere su novedad, algunas nacionalizaciones y una mejor distribución de los beneficios obtenidos. Podemos definir brevemente al extractivismo como una gran extracción de recursos naturales para exportar que no son procesados o que conllevan un mínimo de industrialización. Por lo general, se expresan como economías de enclave, con limitados efectos positivos y escasa generación de empleo, pero sí impactos ambientales y sociales negativos. Tradicionalmente han abarcado emprendimientos mineros y petroleros, pero hoy también son agrarios de monocultivo, forestales, pesqueros. Según Acosta¹¹, se trata de mecanismos de saqueo y apropiación colonial y neocolonial cuyo destino es el bienestar del Norte. Algunos de sus efectos negativos son la desnacionalización de la economía, ya que se beneficia el capital trasnacional, desterritorialización del Estado, lo cual muchas veces deja la atención de

⁷ Priorizo el concepto de corposubjetividad, si bien Foucault habla de subjetividad y sujeto, para dar cuenta del sujeto como ser corporal pero no entendiendo “cuerpo” como lo físico-orgánico meramente sino como las maneras conscientes e inconscientes en que el sujeto se relaciona consigo y los demás (gestos, comportamientos, deseos, sensación, percepción).

⁸ GUDYNAS, Eduardo; 2011.

⁹ GUDYNAS, Eduardo, 2011.

¹⁰ La industrialización propia también concibe la naturaleza meramente como recurso productivo y es una de las propuestas críticas no radicales al discurso del desarrollo, al promoverlo a través de la sustitución de importaciones. Tuvo auge en América Latina en los '60.

¹¹ ACOSTA, Alberto, 2011.

demandas sociales en manos de las empresas, imposibilidad de desarrollo coherente de la economía, impedimento de planes adecuados a nivel nacional y local, deterioro grave e irreversible del ambiente natural, dependencia exterior y mantenimiento y reproducción del colonialismo. Tal estrategia de apropiación de los recursos tiene larga data en el continente, ha estado íntimamente relacionada con el discurso del desarrollo y, hecho a destacar, ha sido tradicionalmente criticada por las izquierdas.

Sin embargo, bajo los nuevos gobiernos progresistas el fenómeno persiste con características particulares que permiten especificarlo como neoextractivismo. Entre ellas se encuentra un mayor protagonismo estatal, con intervenciones directas e indirectas, mayor control y beneficios, especialmente en Venezuela, Ecuador y Bolivia. En estos últimos, ha mejorado la recaudación tributaria y se aplican esquemas más equitativos. De todas formas, la extracción de recursos, cuando se realiza por empresas estatales, se hace utilizando prácticas empresariales convencionales: competitividad, reducción de costos y aumento de la rentabilidad. Además, tanto en la extracción estatal como en la transnacional, se externalizan los impactos sociales y ambientales. Estos persisten e incluso se incrementan pero no se toman acciones para revertirlos o prevenirlos. Al contrario, se otorgan subvenciones directas e indirectas, como exoneración de algunos impuestos y la flexibilización de los requisitos medioambientales para que las transnacionales se instalen, lo cual tiene el efecto adicional de generar competencia entre los distintos países para obtener inversores¹².

Algunos de los gobiernos progresistas latinoamericanos propulsaron y promulgaron constituyentes y Constituciones refundacionales que permiten pensar en la novedad de un giro hacia la « transmodernidad »¹³, según Y. Acosta (2014) – me refiero a la constitución de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009), especialmente a estas dos últimas por el lugar destacado y de inclusión que se le reconoce a la diferencia cultural y al ambiente, en el marco del « buen vivir » y el « vivir bien »¹⁴, con el hito del

¹² GUDYNAS, Eduardo, 2010, 62-3.

¹³ ACOSTA, Yamandú, 2014. Se toma el sentido de « transmodernidad » de Enrique Dussel: « cara invisibilizada y reprimida por la modernidad que la acompaña desde sus orígenes como su condición de posibilidad y por lo tanto como el horizonte que desde ella y más allá de ella se abre para una sociedad-otra », ACOSTA, Yamandú, 2014. Por « transmodernidad » no pretendo « romantizar » las comunidades indígenas, que han mantenido intensas relaciones con Occidente desde la Conquista y que no podrían, menos aún hoy (capitalismo mundial integrado como marco) permanecer ajenas a la modernidad, sino pensar los elementos no modernos presentes en tales cosmovisiones, en los mitos y prácticas, que puedan contribuir a constituir alternativas radicales en términos de vida colectiva, de construcción de territorios en común de forma democrática (democracia sustantiva, no formal), no capitalística y en « armonía » con la naturaleza.

