



Mario Blaser. 2019. “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. *América Crítica* 3(2): 63-79, ISSN: 2532-6724, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/americanacritica/3991>.

Abstract

In this article I will argue that the problem posed by environmental conflicts is political-conceptual (all in one word), and in the absence of a better term I will call it the problem of rational policy. Indeed, these conflicts call into question what is generally assumed as rational or reasonable policy, that is to say a policy where the contestants at least agree on what they are contending with. But these conflicts also call into question the conceptual tools with which the social sciences try to capture what is beyond rational politics, and thus it becomes clear how these conceptual tools operate as political tools in another field, that of cosmopolitics.

Keywords: ontology; ontological conflicts; cosmopolitics

Resumen

En este artículo argumentaré que el problema planteado por los conflictos medioambientales es politicoconceptual (todo en una palabra), y a falta de un término mejor lo llamaré el problema de la política racional. En efecto, estos conflictos ponen en cuestión lo que generalmente se asume como política racional o razonable, es decir una política donde los contendientes al menos están de acuerdo sobre lo que están conteniendo. Pero estos conflictos también ponen en cuestión las herramientas conceptuales con que las ciencias sociales tratan de captar lo que está más allá de la política racional, y así se hace evidente cómo estas herramientas conceptuales operan como herramientas políticas en otro campo, el de la cosmopolítica.

Palabras clave: ontología; conflictos ontológicos; cosmopolítica

Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales

Mario Blaser

Memorial University of Newfoundland

Desde hace algunos años vengo trabajando en lo que llamo conflictos ontológicos (ver Blaser 2009; 2013). Este es un término que uso para tratar de captar un problema que primeramente se me manifestó como insatisfacción e incomodidad cuando analizaba lo que generalmente se denomina conflictos medioambientales. Como muchos sabrán, estos conflictos son el foco principal de la ecología política. Cuando yo comencé a hacer trabajo de campo en la década del 90, la ecología política dominante consideraba a estos conflictos fundamentalmente como conflictos acerca del acceso y control sobre los recursos naturales¹. Sin embargo esta forma de entender estos conflictos no encajaba muy bien con la experiencia que he tenido con el pueblo Yshir de Paraguay. Por ejemplo, al protestar por los problemas que las regulaciones gubernamentales implican para sus prácticas de pesca, muchos Yshiro indicaban que toda una red de reciprocidad entre humanos y no humanos (como los peces y sus dueños espirituales) estaba en juego (Blaser 2009). Para ellos, la ‘cosa’ en cuestión no eran simplemente recursos. Para las agencias gubernamentales, en cambio, esto era ciertamente el caso. Aquí evidentemente había un conflicto acerca de qué era la cosa en cuestión.

El típico enfoque antropológico que ve a los conflictos medioambientales como parte de conflictos culturales se me presentaba entonces como una

¹ En una versión anterior de artículo utilicé en una forma equivocada una conocida definición de Joan Martínez-Alier (2002) para caracterizar esta concepción del objeto de la ecología política en esos años. Al no subrayar que Martínez-Alier expande esta definición cuando argumenta que estos conflictos también envuelven distintas formas de valoración de la naturaleza – algunas de las cuales precisamente niegan que lo que está en disputa sean meros recursos –, descuidadamente terminé presentando una versión distorsionada del pensamiento de este autor.

herramienta útil, pues me permitía atender a cómo las distintas partes en conflicto definían sus preocupaciones en forma diferente: básicamente, lo que tenemos son diferentes perspectivas culturales sobre la cosa en cuestión. Esto aparentemente me permitía evitar la asimetría de definir el conflicto en términos de una de las partes; por ejemplo, al hablar de la perspectiva de los Yshiro sobre el ‘recurso peces’, aceptando así tácitamente la definición de que el problema era acerca de recursos sostenida por las agencias gubernamentales. Sin embargo, la forma en que este tipo de análisis termina jugando un rol en conflictos concretos plantea algunos problemas: en efecto, ¿qué pasa cuando los gobiernos u otros descartan los reclamos indígenas de que se respeten sus perspectivas culturales sobre la base que tales derechos no pueden obstruir la planificación racional y el uso del bien común?