¹⁴ Entiendo que el « Buen Vivir » o « Vivir bien » es un « concepto/espacio en construcción y en disputa entre

reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos en la constitución ecuatoriana. En las nuevas Constituciones se propone el equilibrio con la naturaleza como criterio de vida colectiva, la codependencia entre los seres del mundo, se declara la interculturalidad y plurinacionalidad del estado (Ecuador), y su carácter plurinacional y comunitario (Bolivia), se reconocen autonomías territoriales indígenas (Bolivia) y se concibe la Naturaleza como « sujeto de derechos » (Ecuador). De todas formas, las formulaciones más ricas del *sumak kawsay* y el *suma qamaña*, que incluyen los valores de convivencia, descolonización, complementariedad, solidaridad, integralidad de la vida, búsqueda de equilibrio entre los seres y la naturaleza, no están plena ni coherentemente recogidas en las Constituciones y la política de Bolivia y Ecuador y, en ocasiones, especialmente en la concepción boliviana, se comprenden como versiones más humanas del desarrollo¹⁵.

A pesar del acontecimiento jurídico que representan las nuevas Constituciones, en tanto refundan el Estado de Derechos moderno¹⁶ y reconocen el valor intrínseco de la naturaleza (apuesta biocéntrica, según Gudynas), el extractivismo prevalece y es incluso defendido con renovadas fuerzas por los gobiernos de estos países y otros países con gobiernos progresistas. La situación se agrava si consideramos que la extracción de recursos naturales está, la mayoría de las veces, « fuera de discusión » y los gobiernos (dominio de las burocracias público-privadas) reprimen las protestas de activistas y comunidades afectadas, las cuales son criminalizadas en nombre de impedir el “desarrollo” del país. Existe un ambiente autoritario y de violencia discursiva y física (recordar, por ejemplo, la represión policial a la protesta contra el proyecto de la megacarretera que atravesaría el Territorio Indígena TIPNIS en Bolivia en 2011), situación que Svampa¹⁷ entiende como una retracción de la democracia, muy lejos del “buen vivir”. La autora considera que (mal) vivimos el Consenso de las Commodities, posterior al de Washington, basado en la exportación de bienes primarios a gran escala. A propósito, vale recordar la correlación entre la expansión del capitalismo extractivista y el militarismo, eminentemente a través de la instalación en el continente por parte de Estados Unidos de pequeñas 'bases' militares, *lily pods*, de poco personal y alta tecnología, muy disimuladas pero capaces de desplegar tropas a gran escala en cuestión de horas. De creciente

diferentes actores », entre ellos, pueblos indígenas, políticos, activistas, gobiernos, acuñado a fines del SXX para referirse a prácticas y filosofías de vida indígena de la zona andina. Ver: « Apuntes para el debate: Buen Vivir / Vivir Bien » en: Systemic Alternatives, www.systemicalternatives.org .

¹⁵ EN, Admin, 2014.

¹⁶ ACOSTA, Yamandú, 2014.

¹⁷ SVAMPA, Maristella, 2013.

número en América Latina y como resultado de esfuerzos combinados con el estado, dichas bases alegan fines humanitarios para lograr instalarse en los territorios, pero están estrechamente ligadas al acceso y control de los recursos naturales¹⁸.

Multiculturalismo, capitalismo y constitución moderna

El ejercicio de poder y del saber en América Latina se relaciona con una determinada configuración ontológica que esbozaré a riesgo de resultar un poco simplista¹⁹. La modernidad-colonialidad histórica, en la cual se inscribe el desarrollismo (neo)extractivista, está culturalmente estructurada en dualismos como: Hombre (Sociedad) (Cultura)/Naturaleza, Humano/No humano, Moderno/Premoderno, Futuro/Pasado, Nosotros/Ellos. Se trata de una metafísica excluyente y subordinante, en la cual se establece una brecha entre cada concepto del par: el primero sueña con la autosuficiencia mientras subordina no sin violencia y depende del segundo para mantener el sueño. Existe una correlación entre los primeros términos que establece una jerarquía de la cultura por sobre la naturaleza, con la reducción de la segunda a objeto de conocimiento y mercancía, y de algunos seres humanos (de una cultura particular y excepcional) por sobre los otros, de las demás culturas. El antropocentrismo etnocéntrico presente en esta correlación, puede rastrearse mediante múltiples ejes de sujeción: clase, raza, género, región pero ancla en un modo dualista y jerárquico de ontologar el mundo que da cuenta, a su vez, de una separación del hombre respecto a su medio vital, separación que también informa el proceso de individualización.

Por su parte, Latour remarca el etnocentrismo de la cultura occidental presente en el privilegio que esta otorga a la ciencia moderna: los occidentales, a través de la purificación dualista de los reinos natural y social, y a diferencia de las demás culturas, habrían distinguido el saber sujeto a la necesidad social del saber sobre la naturaleza. Basados en tal acontecimiento, que el antropólogo de la ciencia rastrea en la discusión entre Boyle y Hobbes, los occidentales habrían creado *la política* como campo exclusivo

¹⁸ BRUM, María, 2014.

¹⁹ Un trabajo pormenorizado se focalizaría en una región, en una determinada época a efectos de abordar la singularidad y la multiplicidad de elementos presentes en cada caso. Así también, y en relación con ello, podríamos encontrar muchas formas de ejercer el poder y variadas ontologías, incluso dentro del Occidente moderno. Ciertamente, no querríamos reproducir los dualismos que criticamos. Seamos, entonces, precavidos ante el alcance de esta primera división.

de la representación de seres humanos, y, aparte, la ciencia moderna, apolítica, como único medio de acceso y representación universal de los no humanos o naturaleza. Con esta primera Gran División ontológica, nace la « constitución moderna », en sí misma contradictoria, ya que a su sombra, occidente nunca dejó de crear híbridos sionaturales. Así, la ciencia moderna surge como exclusividad de una cultura que, fundada en ella, se asume la única capaz de conocer el mundo tal cual es y de intervenir en él. Desde esta visión privilegiada, se define el marco general de la naturaleza universal donde pasarán a estar situadas las otras culturas, que se ordenan en términos de libertad de acuerdo a su supuesta distancia respecto de la naturaleza, por ejemplo en la concepción hegeliana²⁰. Esta clasificación puede adoptar el nombre de « multiculturalismo » moderno (plano ontológico): una única naturaleza -garantida por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la substancia- y múltiples culturas -conformadas por la particularidad subjetiva de los espíritus y el significado-²¹, donde las categorías se imbrican con la trascendencia de la cultura occidental. Por ello, en vez de « relativismo cultural » podría, mejor, llamarse « universalismo particular »²².

En el marco del pensamiento « moderno », las cosmovisiones indígenas son concebidas como representaciones inexactas de lo real, se identifican con lo premoderno, en tanto lo social y lo natural están aún impuramente mezclados y, por ende, con el pasado-naturaleza atrasado que hay que superar. La discriminación por raza puede haber disminuido (respecto a los siglos anteriores) pero la discriminación política continúa: hay quienes pueden, legítimamente, gobernar y hay quienes no²³. Los más capacitados para hacer política son aquellos que cumplan con la constitución moderna y purifiquen tales prácticas de entidades sensibles o naturales. La política es moderna: ha de dejar a la naturaleza en el laboratorio y ocuparse de lo que le compete exclusivamente: los seres humanos. Si a ello sumamos la idea que existe una relación estrecha entre raza y política (podríamos agregar al género/sexo), que pervive como colonialidad del poder, según la cual ciertas (o directamente “las”) razas se asocian al estado de naturaleza²⁴ como opuesto al ejercicio político en libertad, *las* culturas también presentan, a priori, un déficit

²⁰ DE LA CADENA, Marisol, 2009, p. 144.

²¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2002.

²² LATOUR, Bruno, 2007.

²³ DE LA CADENA, Marisol, 2009, 145-146.

²⁴ En la matriz cultural occidental, aunque no solo en ella, lo femenino ha sido tradicionalmente asociado a la naturaleza, por contraposición a la cultura y la política, asociados a lo masculino. Sin embargo, habría que distinguir entre distintas matrices culturales a partir de preguntas como: ¿qué se entiende por “naturaleza”? ¿una superficie atemporal, pasiva e inerte?, ¿un proceso dinámico, vivo, activo?

político. Si bien la marginación histórica del indígena del campo letrado (donde si te alfabetizas, dejás de ser indígena) deberían dar suficiente cuenta de ello, también puede visualizarse en la reacción de menosprecio a la incorporación de despachos o rituales pachamámicos a la práctica de gobierno, como es el caso de Bolivia²⁵.

En algún momento, también Europa confundió el reino natural y el reino social-político, pero ha progresado, camino que se impondrá, entonces, a las demás culturas, para lo cual occidente proveerá ayuda humanitaria. Si bien tales acciones responden a intereses económicos y geopolíticos, encuentran su fuerza de convicción y efectividad en dicho trasfondo ideológico (sistema de ideas-fuerza). El mismo no solo informa el discurso de desarrollo al momento de su nacimiento y durante sus primeros pasos, sino que sigue presente en el discurso neodesarrollista actual. Es decir, la ontopolítica moderna es la matriz cultural del capitalismo, y el desarrollo la temporalidad definida por el capitalismo y la modernidad²⁶.

En síntesis, la forma de experiencia moderna/colonial abarcaría: un dispositivo de saber basado en una ontología dualista y jerárquica en múltiples ejes que cumple con la constitución moderna (la división entre hombre y naturaleza) y que informa las estrategias de sujeción; un dispositivo de poder, que abarca prácticas y técnicas: una micro física presente en la vida cotidiana en múltiples ejes y áreas, entre ellas las relaciones de poder capitalistas, autoritarias, discriminatorias, que a su vez incide en el campo del saber y produce corposubjetividad; un dispositivo de sujeción asentado en la figura del individuo, como terminal de producción²⁷ y modo de relación con los poderes, saberes y sí mismo en su medio.

Alguien podría objetar que hoy existen políticas multiculturales que buscan « incluir » y respetar las diferencias de raza, etnia, sexo/género, que los discursos desarrollistas se han *aggiornado* a esta nueva sensibilidad político-cultural presente en nuestro continente. Sin embargo, las nuevas políticas del humanismo inclusivo y multicultural se han establecido en el marco de la política moderna occidental, por lo cual responden, como decíamos, a un « universalismo particular » ontopolítico. Ello supone que se toleran o incluso celebran las diferencias culturales, se otorgan ciertas

²⁵ Ibid, 154, 141.