En este artículo argumentaré que el problema que este tipo de conflicto plantea es políticoconceptual (todo en una palabra), y a falta de un término mejor lo llamaré el problema de la política racional. En efecto, estos conflictos ponen en cuestión lo que generalmente se asume como política racional o razonable, es decir una política donde los contendientes al menos están de acuerdo sobre lo que están contendiendo. Pero estos conflictos también ponen en cuestión las herramientas conceptuales con que las ciencias sociales tratan de captar lo que está más allá de la política racional, y así se hace evidente cómo estas herramientas conceptuales operan como herramientas políticas en otro campo, el de la cosmopolítica. Pero vayamos paso a paso. Primero permítaseme explicar a qué me refiero por el problema de la política racional con algunos breves ejemplos.

La política racional

En junio del 2009 en la Amazonía peruana se dio una confrontación letal entre un grupo compuesto mayoritariamente por gente del pueblo Awaj'un y fuerzas policiales. Los indígenas habían tomado control de una carretera en protesta por una serie de decretos firmados por el entonces presidente Alan García que daba vía libre para que compañías transnacionales entraran al territorio Awaj'un en busca del desarrollo de

industrias extractivas. Leni, un joven líder Awaj'un en un reportaje explicaba qué motivaba su participación en la protesta:

Nuestra tierra, desde nuestros ancestros, ha sido protegida. Tenemos una ciencia positiva, y gracias a esa ciencia nuestra cultura sigue siendo milenaria y no tiene fin. Por ejemplo hablamos de los hermanos que alimentan nuestra sed, nuestras necesidades, los que nos bañan, los que protegen todo, esto se llama el río. Nosotros no utilizamos desagües al río, un hermano jamás puede apuñalar a otro hermano, así nosotros no apuñalamos a un hermano que nos da de beber. Si las transnacionales cuidaran a nuestras tierras como nosotros las hemos cuidado, con mucho gusto les daríamos campo para que trabajen. Pero que pasa que las transnacionales de lo único que se preocupan es de sacar sus beneficios económicos y de llenar sus arcas de plata (IWGIA 2009).

Como se puede observar en este planteo aparece un elemento que al menos indicaría que para algunos participantes en el conflicto algo más que simplemente recursos naturales pueden estar en juego. El río es un hermano con el cual los humanos deben sostener una relación de cuidado mutuo. Las respuestas gubernamentales a este tipo de planteos son bastante ilustrativas con respecto a lo que constituye la política racional. El presidente Alan García, por ejemplo, intentó dos tipos de respuestas. Primero, antes de los choques violentos, trató de desacreditar estas demandas indígenas en términos de la irracionalidad entorpeciendo al desarrollo. En declaraciones a la prensa dijo:

Ya está bueno, estas personas no tienen corona, no son ciudadanos de primera clase que puedan decirnos 400 mil nativos a 28 millones de peruanos tu no tienes derecho de venir por aquí, de ninguna manera, eso es un error gravísimo y quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo (Infórmate Perú 2018).

Después de la confrontación violenta la opinión pública mayoritariamente se volvió contra el gobierno; así, viendo que sus planteos en términos de irracionalidad no funcionaban, el gobierno probó con otro argumento:

gobiernos extranjeros de corte izquierdista (es decir, Venezuela y Bolivia) estaban detrás de las protestas.

Un par de años después, el gobierno boliviano de Evo Morales tuvo que enfrentar una protesta similar por parte de comunidades que se oponían a la construcción de una ruta a través de sus territorios. De nuevo, como en el caso amazónico, algunas de las preocupaciones planteadas también indicaban que algo más que simplemente recursos naturales estaban en juego. Morales acusó a los manifestantes de que estaban siendo manipulados por fuerzas de derecha y la embajada de Estados Unidos (BBC 2018).

En el mismo año del conflicto amazónico en Perú, una coalición de campesinos, medioambientalistas y organizaciones indígenas rechazaron las leyes de minería propuestas por Rafael Correa en Ecuador. Una de las preocupaciones de estos grupos era que las comunidades afectadas no tendrían el poder de decidir si el impacto de un proyecto era aceptable o no. Correa respondió al planteo diciendo: “No podemos ser mendigos sentados en un saco de oro porque nos mantiene en la pobreza, el retraso y nos inmoviliza. Hay que desarrollar el potencial extractivo”, y calificó a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador – CONAIE – de caer en un ecologismo extremo (Página 12 2018).

Estas respuestas en conjunto comienzan a delinear el contorno de lo que llamo la política racional. Enfrentando demandas que ponen en cuestión que cosa está en juego en estos conflictos, el presidente peruano de derecha primero trata de establecer los límites racionales a lo que ciudadanos de una sociedad multicultural pueden aspirar: su diferencia cultural (por ejemplo su concepción de los recursos naturales como parientes) no puede primar sobre el progreso y el bien común de la nación. Ahora, viendo que la caracterización de las demandas indígenas como irracionales no funciona, el gobierno se vuelve a otra explicación. La protesta no es irracional sino que fue ideológicamente motivada. En otras palabras, la movilización es acerca de recursos naturales que fuerzas políticas de izquierda tratan de usar y controlar para sus propios propósitos. El gobierno boliviano va directamente por este tipo de descalificación pero invierte el signo político de los disidentes. El

presidente ecuatoriano en tanto ensaya una variación, acusa a los disidentes de ser extremistas, de ir más allá de una preocupación racional por el medioambiente, donde la racionalidad pasaría por preocuparse del medioambiente como un recurso para fines humanos. Así, entre el techo de demandas culturales racionales, el piso de preocupaciones medioambientales racionales, y entre las paredes de la izquierda y la derecha se establece el espacio de la política racional. Más allá de este espacio lo que queda es lo irracional.

Claro que lo que queda más allá de lo racional, como la idea de que puedan existir lazos de parentesco con los no-humanos puede ser traído dentro del espacio de la política racional como diferencia cultural. Pero planteada así, la diferencia es solamente tolerada, y por tanto es pasible de ser juzgada y expulsada del espacio de la discusión política de acuerdo con las concepciones dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias culturales deja de ser racional. En este contexto, tolerar significa suspender la aplicación de la forma más racional de entender la realidad en deferencia por aquellos que puede que tengan creencias pero no conocimiento.

¿Pero con qué criterio se distinguen a los que creen de los que saben? La caracterización de las dos divisiones de la constitución moderna que hace Bruno Latour puede servirnos para apreciar esto; él dice:

[L]a Gran División interior [entre naturaleza y cultura] explica la Gran División exterior: nosotros somos los únicos que hacemos una diferencia absoluta entre la naturaleza y la cultura, entre la ciencia y la sociedad, mientras que todos los otros, ya sean chinos o amerindios, azandes o baruyas, no pueden separar realmente lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la naturaleza tal como es de lo que requieren sus culturas (Latour 2007: 148).

En breve, todo tenemos culturas o perspectivas acerca el mundo, pero reconocer este hecho, reconocer que hay una diferencia entre lo que es natural (o la realidad ahí afuera) y los que es cultura (la representación de esa realidad) es la clave. Esto es lo que divide aquellos que solo tienen cultura de aquellos que tienen conocimiento, aquellos que poseen la casa

de la política racional de aquellos que son solamente huéspedes tolerados. ¿Y quién patrulla esta línea divisoria? La ciencia universal.

Por ciencia universal no me refiero al agregado de disciplinas científicas sino a un ensamblaje cambiante en el que el Estado, la ley y las ciencias están imbricados uno con otros de forma tal que simultáneamente hace plausible, moviliza y protege una equivalencia implícita entre el progreso tecnológico y el conocimiento de la realidad tal cual es. En términos bien simplistas: sabemos que la ciencia conoce mejor porque podemos mandar un hombre a la luna, y si uno quiere probar lo contrario tendrá que enrolar los servicios de científicos sociales y naturales.

Aquí volvemos a las justificaciones que varios agentes de la modernidad (gobiernos, corporaciones, organizaciones medioambientalistas) utilizan para descartar los reclamos indígenas: ‘no podemos parar el progreso y el bien general en nombre de creencias culturales pintorescas y románticas, pero en última instancia poco realistas. La selva es madera, un banco genético, petróleo y agua; las montañas son rocas y minerales valiosos. Estas son todas cosas que se pueden convertir en mercancías que hagan crecer la economía’. Por cierto que los medioambientalistas podrán saltar y decir ‘las ciencias ecológicas nos dicen que estos son ecosistemas delicados que no se pueden destruir sin consecuencias’. La respuesta es automática también, ‘no hay problema, dejemos a los ecólogos que hagan un estudio de impacto y determinemos exactamente cuánto y de qué modo podemos sacar tantos recursos como podamos de la tierra sin destruirla completamente. Tal vez hasta podamos preservar algunos espacios de gran biodiversidad para el beneficio y disfrute de la humanidad’. Pero en este punto, la conversación no involucra más a aquellos que planteaban una relación de parentesco con no-humanos, esta es una conversación entre miembros de la tribu de los modernos que usan el único protocolo razonable para determinar cómo relacionarse con la naturaleza: la ciencia universal. ¿Parientes no humanos?, ¿espíritus?, ¿ancestros? Estas cosas no entran dentro del campo de la ciencia, no son cosas reales, son pura imaginación humana y por tanto caen dentro del campo de la cultura.