²⁶ Cita de Raúl Prada en EN, Admin, 2014.

²⁷ La idea del individuo como terminal de producción proviene de GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely, 2013.

prerrogativas, se amplía la ayuda social, *siempre y cuando* no se ataquen los intereses hegemónicos del capital trasnacional ni las concepciones científicas occidentales. La transgresión de estos códigos se castiga con represión legal, económica y social²⁸. Y, de hecho, la ayuda social (canastas, rentas) que proveen algunos estados latinoamericanos a los sectores más desfavorecidos (como en el caso de Bolivia), muchas veces proviene del dinero recaudado de proyectos extractivistas de capital trasnacional, que son, paradójicamente, quienes agravan la problemática de los más « pobres »²⁹, entre quienes se sigue encontrando a la población indígena, tradicionalmente desplazada y discriminada.

La tesis que la economía capitalista mundializada y el militarismo van de la mano, y que están culturalmente signados por una « ontología moderna », puede sernos útil para explicar las tensiones y contradicciones entre la formulación del « Buen Vivir » y “Vivir Bien” en Ecuador y Bolivia y el autoritarismo y violencia que mantiene vivo y protege al extractivismo también en esos países.

Ahora bien, De la Cadena se pregunta si “*las ofrendas’ pueden ser parte de una necesaria negociación con fuerzas impensables como políticas para nosotros*”³⁰, refiriéndose, por un lado a los despachos de Evo Morales, por otro, a la constitución moderna, que escinde naturaleza y política (los despachos mezclan ambas dimensiones). Entiendo, cambiando un poco la orientación de la pregunta, que estas prácticas no modernas *pueden* incorporarse a la política del gobierno, a pesar de ser menospreciadas, en tanto no supongan un ataque a los intereses económicos. Su inclusión es razonable y puede ser tolerada o incluso celebrada en el marco del multiculturalismo político como *folclore*, más allá que la constitución moderna las excluya. Recordemos que el capitalismo actual es cognitivo, de deseo, afectos y espiritualidad, y puede plegarse a prácticamente cualquier desterritorialización. En efecto, el capitalismo actual da cuenta de una gran capacidad de recuperación de prácticas “rupturistas”; se renueva en base a la creatividad y disonancia de los sujetos, que traduce en nuevas ofertas para el consumo. El problema está, a mi parecer, cuando el movimiento indígena u otro, desde el gobierno o desde el

²⁸ BLASER, Mario, 2009.

²⁹ Gudynas (GUDYNAS, Eduardo, 2010) comprende esta situación como un « efecto blindaje » : la empresa extractivista trasnacional, en la que a veces también participa el estado con los mismos parámetros productivistas que los privados, está « fuera de discusión » ya que permite financiar políticas públicas. Lo que se « blinda » es, por una parte la discusión sobre el modelo económico y, por otro, los efectos nocivos en términos socioeconómicos, culturales, políticos y de violencia militar y paramilitar del (neo)extractivismo.

³⁰ DE LA CADENA, Marisol, 2009, 142.

accionar micropolítico local, regional, campesino o urbano, se resiste al desarrollo del capitalismo. Ahora bien, como el capitalismo se asienta ideológicamente en el universalismo particular y la ontología binaria, es decir, en la modernidad/colonialidad, las luchas con mayor poder disruptivo y menor capacidad de recuperación, entiendo, son aquellas que se resisten al capitalismo *desde* formas de experiencia no modernas. En tanto los gobiernos están presionados y acotados por el espacio del Estado-nación constitutivo del sistema-mundo, por lo cual tienen poco margen para desplazar la axiomática capitalística, resulta en principio más enriquecedor ir a lo micropolítico, a las comunidades, activistas y movimientos sociales que enfrentan conflictos locales.

Sin menospreciar la importancia y alcance de la renovación política de los gobiernos y el acontecimiento jurídico de las Constituyentes, cuyo horizonte normativo ya no es el Estado-nación sino Estados pluri-nacionales e inter-culturales, mi hipótesis es que una política indígena que se presente como antagonista al multiculturalismo se encuentra en las luchas locales que desplazan los dispositivos moderno/coloniales y resisten el avance del capitalismo. Entonces, dado que, por un lado, en América Latina la opresión y marginación de las comunidades indígenas ha estado tradicionalmente signada por estrategias extractivas de los recursos naturales y, por otro, las cosmovisiones y prácticas campesino-indígenas presentan relaciones con la naturaleza radicalmente diferentes a las modernas, entiendo que es en las luchas concretas contra megaproyectos extractivistas (transnacionales o estatales, es decir, también del neoextractivismo)³¹ que podemos encontrar alternativas transmodernas.