Y así cabe preguntarse ¿qué les queda a los que solo tienen cultura pero no conocimiento? Es verdad que los marcos legales internacionales y

nacionales han reconocido cada vez más los derechos indígenas (a ser consultados, a ser compensados, a sus culturas, etc.). Esto ha generado toda una serie de instrumentos y posibilidades que los pueblos indígenas pueden usar para defender sus mundos. Pero estos derechos están diseñados de forma tal que se condicen con los parámetros dominantes de qué es racional y razonable. ¿Se imaginan a un político o una corporación deteniendo un mega proyecto de desarrollo porque los nativos del lugar dicen que un espíritu o un ancestro no lo quiere? En el mejor de los casos los indígenas podrán movilizar sus derechos y si las condiciones políticas son favorables podrán establecer alianzas con otros grupos interesados en el tema hasta que en conjunto puedan forzar a los políticos o las corporaciones a suspender el proyecto, ¡pero sobre la base de argumentos razonables!

La racionalidad de las demandas dependerá del grado en que estas están alineadas con la realidad tal cual es. En otras palabras la pregunta crucial que se le hará a estas demandas es en qué medida están basada en la realidad o no. Y quien determinará este alineamiento: la ciencia universal. No es de sorprender entonces que los pueblos indígenas tienen que enrolar a un ejército de expertos cada vez que tienen que plantear sus demandas.

Aquí es donde los límites de ‘cultura’ como herramienta política y conceptual comienzan a hacerse visibles. Reducidos a los términos de cultura, la diferencia que puede estar en juego en estos conflictos es fácilmente subordinable a la ciencia universal. En efecto, aquellos que tienen cultura pero no ciencia nunca podrán tener la expectativa de que lo que dicen acerca de aquello que los modernos llaman naturaleza o realidad será tomado seriamente en los términos que lo expresan. En el mejor de

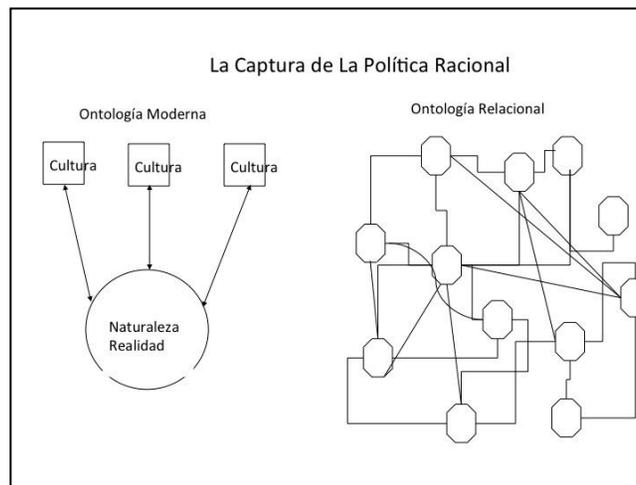


Figura 1. La captura de la política racional. Fuente: elaboración propia.

los casos pueden esperanzarse con un poquito de tolerancia (Poirier 2008; Povinelli 2002).

Así, aun cuando uno busque empoderar supuestas ‘demandas irracionales’ al traerlas dentro de la política racional como diferencias culturales, la movida termina reforzando la presunción de un mundo y múltiples perspectivas sobre él. En otras palabras las presunciones ontológicas centrales de la modernidad salen fortalecidas. Este rebote sucede porque un conflicto ontológico (es decir un conflicto acerca de lo que hay) es tratado como si fuera un conflicto epistemológico (es decir un conflicto entre diferentes perspectivas sobre lo que ya se ha establecido que hay). Con la ayuda de la siguiente figura se puede ilustrar qué sucede

cuando convertimos un conflicto ontológico en un conflicto epistemológico.

A la izquierda tenemos las presunciones básicas de la política racional y de la ontología moderna: hay una realidad ‘natural’ y varias perspectivas ‘culturales’ sobre ella. A la derecha tenemos las presunciones que podrían estar por debajo del planteo de relaciones familiares con no humanos, una ontología relacional que no distingue entre cosas naturales y culturales. Cuando convertimos la ontología relacional en cultura lo que hacemos es reducir esa imagen y acomodarla dentro de una de las casillas que dicen cultura en la otra imagen. Una diferencia ontológica es convertida en diferencia epistemológica, capturando así esta diferencia dentro de los términos de una de las ontologías en disputa que dirimirá el conflicto en los términos de la política racional.

Los conflictos ontológicos exceden a la política racional. Los conflictos ontológicos caen dentro del campo de la cosmopolítica, el espacio donde mundos múltiples y divergentes se encuentran con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizantes en vez de mutuamente destructivas² Ahora bien, para evitar este tipo de rebotes que terminan reforzando las presunciones modernas uno debe abrazar la multiplicidad radical que está en juego en el tipo de conflictos que estoy discutiendo. Para esto es necesario la ontología política.

Ontología política

Es conveniente que empiece por aclarar como uso el término ontología. Este se puede ver como operando en tres registros diferentes y simultáneos. El primer registro es una definición de diccionario: cualquier modo de entender el mundo debe asumir (implícita o explícitamente) qué tipo de cosas existen o pueden existir, cuáles son las condiciones de su

² Tomo prestado el término “cosmopolítica” de Isabelle Stengers, quien en su trabajo lo define como “lo desconocido constituido [...] por mundos divergentes múltiples y [...] a la articulación posible de la que puedan ser capaces eventualmente (2005: 995; mi traducción).

existencia, sus relaciones de dependencia, etc. Este inventario de tipos de seres y sus relaciones es una ontología (Scott y Marshall 2005). El segundo registro resuena con algunos argumentos de los estudios de ciencia y tecnología, y en particular la teoría del actor-red: las ontologías no preceden a las prácticas mundanas sino más bien toman su forma a través de las prácticas que involucran a humanos y no-humanos (ver Latour 1999; Law 2004; Mol 1999). El tercer registro resuena con un corpus etnográfico voluminoso que traza las conexiones entre mitos y prácticas: en este sentido, las ontologías también se manifiestan como narraciones en las cuales las presunciones acerca de qué tipos de cosas pueden existir y sus posibles relaciones son más directamente visibles.

Los tres registros tomados en conjunto no son exactamente lo mismo que cada uno por su lado, de hecho en el conjunto todos se modifican en formas que son cruciales de entender para poder captar de qué va esta idea de la ontología política. Si privilegiamos uno de los registros, perdemos completamente la idea. Un buen lugar para empezar a discutir cómo los tres registros funcionan juntos es el trabajo de Philippe Descola (2005). Con este tenemos una primera entrada a la idea de ontologías múltiples. Descola delinea cuatro armaduras ontológicas básicas. El naturalismo (que incluye lo que he denominado modernidad) distribuye lo que existe entre dos grandes dominios: lo natural y lo cultural. El animismo concibe las entidades que existen como emergentes de las relaciones que las unen a otras como nudos en una red. El analogismo opera en términos de una dinámica original que se repite a sí misma de lo micro a lo macro. Y finalmente el totemismo distribuye grupos de humanos y no humanos dentro de conjuntos encabezados por ancestros comunes y que son ontológicamente distintos unos de otros. Ni la figura ni mi discusión tratan de ir más allá de la superficie del trabajo de Descola, lo que me interesa sin embargo es señalar cómo este trabajo me ayuda a subrayar dos puntos de importancia: el primero es la existencia de una multiplicidad de formas de distribuir y establecer lo que existe y sus relaciones mutuas. El segundo punto es que la figura nos ayuda a provincializar a la ontología moderna (o naturalismo). Esta última es simplemente una formación ontológica entre otras que difieren de la moderna no porque carezcan de la distinción

entre naturaleza y cultura sino porque distribuyen lo que existe de una forma diferente.

El segundo registro introduce más complejidad a la noción de ontologías múltiples ya que nos protege del error de confundir ontología con un mapa mental del mundo: en este registro una ontología es una manera de hacer mundo, es una forma de enactuar la realidad. Es muy importante subrayar sin embargo que la noción de realidad en juego aquí es bien diferente de lo que usualmente se asume como tal. Aquí sigo una formulación material-semiótica de la realidad como es propuesta por la teoría del actor-red. Con esta formulación evitamos la presunción de que hay una realidad ahí afuera y representaciones (o perspectivas) sobre ella que son más o menos acertadas. En esta formulación la realidad es una performance, una práctica emergente de un ensamble híbrido que solo post-facto se purifica como conformado de elementos naturales, por un lado, y culturales, por el otro; o, para ponerlo en otros términos, se purifica como formado de hechos y sus representaciones.