Las nuevas formas de ejercicio de los poderes en el marco del capitalismo mundial integrado han llevado a diferentes grupos de pensamiento y acción no sólo a elaborar críticas sino también a trabajar en alternativas. Las mismas, según Gudynas, pueden clasificarse en: « desarrollo alternativo »: propuestas no radicales, que se mantienen dentro del marco desarrollista, y « alternativas *a/* desarrollo »: cuestionadoras del discurso

³¹ De la Cadena plantea que la política indígena es antagonista respecto a la política moderna en tanto representa a la naturaleza a través de rituales. La antropóloga detecta antagonismo en los despachos realizados por Evo Morales como en el activismo indígena contra un proyecto extractivista. Entiende que el movimiento indígena va desde estas comunidades en luchas locales hasta los gobiernos indígenas, que por el momento en América Latina sería solo el de Evo. Mi propuesta es traer a primer plano el juego del capitalismo contemporáneo, que se nutre de los espiritualismos, a pesar que la constitución moderna los excluya. En este sentido, los despachos como parte constitutiva de la política pueden ser tolerados si Evo no se enfrenta a los intereses del gran capital. No sucede lo mismo con las resistencias. Por ello, me interesa insistir con la micropolítica de las comunidades en tanto: no se rijan por el dispositivo moderno, resistan el desarrollismo y extractivismo, como una de las puntas de lanza del capitalismo, vinculen rituales y procesos políticos a situaciones concretas. Encuentro que el movimiento indígena antagonista se halla especialmente en ese tipo de luchas y prácticas.

del progreso y la modernidad. En este último grupo y, entre otras, Gudynas ubica: críticas feministas al desarrollo como reproductor de asimetrías y jerarquías, economía del cuidado y otras economías no mercantiles, convivencialidad, ontologías relacionales, biocentrismo, ecología profunda, algunas versiones del Buen Vivir. Por su parte, Escobar concibe que hoy asistimos a la formación de ricos, variados e intensos Discursos de Transición, estrechamente relacionados con el activismo.

Me intereso en la reciente discusión en antropología respecto a las « ontologías relacionales » provenientes del mundo indígena-campesino en base a lo explicitado en los párrafos anteriores: presentan formas de pensar, hacer y relacionarse no modernas, cuyo potencial transformador se acrecienta y visualiza con particular relevancia en las luchas contra el avance del capitalismo extractivista.

Ontologías relacionales: alternativa transmoderna

Pensemos ahora las perspectivas asociadas a la indigeneidad³². Asistimos a un momento de emergencia del movimiento indígena en América Latina, en escalada a partir de los '90 con el logro de algunos objetivos políticos, culturales y territoriales, entre los que se destaca la llegada al gobierno de Evo Morales, autoidentificado como aymara, en Bolivia. El movimiento indígena ha conseguido presencia parlamentaria, la participación en las asambleas constituyentes y en instituciones del Estado a nivel local en distintos países. En las nuevas Constituciones, se logra el hito de la formulación del « Buen Vivir » y « Vivir bien » y las autonomías territoriales. A su vez, en el área académica algunos investigadores trabajan por una renovación no eurocéntrica de las ciencias sociales, a partir de reconocer las cosmovisiones locales desde otros patrones de conocimiento. A través de sus trabajos se incorporan al campo universitario ontologías no binarias sino relacionales: pluriversos de convivencia y co-dependencia entre los distintos seres-del-mundo (humanos y no humanos) que se encuentran en el flujo de la vida. Tales ontologías nos remiten a una alteridad radical, presente en mitos, rituales, ciertas prácticas, entretejida en la complejidad y diversidad que constituye a las comunidades actualmente existentes.³³ Remitiéndome a De la Cadena, argumentaré que *tal alteridad radical interpela críticamente a la modernidad desarrollista y multicultural*.

³² DE LA CADENA, Marisol, 2009.

³³ No adscribo a una alteridad totalizante de la indigeneidad sino a elementos, registros que conviven en comunidades que presentan diferencias y conflictos de intereses y pensamiento.

Mientras la constitución moderna se articula a través de una separación ontológica entre cultura y naturaleza así como entre mente y cuerpo, tomando como objeto a los segundos (dualismo sujeto/objeto operante), las cosmovisiones animistas del norte circumpolar, el sudeste de Asia y la Amazonia (Ingold, Viveiros de Castro respecto a los amerindios), de la región chaqueña (Citro y Gómez³⁴) y algunas comunidades quechuas de Perú (De la Cadena), presentan ontologías relacionales articuladas en una *continuidad* entre cultura-naturaleza y mente-cuerpo. Para Ingold³⁵, dichas cosmovisiones comprenden la vida, no como emanando de un mundo ya existente y poblado de objetos (en el sentido de productos terminados), sino como inmanente al proceso continuo de generación o nacimiento del mundo (« coming into being »). La vida misma sería « continuo nacimiento ». En primer lugar, el autor señala que no se trata de creencias *sobre* el mundo sino de la condición de estar *en* él. Es decir, de conocimiento encarnado por seres habilidosos capaces de ajustarse a través de la percepción y la acción a un mundo en constante flujo de materiales. El animismo no sería la proyección de vida sobre cosas inertes, como la antropología clásica lo sostuvo sino « *el potencial transformador y dinámico del campo de relaciones en el cual seres de todo tipo, continua y recíprocamente, se traen unos a los otros a la existencia* (bring one another into existence) »³⁶.