Esta formulación de realidad emergente ha sido inspirada por lo que sucede en sitios donde investigadores han estudiado prácticas científicas. Estos son sitios de construcción y de incertidumbre ontológica; sitios que están definidos por preocupaciones o asuntos cuyos contornos están sugeridos por la presencia de actantes que solo si pueden articularse unos con otros exitosamente se convertirán en 'hechos'. Para usar uno de los ejemplos de Latour (1993) muy brevemente: antes que todo se articule exitosamente en el 'dato factual' *microbio*, lo que había era un 'asunto de preocupación' que para decirlo así convocaba una asamblea compuesta de una variedad de actantes incluyendo a Luis Pasteur y sus colaboradores, los higienistas sociales y sus detractores, la levadura, el instrumental para experimentos etc. La trayectoria de una cosa para que pase de ser un 'asunto de preocupación' a un 'hecho' (o dato fáctico) involucra un procesos de singularización de la multiplicidad y conflictividad de los elementos convocados. Esta trayectoria es reversible, un hecho establecido puede convertirse de nuevo en un 'asunto de preocupación', haciendo así visible de nuevo a todos los elementos que lo constituyen.

Se entiende entonces cómo la realidad comienza a parecer como algo que se corporaliza o descorporaliza dependiendo de las prácticas. Un corolario de todo esto es la noción de multiplicidad ontológica, o lo que es lo mismo, que toda entidad existente es siempre una multiplicidad. Anne Marie Mol (2002) ha mostrado muy bien esto en su trabajo sobre aterosclerosis. Allí ella muestra como en un hospital holandés la aterosclerosis emerge como una cosa distinta dependiendo de la práctica específica que se observa. Por ejemplo, en las prácticas del patólogo aparece como un endurecimiento en la arteria, en la práctica del clínico aparece como dolor narrado por el paciente, en la práctica del radiólogo aparece como una variación en un gráfico de flujo. Lo interesante es que muchas veces estas versiones de aterosclerosis no se ajustan fácilmente unas con otras. A veces hay dolor sin endurecimiento de la arteria, o endurecimiento de la arteria sin variación en el gráfico de flujo, o endurecimiento y variación en el gráfico sin dolor. Entonces hay toda una serie de procedimientos que se deben realizar para convertir esta multiplicidad en una cosa singular a la que se puede proponer un tratamiento. Pero el punto principal del estudio es que si uno quiere ver la arterosclerosis en práctica lo que encuentra es multiplicidad. Sin embargo cabe señalar con Mol que la multiplicidad no es un sinónimo de muchas unidades: la multiplicidad se refiere a algo que es más que una unidad pero menos que muchas unidades.

El tercer registro viene a modificar de nuevo al anterior pues reintroduce la noción de ontologías múltiples dentro del espacio generado por la noción de realidad enactuada inherente a la multiplicidad ontológica. El punto de este registro es que las prácticas son relatadas y los relatos son a su vez enactuados o puestos en práctica. Tomemos el caso de Mol de nuevo. Mientras que ella puede mostrarnos que la aterosclerosis es múltiple en práctica, para el radiólogo, el patólogo, o el clínico no hace falta ni decir que están tratando con una entidad o enfermedad en singular. Más aun, esta presunción de singularidad es crucial para las propias prácticas a través de las que se enactúa la aterosclerosis. Esta presunción enactuada puede narrarse así: hay una realidad objetiva (la enfermedad aterosclerosis) y hay perspectivas

subjetivas o disciplinarias más o menos correctas acerca de esta realidad. Esta es una versión sucinta del mito moderno diciéndonos qué tipo de cosas existen (sujetos y objetos) y las relaciones (de perspectiva, por ejemplo) que existen entre ellas. Por supuesto las conexiones pueden narrarse al revés: podemos movernos desde una de las varias versiones del mito moderno y mostrar cómo se enactúa en las prácticas. De hecho este es el método muchas veces usado por los etnógrafos cuando nos muestran cómo los mitos son incorporados en las prácticas e instituciones de los pueblos con los que trabajan. En cualquier caso, el punto importante es que estos relatos no son solo, o mayormente, denotativos (es decir que se refieran a algo que está ahí afuera). Tampoco son estos relatos descripciones falaces de las prácticas reales. Más bien estos relatos contribuyen a enactuar las realidades que narran. Entonces las realidades narradas y enactuadas no son todo lo mismo, y sin embargo tampoco significa que no tengan relación unas con otras. Esta imagen me ayuda a graficar qué resulta de conectar las nociones de multiplicidad ontológica y de ontologías múltiples.