En occidente, el ambiente o entorno es usualmente concebido como un contenedor, o sea, lo que contiene, y también como lo que rodea objetos (en-torno). La relación del sujeto con el espacio podría representarse como la de una entidad englobada por un ambiente. De un modo semejante, cada ser humano es pensado y producido, subjetivado como un individuo, y entre los individuos y el ambiente habría un corte: la piel marcaría este límite. El proceso de atomización de los seres y su correlativa separación del espacio que los constituye, tiene antecedentes en el dualismo ontológico cartesiano por el cual, recordemos, el sujeto se identifica con la sustancia pensante, incorpórea, inmaterial, que no existe en el espacio, mientras que el cuerpo del sujeto se entiende como sustancia extensa, física, material, espacial, es decir, como cosa o objeto del mundo. En la concepción clásica occidental, el sujeto es una mente que no está en el espacio y su cuerpo un objeto más del mundo. Poco importa lo que le pase al cuerpo o al

³⁴ CITRO, Silvia; GÓMEZ, Mariana, 2013.

³⁵ INGOLD, Tim, 2011.

³⁶ INGOLD, p. 67-8.

mundo mientras el sujeto exista como sustancia pensante y piense en tanto no sea un cuerpo. Esta concepción del ser humano, si bien ha sido cuestionada desde el interior de la modernidad, prevalece como dominante en multiplicidad de prácticas al menos hasta entrado el SXX y se constituye hasta nuestros días como un modo de corposubjetivación vigente.

Para Ingold, empero, la piel no ha de pensarse en tanto envoltorio del sujeto sino como membrana porosa y abierta al mundo, en continuo intercambio con otros organismos. Desde una perspectiva que relaciona el animismo indígena especialmente con el pensamiento de Deleuze y Guattari, aunque también con el de Heidegger y Merleau-Ponty, este autor entiende que tanto el cuerpo orgánico como el ambiente deberían ser concebidos como una maraña de líneas, en la cual no existirían cortes ni contenedores sino entrelazamiento de hebras que formarían a su vez « nudos » (knots) como convergencias en las ligazones de todas las cosas entre sí. Ya no entidades separadas (cosas como productos terminados) unidas por relaciones, sino una malla (meshwork), irregular y fluida, tejida en sendas de vida, en devenir de materiales, no pasivos ni inertes. Este planteo no reduce el sentido a lo simbólico sino que sostiene que el sentido emerge a lo largo de las sendas múltiples que cada ser recorre y a lo largo de las cuales desarrolla habilidades (skills). El conocimiento surge en movimiento, en el ajuste entre percepción y acción en un mundo cambiante.

Por su parte, De la Cadena y Blaser avanzan hacia pensar la ontología y la política indígena en conjunto. La primera analiza el conflicto en torno a la exploración minera del Ausangate, una montaña en la región de Cusco, cuyos pobladores consideran un ser sensible y de gran poder espiritual, al cual peregrinan anualmente personas de toda la región. En tal ocasión, cuenta un peregrinaje invertido hacia la ciudad para protestar y pedir que no se abrieran pozos porque al « hacerle algo que no le gusta », el Ausangate podía vengarse y traer desgracias a sus pobladores.

El paisaje como agente sensible, forma parte de lo que los interlocutores indígenas de las comunidades defienden como su « cultura », noción que se diferencia de la occidental por involucrar al entorno como sujeto y que forma parte de la política indígena, pero en el marco « multicultural » no es fácilmente aceptada (respetada) ni entendida por la política moderna. En este sentido, De la Cadena expresa que la ciencia es un asunto

político que la ontología política indígena interpela como antagonista. Tomando el concepto de Latour, la autora señala que los políticos indígenas son « desvergonzadamente híbridos » porque representan el paisaje sensible³⁷. Recordemos que en la constitución moderna la representación política es parte del espacio social y sólo representa a los humanos, nunca a la naturaleza, asocial por definición, y reservada al laboratorio para la manipulación no política de los científicos.

En este caso, en cambio, híbridos quechua que son a la vez políticos y « especialistas en rituales », enmarcan sus actividades en relaciones que no distinguen entre lo social y lo natural; consideran que las fuerzas emergen del paisaje vivo y de las instituciones sociales, donde las primeras incluyen, por ejemplo, montañas con voluntad y un « clima » capaz de reaccionar ante faltas de respeto o negación, y las segundas, representantes de Estado, comerciantes, políticos de izquierda.

Justo Oxa, un maestro de escuela que se identifica como indígena, plantea a su vez que tales fuerzas vienen de los humanos, los animales y los entornos sensibles, en una interacción mutua con respeto y como parientes. En eco con la « perspectiva de residencia » de Ingold, Oxa relata: « *Yo no soy de Huantura (el nombre de su comunidad). Yo soy Huantura* », lo cual nos remite a una imbricación entre el habitar y el construir desde una perspectiva de integridad con el lugar. No me puedo desligar del lugar que habito, del espacio donde vivo porque ello soy, afirmación que, por otra parte, resuena en aquella otra: “*Yo no tengo un cuerpo. Yo soy un cuerpo*”, como si el cuerpo hablara y dijera: yo no soy cuerpo de un sujeto, yo soy el sujeto.., lo cual no supondría invertir la jerarquía sin más y trascendentalizar el cuerpo en vez del sujeto-mente sino desarticular la noción de “yo” y de “sujeto”. Prosigue explicando el concepto quechua de Uyway, 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* ». Así, el cuidado mutuo y la co-habitación hacen que uno sea el lugar más que del lugar.

De la Cadena concluye que actividades como perforar el suelo en busca de petróleo o la tala de árboles, pueden resultar más que un daño medioambiental. Pueden

³⁷ DE LA CADENA, Marisol, 2009, 159.

entenderse localmente como una violación de las redes de asentamiento que hacen posible el habitar. De todas formas, no hay inconmensurabilidad: los distintos mundos también están (asimetrías de poder mediante) entrelazados entre sí y se afectan mutuamente. En palabras de Latour: « *¿cómo pretender que los mundos son intraducibles cuando la traducción es el alma misma de sus encadenamientos?* »³⁸ De la Cadena propone entonces una « pluralización de la política », no como inclusión multicultural sino como aceptación del antagonismo entre las entidades sensibles y la ciencia y su transformación en conflicto político. Entonces, el Ausangate se consideraría como un ser sensible y también como parte de la naturaleza. Los dos mundos distintos donde existe tendrían cabida en lo público, y comenzarían las negociaciones en las que participarían los indígenas. En la discusión, no se trataría de definir si el Ausangate es un ser sensible o no, si se trata de conocimiento o de la representación simbólica de una cultura. El eje de la discusión, en cambio, sería el proyecto político para la región.

Reflexiones finales

Podemos decir que los políticos quechuas interpelan antagónicamente la constitución moderna al representar políticamente a la naturaleza y comprender la “cultura” en algún umbral de lo que occidente comprende por naturaleza³⁹ sin, por supuesto, realizar la partición binaria. Según De la Cadena, plantear a la naturaleza como categoría política es clave para el movimiento indígena ya que la naturaleza está en el centro de la discusión que los sigue excluyendo de la política convencional. A través de una ontología relacional que informa saberes, técnicas y cuerpos, el movimiento indígena se enfrenta a un multiculturalismo ontológico (universalismo particular) legitimador de un multiculturalismo político.

Retomando a Ingold y Oxa, « la vida no está en las cosas sino que las cosas están en el flujo de la vida » y, por tanto, no son inertes. Este devenir es una maraña de interrelaciones a lo largo de la cual el habitar y el construir se hace todos los días mediante el trabajo cooperativo de los distintos sujetos, humanos y no humanos, y de modo integrado con el lugar. Apreciamos, entonces, que nuestras acciones afectan al entorno, a todos los seres que no están « en » la naturaleza, como si esta fuera un

³⁸ Latour, p. 165.

³⁹ De la Cadena, p 149-150.

recipiente vacío e inerte que vivificar a través de la ciencia sino que constituyen el lugar, por lo que afectan inexorablemente a la comunidad, que es un colectivo híbrido socioculturalmente. Quien es (d)el lugar, lo conoce, por lo cual sabe qué acciones son buenas para la vida y cuáles la ponen en peligro. La fuerte interrelación y codependencia de todos los seres, humanos y no humanos en y a través del ambiente, su concepción de la vulnerabilidad y potencia de la vida para afectar y ser afectada, el respeto y el cuidado mutuo, la integración y solidaridad para vivir juntos y traernos juntos al flujo de la vida, dan cuenta de un conocimiento encarnado, expresado en forma de una ética, que difícilmente podamos escindir de lo político (más que de *la* política).

Los modos relacionales de ontologar que conciben a todos los seres del mundo, en él y de él, como interdependientes, se diferencian radicalmente y combaten en las prácticas y en los discursos la hegemonía de la ontología binaria, la « constitución moderna » y su multiculturalismo ontopolítico que enmarca el discurso y la práctica desarrollista y extractivista actual del capitalismo. Las cosmovisiones y prácticas indígenas no son, entonces, parte del pasado sino del presente, de una nueva presentación del presente que lo confronta desde la alteridad tradicionalmente negada y en la cual se expresa una racionalidad ética, puesto que permite la reproducción de la vida de todos los seres. Al cumplir con este criterio dicha “forma de experiencia” indígena se constituye como *transmoderna*.