En esta imagen tenemos un conejo mirando a la derecha y un pájaro mirando a la izquierda. Más que una entidad y menos que dos. El pájaro y el conejo están conectados uno con otro, pero esa conexión no cancela sus diferencias.

Esta noción de ontología donde la multiplicidad ontológica, las ontologías múltiples y la performatividad de los relatos están entremezclados uno con otro constituye el terreno en el que se asienta el proyecto de una ontología política (ver Blaser 2009; 2013).

El termino ontología política implica simultáneamente una cierta sensibilidad política, una problemática y una modalidad de análisis crítico.

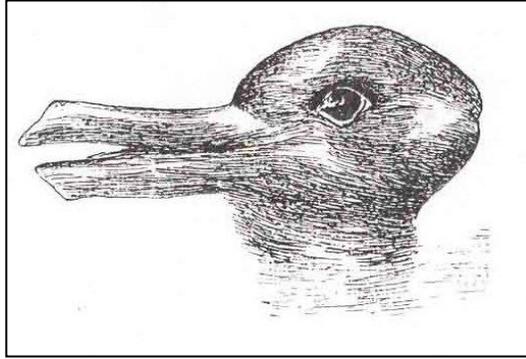


Figura 2. La ilusión pato conejo. Fuente: tomado de www.wikipedia.org

La sensibilidad política se puede describir como un compromiso con el pluriverso, o lo que es lo mismo, un compromiso con sostener el devenir de mundos diversos y parcialmente conectados a pesar del empobrecimiento generado por el universalismo dominante. Al hablar de mundos parcialmente conectados, como muestra la imagen, me refiero a que estos mundos no están separados unos de otros, están ciertamente conectados, pero sin embargo no hay un principio único que se pueda deducir de estas conexiones y que harían de esta multiplicidad un universo.

La problemática se puede describir como las dinámicas por medio de las cuales estos mundos u ontologías se enactúan a sí mismos en el proceso en que se relacionan, interfieren y mezclan unos con otros. Por ejemplo, digamos que el conejo es el mundo de la modernidad que se enactúa a sí mismo como un universo y por tanto no puede aceptar que haya otros mundos. El conejo decide cortarse las orejas pero siente algo raro, una especie de resistencia, que es el pájaro luchando para evitar que se le corte el pico y se le mate. Pero el conejo solo ve orejas, ni siquiera sabe que hay un pájaro allí donde él se ve solo a sí mismo. El conejo dice, “de qué pájaro me hablan, de qué pico, esa es una perspectiva cultural en el mejor

de los casos, pero una perspectiva sobre lo que en última instancia y en realidad es solo una oreja”. Este es el tipo de dinámica más urgente que enfrenta la ontología política de cara al universalismo de la modernidad.

Finalmente como modalidad de análisis crítico, la ontología política se distingue de otras modalidades en que no se preocupa por una supuesta realidad externa e independiente (que deba ser descubierta o develada con precisión), más bien la preocupación es con el tipo de realidades que se generan a través de distintas prácticas, incluidas la propia práctica analítica. Puesto de otra manera, los relatos que la ontología política pone en escena no apuntan a desbancar otros relatos sobre la base de su supuesta falta de concordancia con una realidad ahí afuera, más bien los relatos de la ontología política buscan tejer una configuración diferente de una realidad que está en estado permanente de devenir, por medio de, entre otras cosas, los relatos que se narran.

¿Una ontología política de los conflictos ambientales?

¿En qué consistiría una ontología política de los conflictos ambientales? Aquí presentaré unos pocos puntos generales acerca de esto.

El primero consiste en la precaución de no correr muy rápido a definir de qué se trata un conflicto. De ahí que pondría entre comillas lo de medioambiental. Al menos así estaremos señalando que el medioambiente puede ser que sea solo parcialmente lo que está en juego. En otras palabras, para algunos participantes involucrados en un conflicto puede que sea el medioambiente, para otros, no sabemos. Cuando enfrentamos declaraciones como las de Leni que nos indican que las entidades y relaciones en juego puede que no encajen cabalmente en la noción de medioambiente, creo que es legítimo preguntarse si no estamos ante un conflicto ontológico, es decir un conflicto en que diferentes formas de hacer mundos están interrumpiéndose e interfiriendo unas con otras. Ahí un camino se abre para investigar qué mundos están en juego, cómo se narran a sí mismos y al conflicto y cómo nuestro análisis puede relacionarse con esos relatos e intervenir en el conflicto.

Segundo, es importante subrayar que no todos los conflictos que involucran a pueblos indígenas tienen que ser ontológicos. Las diferencias ontológicas pueden que se yuxtapongan con ciertos grupos identitarios pero no necesariamente son lo mismo. Las prácticas, no la pertenencia a un grupo, son la clave a la que se debe atender para evaluar si estamos ante un conflicto ontológico. Siguiendo el mismo razonamiento, es posible que un conflicto ontológico esté pasando aun cuando aparentemente las partes del conflicto estén hablando el mismo lenguaje y de las mismas cosas. Un cementerio, el agua, un paraje pueden ser cosas bien distintas para una corporación y para un lugareño. Y acá no estamos hablando de perspectivas de nuevo sino de prácticas concretas.

El tercer punto que quiero señalar es que la ontología política no apunta a proveer un relato más veraz de lo que está ocurriendo (por ejemplo decir que lo que hay es un conflicto ontológico y no epistemológico). La preocupación es más bien acerca de generar relatos sólidos que abran posibilidades para sostener el compromiso hacia el pluriverso que plantea la ontología política. Esta es la razón fundamental por la cual las aseveraciones acerca del parentesco con no-humanos que forman parte de territorios indígenas no debe ser analizada con los instrumentos conceptuales modernos. No porque estos análisis estén mal en el sentido de no capturar la realidad tal cual es, sino que están mal en el sentido que engendran una realidad donde la pluriversalidad es negada. Como vimos antes, esto es lo que pasa cuando una diferencia ontológica es tratada como mera diferencia cultural.

Así, donde sospechamos que un conflicto ontológico está ocurriendo, la ontología política es crucial, pues es en estos puntos de encuentro entre ontologías donde el pluriverso puede ser protegido o abandonado a su suerte. Estos son los espacios donde la ontología política como herramienta afirmativa del pluriverso puede mostrar su utilidad.

Bibliografía

BBC. 2011. "Una carretera aleja a Evo Morales de los indígenas del Tipnis".

BBC, November 14, 2018. <https://bbc.in/2Qs6h7P>.

Blaser, Mario. 2009. "The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program". *American Anthropologist*. 111(1): 10-20.

Blaser, Mario. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe". *Current Anthropology*. 54(5): 547-568.

Descola, Philippe. 2012. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

Infórmate Peru. 2018. "Alan García sobre nativos del Perú: 'Estas personas no son ciudadanos de primera clase'". *Infórmate Perú*, November 14, 2018. <https://bit.ly/39oCNk4>.

IWGIA. 2009. "Bagua, video de la ONG IWGIA". IWGIA, December 29, 2019. <https://bit.ly/2Q5ykuJ>.

Latour, Bruno. 1993. *The Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press.

Latour, Bruno. 1999. *Pandora's hope: Essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press.

Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos*. Translated by Víctor Goldstein. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Law, John. 2004. *After method: Mess in social science research*. London/New York: Routledge.

Martínez-Alier, Joan. 2002. *The environmentalism of the poor: A study of ecological conflicts and valuation*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Mol, Anne Marie. 1999. "Ontological politics: A word and some questions". In *Actor network theory and after*, edited by John Law and John Hassard, 74-89. Boston: Blackwell.

Mol, Anne Marie. 2002. *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.

Noticias Ambientales. 2009. "Correa contra las protestas por ley minera". *Noticias Ambientales*, November 14, 2018. <https://bit.ly/356tGRE>.

Página 12. 2010. "Comercio entre pueblos originarios". *Página 12*, November 14, 2018. <https://bit.ly/39iJLV>.

Poirier, Sylvie. 2008. "Reflections on indigenous cosmopolitics: Poetics". *Anthropologica* 50(1): 75-85.

Povinelli, Elizabeth. 2002. *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press.

Scott, John, Marshall, Gordon. 2005. "Ontology". In *A dictionary of sociology*, edited by John Scott and Gordon Marshall, 531. Oxford: Oxford University Press.

Stengers, Isabelle. 2005. "The cosmopolitical proposal". In *Making things public: Atmospheres of democracy*, edited by Bruno Latour and Peter Weibel, 994-1004. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press.