Lograr cambios políticos, culturales y económicos más ambiciosos que la novedad formal de las constituciones y ciertos elementos de la política de los gobiernos de Ecuador y Bolivia, enmarcados en el dispositivo moderno y sus formas de ejercer el poder colonial-capitalista, requeriría de transformaciones a nivel de la relación del sujeto corporal con el ejercicio y las formas de poder, los saberes posibles y las prácticas e ideas que hacen corposubjetividad. Los gobiernos y los Estados no son entes aislados sino que forman parte de una red mundial de capitalismo integrado, sustentado en el poder militar de las potencias y cuya matriz cultural dominante es moderna (estado-nación), lo cual presiona y dificulta una acción más radical, profundamente intercultural y plurinacional, por parte de dichos gobiernos. En cambio, el trabajo micropolítico en comunidades, en lo cotidiano y en las luchas sociales (que en el caso de algunas comunidades son realidades que conviven) articula otras prácticas, otras formas de relacionamiento entre el saber, el poder y el sujeto. Por otra parte, ello no excluye que en la micropolítica andina se ponga en

juego una tensión entre distintas matrices culturales y formas de poder (económico, político) inevitables desde la Conquista a nuestros días en tanto esta marca el momento en que América Latina se integra a la “mundialización” del mundo y los espacios no modernos están conectados más o menos directamente o incluso atravesados de modernidad. Como tampoco que haya que destruir sin más todo el legado de la modernidad y sustituir una forma de experiencia por otra sino, volviendo al planteo de De la Cadena, elaborar proyectos en base a traducciones mutuas, lo cual no deja de ser un problema debido a las asimetrías de poder presentes en cada punto de partida.

Es cierto, sin embargo, que el militarismo mundial que respalda estos últimos y prolonga la colonialidad del poder no puede vencerse a través de algunas formas de experiencia transmodernas acotadas al espacio local o regional. No obstante lo cual, también es cierto que las sociedades alternativas capaces de combatir el orden vigente han de definirse en formas de experiencia diferentes a la colonial-moderna, cuya micropolítica pueda expandirlas y traducirlas más allá del ámbito local, de modo que las luchas se entrelacen, cuestionen, intensifiquen y logren filtrarse en los ámbitos del poder sedimentado, lo cual tal vez sea la parte más difícil.

Bibliografía

ACOSTA, Alberto, "Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición" en: Lang, Miriam; Mokrani, Dunia (comp), *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*. Quito. Editorial El conejo, 2011

ACOSTA, Yamandú; CASAS, Alejandro; MAÑÁN, Oscar; RODRÍGUEZ, Alicia; ROSSI, Virginia (coord), *Sujetos colectivos, Estado y capitalismo en Uruguay y América Latina. Perspectivas críticas*, Montevideo, Editorial Trilce, 2014.

- ACOSTA, Yamandú, “Nuevas constituciones y otras democracias en América Latina”, pp 33-44.
- BRUM, María, «Discursos que esconden poder. El capitalismo en expansión», pp 45-58.

EN, Admin; « Apuntes para el debate: Buen Vivir/Vivir Bien », 2014, en: Systemic Alternatives: <https://systemicalternatives.org/2014/07/31/apuntes-para-el-debate->

[buen-vivir-vivir-bien/](#) ; Fecha de acceso: 27 de mayo de 2014.

BLASER, Mario; «La ontología política de un programa de caza sustentable». En: *World Anthropology Network (WAN), Red de Antropología del Mundo (RAM) electronic journal*, Número 4, Enero 2009, p 82-108.

CITRO, Silvia; GÓMEZ, Mariana; "Perspectivismo, fenomenología cultural y etnografías poscoloniales: intervenciones en un diálogo sobre las corporalidades", *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 253-286, jan./jun. 2013.

DE LA CADENA, Marisol; "Política indígena: un análisis más allá de la 'política', en: *World Anthropology Network (WAN), Red de Antropología del Mundo (RAM) electronic journal*, Número 4, Enero 2009, p 139-171.

ESCOBAR, Arturo

- « Más allá del desarrollo: Postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso »; *Revista de Antropología Social*, 21, 23-62, 2012
- *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción*. Venezuela. Editorial El perro y la rana, 2007.

FOUCAULT, Michel.

- « Preface to the History of Sexuality » (« Préface à l'Histoire de la sexualité »), in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 333-339. Recuperado en: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault269.html>
- *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México : FCE, 2002.

GUATTARI, Félix, ROLNIK, Suely; *Micropolíticas. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

GUDYNAS, Eduardo

- "Desarrollo, extractivismo y buen vivir. Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa"; En: M. Lang & D. Mokrani, (Comp.), *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*. Quito. Editorial El conejo, 2011.
- Agropecuaria y nuevo extractivismo bajo los gobiernos progresistas de América del Sur. *Territorios* 5: 37-54, 2010. Recuperado en: <http://www.gudynas.com/publicaciones/articulosacademicos.htm>

INGOLD, Tim; *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*.

Londres: Routledge, 2011.

LATOUR, Bruno; *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*.

Buenos Aires: SXXI Editores, 2007.

QUIJANO, Aníbal; “El fantasma del desarrollo en América Latina”, *Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales*, 2000, Vol. 6 Nº 2 (mayo-agosto), pp. 73-90. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/56.pdf>

SVAMPA, Maristella; “Extractivismo en América Latina. El consenso de las commodities”, en: *Adital. Noticias de América Latina y el Caribe* (sitio web), 2013. Disponible en: <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=es&cod=75726>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. En: Surralés, A., García, P (Ed.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Alejandro Parellada, 2002.